Indogermanische Mythen.

I.

Gandharven-Kentauren.

Von

Elard Hugo Meyer.

Berlin
Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung
Harrwitz und Gossmann
1883.

Indogermanische Mythen.

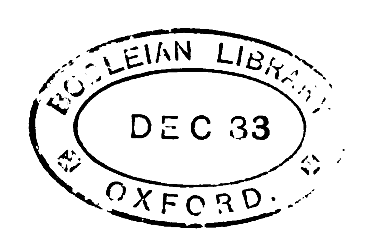
I.

Gandharven-Kentauren.

Von

Elard Hugo Meyer.

Berlin
Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung
Harrwitz und Gossmann
1883.



Inhalt.

Druckfehler.

S. 12. Svāna st. Svana.
„ 15. Agni macht st. Agni, macht.
„ 17. Ayaçringī st. Ajaçringī.
Çikandhin st. Çikhandhin, wie S. 137.
„ 23. 24. Pannaga st. Panaya.
„ 26. mythisch st. rein mythisch.
„ 58. d) Zeugnisse st. c) Zeugnisse.
„ 149. Namuçi st. Namuci.
„ 154. ἄγακλυτός st. ἀγακλυτός.
„ 181. Aipythos st. Aipytos.
„ 200. Thethys st. Tethys.

Vorwort.

Eine längere Beschäftigung mit der deutschen Mythologie hat mich gelehrt, dass ein bedeutenderer Fortschritt derselben kaum anders als auf dem Wege der vergleichenden Methode gemacht und dass auch die Mythologien der andern indogermanischen Völker, die derselben schon jetzt manches verdanken, kaum anders gründlich verstanden und richtig dargestellt werden können. Dies sollten gerade auch Diejenigen einräumen, die sich nur um die Erkenntniss der nationalen Geltung der Mythen eines Einzelvolkes kümmern und von einer Vergleichung der Mythen verschiedener Völker aus diesem oder jenem Grunde absehen. Denn eine wahrhaft vergleichende Betrachtung geht nicht darauf aus, die nationalen Glaubens- und Vorstellungsunterschiede zu verwischen, sondern im Gegenteil das Besondere und Eigenartige des einzelnen Volkes, ja der einzelnen Stämme und sogar der verschiedenen Klassen in desto helleres Licht zu setzen, je deutlicher sie das Gemeinsame herauserkannt hat. Nationalmythologie und vergleichende Mythologie sind auf einander angewiesen, indem jene dieser ihr kritisch untersuchtes, sorgsamst gesichtetes und erklärtes Urkundenmaterial zur Verfügung stellt, diese jener oft die leitenden Gesichtspunkte liefert, die sehr häufig entweder nicht im Überlieferungsschatz einer einzelnen Nation zu finden sind oder aber überhaupt erst jenseits der Grenze historischer Beurkundung durch Vergleichung und wesentlich auf Vergleichung gestützten Rückschluss entdeckt werden können.

Das vorliegende Büchlein, das bestimmt ist eine Reihe vergleichender Mythenforschungen zu eröffnen, befasst sich vorzugsweise mit einer wichtigen Gruppe der indischen und griechischen Sagenwelt, obgleich der Verfasser desselben weder Sanskritist, noch klassischer Philologe ist. Er erwartet daher von den Forschern

der indischen und griechischen Mythologie manichfache Berichtigung und Aufklärung, zugleich aber auch eine gütige Berücksichtigung der gegenwärtigen Lage der vergleichenden Mythologie, einer noch im Werden begriffenen Wissenschaft, die etwa gleich der Geographie genötigt ist, an sehr viele und nicht immer leicht zugängliche Türen zu klopfen, um bald aus dieser, bald aus jener wissenschaftlichen Disciplin sich das nötige Material zusammenzuholen. Und in dieser Lage wird sie wol noch lange verharren müssen. Jedoch bieten sich auch Mittel der Erleichterung dar. Als ein solches begrüsse ich das Unternehmen eines neuen Handlexicons der griechischen und römischen Mythologie von Roscher. Noch wichtiger wäre eine umfassende urkundliche Darstellung der indischen Mythologie, zu der manche deutsche, französische und englische Gelehrte, unter diesen namentlich Muir, so wertvolle Vorarbeiten geliefert haben. Aber noch wirksamer würde in den Gang der mythologischen Wissenschaft ein anderes Werk eingreifen. Nachdem das grosse Heldengeschlecht der Mythologen dahingegangen ist, können wir Epigonen nichts Besseres tun, als durch engeren Zusammenschluss und durch bessere Organisierung der gemeinsamen Arbeit etwas fertig zu bringen suchen, was unsrer Vorgänger einigermassen würdig ist. Dieser Zweck würde am besten erreicht werden durch die Gründung einer Zeitschrift für vergleichende Mythologie, welche analog den Zeitschriften für vergleichende Sprachforschung einzurichten wäre und alle indogermanischen Mythologen Deutschlands, die ihre Aufsätze jetzt über ein kaum übersehbares Feld der verschiedenartigsten Zeitschriften verstreuen, um sich versammelte.

Dass die Schreibung der Namen nicht ganz consequent durchgeführt ist, bitte ich zu entschuldigen, namentlich dass ich öfter bei bekannteren oder häufiger wiederholten indischen Namen Längenbezeichnungen fortgelassen habe.

Zum Schluss spreche ich Herrn F. A. Brockhaus in Leipzig, dem Verleger des Werkes: Milchhöfer Die Anfänge der Kunst in Griechenland. 1883. dafür meinen Dank aus, dass er die Originalclichés zu den drei S. 109 gegebenen Gemmenbildern mir bereitwillig zur Verfügung gestellt hat.

Freiburg, im September 1883.

E. H. M.

1. Der Stand der Untersuchung.

Adalbert Kuhns Aufsatz über die Gandharven und Kentauren, der in seiner Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (Z. V. S.) 1, 513 ff. im Jahre 1852 veröffentlicht wurde, gehört zu den früheren epochemachenden Abhandlungen, durch welche dieser Forscher die Wissenschaft der vergleichenden indogermanischen Mythologie begründete. Er erklärte jene beiden Dämonengruppen indischen und griechischen Glaubens nicht nur ihrem Namen, sondern auch ihrem Wesen nach für identisch und sah in dem indischen Einzel-Gandharva eine alte Vorstellung von der hinter Wolken und Nebeln verborgenen Sonne verkörpert, aus der sich die Eigenschaften und Handlungen des Gandharven- und Kentaurenvolkes sehr wol ableiten liessen. Doch bemerkte Kuhn (Z. V. S. 1, 535), indem er die sachlichen Vergleichungspunkte zusammenstellte, etwas kleinlaut: „Aber wenn auch das Ross und die Wolke (als Eltern des Kentauros) zu der oben nachgewiesenen (indischen) Naturanschauung stimmen, so ist doch die mit ihr sich vermählende Sonne in den griechischen Mythen weniger klar“. Später, 1859, liess Kuhn in seiner wertvollsten mythologischen Studie, der Herabkunft des Feuers S. 174, die Sonne fallen und nannte die Gandharven kurzweg „unzweifelhafte Wolkendämonen“.

Diese Gleichstellung der Gandharven und Kentauren, die anfangs manchen Beifall fand, ist je länger desto bestimmterem Widerspruch von verschiedenen Seiten her begegnet. Die vergleichenden Sprachforscher haben sich gegen die Annahme der lautlichen Gleichheit der beiden mythischen Namen erklärt, weil

sie den Lautregeln widerspreche. So Fick in der Spracheinheit der Indogermanen 1873, S. 153, und G. Curtius Grundzüge [5] 1879 beobachtet auch hier seine nicht unbegründete Zurückhaltung mythologischen Namen gegenüber, indem er die Kentauren nicht einmal der Erwähnung würdigt.

Für die sachliche Identität der Gandharven und Kentauren trat W. Schwartz im Ursprung der Mythologie (S. 141, 170, 179) ein, obgleich er abweichend von Kuhn in den Kentauren ausschliesslich Gewittererscheinungen zu erkennen glaubte. Auch de Gubernatis (Die Thiere in der indogerm. Mythol. deutsch. 1874. 1, 286) war geneigt, die Kuhn'sche Ansicht zu teilen. Dagegen lehnte Plew es ab, auf die von der vergleichenden Mythologie versuchte Gleichstellung weiter einzugehen (Preller griech. Myth. [3] 2, 16. N. Jahrb. f. Philol. und Pädagogik 1873, 107, 203). Auch Grassmann (Wörterb. z. Rigveda. 1875. S. 377) hielt den Zusammenhang der Gandharven mit den Kentauren für unwahrscheinlich. Die meiste Beachtung aber verdient der treffliche Mannhardt, der im 2. Band seiner Wald- und Feldkulte 1877 (W.F.K.) die Kentauren genau untersuchte u. a. O. S. 88 erklärte, nicht nur die sprachliche, sondern auch die von Kuhn ausführlich begründete sachliche Uebereinstimmung jener indischen und griechischen Wesen verschwinde bei näherer Prüfung unter den Händen. Da Kuhn in den Gandharven in Wolken verborgene Sonnenwesen, Mannhardt hingegen in den Kentauren Sturmdämonen sieht, so scheinen dem letzteren die Uebereinstimmungen, dass die Gandharven nach Trunk und Weibern lüstern, und Sammler heilkräftiger Kräuter, dazu die Gatten der Apsarasen, d. h. Wasser- oder Wolkenfrauen seien, auch gleich Hunden oder Affen harig erschienen, während eine Abart von ihnen, die Kinnaras (d. h. Halbmenschen) als Männer mit Pferdeköpfen geschildert würden, nicht hinzureichen, um das Urteil der historischen Identität beider Wesen zu begründen, so lange die Grundvorstellung auseinandergehe. Das Gewicht der eben angeführten denn doch immerhin höchst auffälligen Uebereinstimmungen veranlasste Mannhardt nicht, die Berechtigung dieser von Kuhn behaupteten Grundvorstellung der Gandharven zu untersuchen. So kam es zu keiner eigentlichen Lösung dieser für die vergleichende Mythologie so bedeutsamen Frage. Daher scheint mir eine Wiedereröffnung der Debatte über das zweifelhafte Verhältniss der Gandharven zu den

Kentauren erforderlich und zwar um so mehr, als die beiden fragwürdigen Wesengruppen in dem Glauben ihres Volkes eine höchst eigenartige, in vielen Hinsichten unvergleichliche Stellung eingenommen und wiederum zu den verwandten Wesen der anderen indogermanischen Völker in merkwürdigen Beziehungen gestanden haben.

---

2. Die Zeugnisse.

a) Zeugnisse der indischen Litteratur.

Die Zeugnisse, die für die Vorstellungen von den indischen Gandharven und den griechischen Kentauren beigebracht werden können, gehören den verschiedensten Zeitaltern der Litteratur der Inder und Hellenen an. Sehr frühe Zeugnisse kommen häufiger nur in der indischen Dichtung vor, die griechische, bezw. klassische, bietet dagegen erst im weiteren Verlauf ihrer Entwickelung zahlreichere und nicht immer directe, sondern aus anderen Quellen geschöpfte Belege, die dafür aber auch durch eine Fülle bildnerischer Darstellungen illustriert werden. Hiezu gesellen sich ein paar wertvolle iranische Zeugnisse über die Gandharven.

Die Hauptquelle unserer Kenntniss ist auch in diesem Falle der Rigveda. Dass die mehr als 1000 Lieder dieser grossen Sammlung aus verschiedenen Perioden stammen, dass dieselbe aus mehreren kleineren Sammlungen zusammengefügt ist, dass auch diese schon in schriftlicher Fassung dem Sammler vorgelegen haben und dass überhaupt der Vedendichtung eine ältere dichterische Tätigkeit vorausgegangen ist, die jedenfalls noch über das Jahr 1000 v. Chr. hinaufreicht, darf nach den Untersuchungen unserer Vedenforscher nicht mehr bezweifelt werden. Aus ihnen ergibt sich auch, dass von den 10 Büchern der ganzen Sammlung 7, nämlich Buch II—VIII, als solche zu betrachten sind, deren Gesänge dem Haupte einer und derselben Priesterfamilie entsprossen und in ihr als Familienheiligtum aufbewahrt oder von Verwanten weiter fortgebildet wurden.

Unter diesen 7 Büchern bildet das letzte, das 8. Buch, einen Übergang zum 1. und 10. Buch des Rigveda, indem es, abweichend von den übrigen 6 Familienbüchern, neben dem einen Hauptverfasser Kanva eine grosse Schar mythischer Sänger als Verfasser nennt, was auf eine bereits schwankende Überlieferung hinweist. Auch sind jene 6 Bücher nach einem und demselben Princip geordnet, so dass die Agnihymnen den Anfang machen, ihnen die Indralieder, dann die an den Gebetsherrn oder die Götterscharen folgen, während schliesslich Götterpaare oder einzelne Götter gefeiert werden. Auch an diese Anordnung bindet das 8. Buch sich nicht. Von den andern noch viel weiter von jenen Familienbüchern abweichenden 3 Büchern (1, 9, 10) besteht das erste aus 14 einzelnen Sammlungen, deren jede die Lieder eines Sängers oder einer Sängerfamilie enthält, das zehnte aber knüpft nur eine geringe Zahl seiner Lieder an eine Familie, während die Hauptmasse aus älteren und jüngeren Gesängen verschiedensten Ursprungs und buntesten Inhalts in ziemlich später Zeit zusammengestellt ist. Endlich unterscheidet sich das neunte Buch von allen anderen dadurch, dass alle seine Lieder ausschliesslich dem Gotte Soma gewidmet sind.[1])

Es ist nun beachtenswert, dass von den 16 den oder die Gandharven erwähnenden Liedern des Rigveda in den soeben charakterisierten drei Sammelbüchern 13 sich finden, während nur 3 in den sieben Familienbüchern vorkommen und zwar nur in denjenigen zwei Familienbüchern, die wiederum innerhalb ihrer Gruppe eine besondere Stellung einnehmen. Denn zwei von jenen drei Stellen enthält das 8. Buch, von dem schon oben bemerkt ist, dass es sich nicht der strengen Einheitlichkeit der Überlieferung rühmen kann, wie die übrigen Familienbücher, nämlich

1) 8, 1, 11 nach Grassmann:	Kuhn (Z. V. S. 1, 522):
Er (Indra) stachle an der Sonne Ross (Etaça), Des Windes (Vāta) schnelles Vogelpaar, Vielwirkend fahr er Kutsa Arjuneya her, Besiege des Gandharven Macht.	Als Sûra (die Sonne) den Etaça (das Sonnenross) spornte, führte Çatakratu (Indra) des Vāta Rosse dem Arjuniden Kutsa zu und floh den unverletzlichen Gandharva.

[1]) Von den neueren Untersuchungen über diese Fragen führe ich an Grassmann Rigveda 1, 1. 2, 1. 288. 183. Ludwig Rigveda 3, 180. 262. Kuhn und Roth Z. V. S. 18, 321. 26, 53.

2) ferner 8, 66, 4—6 nach Grassmann:

4. In einem Zuge trank er dann
Wol dreissig Seen (Kübel. Ludwig) auf einmal,
Die Somaschalen Indra aus.[1])

5. Im bodenlosen Raum der Luft
Durchbohrte den Gandharven er,
Den Betern Indra zum Gewinn.

6. Die gare Speise rettend schoss
(Er bekam den garen Kuchen L.)
Nun Indra aus der Wolkenkluft
Den wolgezielten Pfeil hervor.

Kuhn (Z. V. S. 1, 522):

5. In den bodenlosen Wassern traf Indra den Gandharva den Frommen zum Heil.

6. Her von den Bergen schoss Indra, die fruchtbare Wolke führend, den langgestreckten Pfeil.

Roth Erl. z. Nirukta: S. 98.

6. Es heftete in die Wolkenmassen — dort bewahrte er (der Gandharve) die köstliche Speise — Indra den wolgezielten Pfeil.

Die dritte Stelle aber begegnet im dritten Familienbuche, der Sammlung des Viçvāmitrageschlechts, das in Punkten des Rituals und Glaubens schon vor Alters von den andern Geschlechtern, besonders dem des Vasishtha, dem das 7. Buch angehört, abwich.[2]) So wird es z. B. gewiss kein Zufall sein, dass der Brahmane Vasishtha weitaus die meisten Varunahymnen gesungen hat, während Viçvāmitra's Lieder fast ausschliesslich Agni, Indra und den Viçvedevas gewidmet sind (Eggeling, Çatapath. Brahm. 1, XVII). Wie das Viçvāmitrabuch nun z. B. das einzige Familienbuch ist, das in der zweiten Strophe seines Aprīliedes den Agni Tanūnapāt (den selbsterzeugten) statt des Agni Narāçansa (Männerpreis) anruft[3]), so ist es auch das einzige, von dem eben benutzten achten halbschlächtigen Familienbuch abgesehen, das der Gandharven erwähnt, und zwar 3) 3,

---

[1]) Yāska: „Hiezu bemerken die Opferkundigen: bei der Mittagsspende sind dreissig für einen Gott bestimmte Uktha-Schalen, diese werden alsdann auf einmal getrunken und heissen hier Saras. Die Erklärer sagen, dass die helle wie die dunkle Mondshälfte je 30 Tage und Nächte zählt. Die Mondsgewässer, welche ihm (in der 1. Monatshälfte) zuwachsen, werden von den Sonnenstrahlen in der andern (dunkeln) Hälfte aufgetrunken". Roth Erläut. z. Nirukta, S. 61.

[2]) Weber Ind. Stud. 10, 88 ff.

[3]) Vgl. über diese Frage Roth Erläut. z. Nirukta S. 117 ff., 122. M. Müller Hist. of anc. Sanskr. Lit. S. 463 ff.

38, 6: „Ich (der Dichter) sah dort (beim Opfer) im Geiste hinwandernd die Gandharven mit windflatternden Haren (vāyukeça) bei ihrem Werke“. Dabei ist nun noch daran zu erinnern, dass dies absichtlich dunkel gehaltene Lied wahrscheinlich erst später eingeschaltet ist.[1])

Sehen wir nun zunächst von diesem dritten neutralen und, wie es scheint, jüngeren Gandharvencitat ab, so stellen sich durch jene zwei gandharvenfeindlichen Lieder des 8. Buches die Familienbücher in Gegensatz zu der Gesamtheit der den drei Sammelbüchern angehörigen Gandharvenerwähnungen, die nämlich diesen dämonischen Wesen geneigt sind, stimmen dagegen merkwürdigerweise in dieser ungünstigen Auffassung derselben mit der altiranischen Überlieferung (s. u.) überein. Wenn wir aber weiter dem 8. Buch aus dem oben angeführten Grunde nicht das volle Ansehen eines alten Familienbuchs zusprechen wollen, so darf man behaupten, dass die 6 Familienbücher des Rigveda die Gandharven überhaupt der Erwähnung nicht wert halten, ebensowenig, was hier sofort beigefügt werden mag, wie die Frauen und Geliebten derselben, die Apsaras oder die gleichbedeutige apiā yoshā, apiā yoshanā, die Wasserjungfrau. Denn das überschwängliche Loblied auf Vasishtha Rigveda 7, 33, das allerdings die Apsaras V. 9 nennt, darf als offenbar moderneres Einschiebsel[2]) nicht dagegen angeführt werden. Auch apiā yoshanā wird nur noch 3, 56, 5, ohne irgend welche Beziehung zu den Gandharven, von drei Wasserjungfrauen in einem mystisch mit der Dreizahl tändelnden Hymnus[3]) gebraucht.

Eine ganz andere Rolle spielen die Gandharven in den drei Sammelbüchern des Rigveda. Auch hier freilich erscheint der Gandharve besonders deutlich als Somahüter oder Somafinder, aber als Freund und Genosse Indra's, nicht als sein und der Götter Feind. So 4) 10, 139, 4—6 in einem eigens an ihn gerichteten Gebet nach Grassmann (Ludwig):

---

1) Grassmann Rigveda 1. S. 530.

2) Grassmann Rigveda 1, 552. Muir Orig. Sanskr. T. 3, 143 vgl. M. Müller Essays (deutsch) 2, 89. Roth Erläut. z. Nirukta S. 64. Der Apsaras wird nur an Stellen gedacht, die sonst Kennzeichen der späteren Zeit tragen.

3) Das Apias RV. 6, 67, 9, das Grassmann Wb. als gen. sg. fem. auffasst und übersetzt „der Wasser“ Söhne, ist unsicher, wie denn Ludwig dafür „(des?) Apī“ ansetzt. Übrigens ist jedenfalls auch hier keine Gandharvenfrau gemeint.

4. O Soma, als die Wasser den allreichen (Viçvāvasu L.)
Gandharven sahn, da rannen sie wie's Recht ist (zu ihm vom Opfer weg L.)
Er ging in Eile hin zu ihren Strömen (Dies von ihnen fand Indra heraus, das sich verborgen L.)
Und sah ringsum des Sonnengottes Wehren (er sah sich um nach den Umgebungen Sūrya's. L.)

5. Das gebe uns der himmlische Gandharve,
Der alles Gut hat (Viçvāvasu L.), der die Luft durchwandert,
Zu wissen recht, was wahr ist und was nicht wahr,
Den Bitten hold, gewähr er unsre Bitten.

6. Den Spender (Beutesucher L.) fand er auf der Bahn der Ströme,
Er öffnete der Felsenställe Türen,
Der Ströme Labsal rühmte (amrita verkündigte L.) der Gandharve
Und Indra hat erprobt des Drachen Stärke.

Dies Lied wird erläutert durch mehrere Verse im 9. Buche.

5) 9, 83, 4:

Gandharva ist es, der des Soma Ort bewacht,
Und unsichtbar der Götter Stämme hütend schützt,
Der Herr des Netzes fängt mit seinem Netz den Feind,
Die Frommsten sind zum Trunk des süssen Safts gelangt.

6) 9, 85, 12:

Gandharva hat des Himmels Höh' erstiegen,
Betrachtend jede Glanzgestalt des Soma's,
Mit hellem Lichte hat sein Glanz gestrahlet,
Die Wellen-Eltern hat erhellt der lichte.

7) 9, 86, 36:

Die Mütter, sieben Schwestern eilen hin zum Spross,
Dem neugebornen, herrlichen, begeisterten,
Dem männerschauenden, himmlischen, der Fluten Herrn,
Dem Soma, dass er herrsche über alle Welt (dem Gandharva der Fluten, dem himmlischen Leiter der Männer, Soma. Kuhn, Z. V. S. 1, 524).

8) 9, 113, 3:

Den Büffel, den die Wolke nährt (den von Parjanya grossgezogenen L.)
Ihn trug der Sonne Tochter her,
Gandharven haben ihn erfasst,
Zum Soma fügten sie den Saft (legten als Saft ihn in den Somastengel. Ehni Z. D. M. G. 33, 166).

Zur Somagandharvensage gehört auch noch

9) 1, 22, 14:

Denn ihre (Himmels und der Erde) butterreiche Milch
Saugt eifrig auf der Weisen Schar

An des Gandharven festem Ort (vgl. Kuhn, Z. V. S. 1, 520: Von ihrem buttergleichen Nass kosten die Weisen durch ihre Taten, an des Gandharven fester Stätte).

Ein zweites deutliches Gandharvenverhältniss ist das zu den Apsaras oder Wasserfrauen:

10) 10, 10, 4:

„Gandharva in dem Luftmeer und die Meerfrau (apiā yoshā)
„Sind Eltern uns (unsere Sippe Ludw.) und wir die Nächstverwanten."
(„Der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau
Sind unsre Vereinigung, sie sind unsre beste Verwantschaft." Kuhn, Z. V. S. 1, 447.)

Worte der Yamī an ihren Zwillingsbruder Yama, den sie zur Liebe verführen will.

11) 10, 11, 2:

Es rauschte laut Gandharva und die Wasserfrau (apiā yoshanā)[1])
Sie schütze bei des Stieres Toben meinen Sinn.

Beide Verhältnisse des Gandharven, das zum Soma, wie das zu den Apsaras, behandelt

12) 10, 123, das uns in Kuhns (Z. V. S. 1, 518), Grassmanns und Ludwigs Übertragung vorliegt und, mit Zugrundelegung der Kuhnschen Wiedergabe, lautet:

Str. 1. Der Wonnige (Holde G. Vēna L.), Lichtgeborne (lichtumhüllte G. dessen Bärmutter das Licht L.) treibt der bunten Wolke (Pṛçnī L.) Söhne (Töchter G.) an, die Luft durchmessend; ihm schmeicheln, bei der Vereinigung der Sonne mit den Wassern, die Weisen K. (Sänger) wie ein Kind mit Liedern. Str. 2. Aus der Flut (dem Meer) treibt Vēna, der wolkengeborene, einen Strom, da zeigte sich des Geliebten (des schönen dunstentstiegenen G.) Rücken, über des Reinen Fläche leuchtete des Himmels Feste und die gemeinsame Wohnstätte (den gleichen Schoss G.) priesen die Frauen (Scharen). Str. 3. Im gemeinsamen Hause, zahlreich dem gemeinsamen zujauchzend, standen des jungen Stiers (des Kindes G. des Lieblings L.) Mütter, über des reinen (Wassers) Fläche K. (an des ewgen Himmels Wölbung G. über des Weltalls Rücken L.) hinschreitend, schlürfen die Scharen (hallenden K.) vom süssen Amrita K. (süssen Tau des Himmels G. Honigtau der Unsterblichkeit L.). Str. 4. Die Weisen, seine Gestalt erkennend, priesen ihn, denn sie kamen zum Brüllen (Donnern G.) des wilden Stiers (des Löwen K.), mit Opfer (mit dem reinen K.) nahend erreichten sie den Strom, der Gandharva fand,

[1]) Die Übersetzung ist unsicher. Grassmann 2, 514 vermutet gandharvo statt gandharvīr, da neben der Wasserfrau wie im vorhergehenden Lied ein gandharva und nicht das Femin. gandharvī zu erwarten sei, das auch in der Vedasprache noch nicht vorkomme. Kuhn Z. V. S. 1, 526 bezieht rapad (rauscht oder preist) auf gandharvī.

(gewährte K.) herrliches Amrita (die Himmelswasser G. die Wasser der Unsterblichkeit oder das Unsterbliche L.). Str. 5. Die Apsaras, den Buhlen anlächelnd, hegt (trägt G. ernährt L.) ihn im höchsten Himmel (Raume L.), als Geliebter (Buhle G. Freund L.) wanderte er in des Lieben (Freundes L.) Wohnung (zum Schooss der Buhlen G.), Vena liess sich mit dem goldnen Flügel (auf die goldne Stätte G.) nieder. Str. 6. Als die im Herzen dich Verehrenden dich (den Adler G.) am Himmel hinfliegen sahen, Varuna's Boten mit goldnem Flügel, den zu Yama's Sitz hinfliegenden Vogel (vgl. Kuhn Herabk. S. 28), Str. 7. stand hoch (aufrecht G.) am Himmel der Gandharve, seine schönen (bunten G.) Waffen ihm entgegentragend, angetan mit der duftigen Waffe (in duftigen Mantel G.), schön zu schauen, er zeugte das verehrte Liebe wie die Sonne K. (wie Himmelsglanz liess Liebliches er blicken G.)[1]), als Svar nämlich bewirkte er Liebliches L.). Str. 8. Wenn der Tropfen (er als Funke G.) zum Meere eilt, mit des Geiers Blick in den Lüften (am Himmel G.) schauend, schafft der Strahlende, (sein Strahl G.) mit reinem Glanze leuchtend, Liebes (liebliche Gestalten G.) in der dritten Welt (am dritten Himmel G. im dritten Raume L.)

Vollständig mystisch dagegen, wie das ganze Lied 13) 1, 163, ist auch die 2. Strophe desselben:

Dieses von Yama geschenkte (Sonnenross) hat Trita angeschirrt, Indra zuerst bestiegen; der Gandharva ergriff seinen Zügel, aus der Sonne hattet ihr, Vasu's, ein Ross geschaffen (Z. V. S. 1, 529).

Noch dunkler, aber ebenfalls auf eine Beziehung des Gandharven zur Sonne zielend ist 14) 10, 177, 2, das nach Kuhn (Z. V. S. 1, 526) lautet:

Der geflügelte (d. i. Agni der Blitz) trägt mit Bedacht die Vāc, sie sprach der Gandharve im Innern des Schosses (der Wolke),

nach Grassmann:

Der Vogel (d. i. die Sonne) trägt das Lied in seinem Herzen,
Im Mutterleibe sang es der Gandharve.

Muir O. S. T. 3, 156:

The bird cherishes speech with his mind,
the Gandharva has uttered her in the womb.

Endlich zeigt das vielerklärte inhaltsreiche Lied 15) 10, 85, das von den Vedenforschern z. B. Grassmann 2, 480 zu den spätesten Erzeugnissen des Rigveda gerechnet wird, den Gandharven in einem völlig neuem Lichte. Beim Besteigen des Wagens durch die eben vermählte Braut wird der Gandharve Viçvāvasu aufgefordert:

Str. 21. Erhebe dich von hier; denn diese ist vermählt, ich ehre

---

[1]) Lassen, J. A. 1, 787: Den duftenden, glänzenden Saft einziehend gebar er die geliebten Gewässer.

dich, Viçvāvasu, ehrfurchtsvoll. Suche dir eine andere Schöne, die noch beim Vater weilt; denn das ist von Hause aus dein Loos, das wisse. Str. 22. Erhebe dich von hier, o Viçvāvasu, wir verehren dich in Demut; eine andere üppige suche, die Gattin überlasse dem Gatten. Str.. 40. Soma erhielt dich (o Braut) zuerst, der Gandharve als der zweite dein dritter Gemahl wurde Agni, dein vierter der Mensch. Str. 41. Soma gab sie dem Gandharva, Gandharva dem Agni, und darauf hat mir (dem Bräutigam) Agni dies Weib gegeben und mit ihr auch Reichtum und Söhne[1]).

16) Auch Rigveda 10, 136, das späte Munilied, nähert sich der volkstümlichen Vorstellung. Es heisst vom langharigen Muni oder Büsser Str. 6, er wandere auf der Apsaras, der Gandharven, der mrigas (d. h. der wilden Tiere oder Unholde) Bahn.

Aus diesem Überblick über die auf die Gandharven bezüglichen Rigvedastellen ergiebt sich, dass meistens von einem einzelnen Gandharva die Rede, der No. 4 und 15 den Eigennamen Viçvāvasu führt, und nur an 3 Stellen (No. 3, 8 und 16) von Gandharven in der Mehrzahl. Ferner treten zwei Verhältnisse des Gandharven deutlich hervor: Er ist Somafinder oder -hüter, und er ist Liebhaber der Apsaras und der irdischen jungen Frauen. Unklar ist seine Beziehung zur Sonne und dem Sonnenross. Weiter ist er als Somahüter in dem Familienbuch, dem 8. des Rigveda, Indra's Feind, in den andern dagegen dessen Freund, überhaupt ein erhabenes göttliches Wesen. Als Freund der jungen Frauen wird er mit scheuer Ehrfurcht behandelt. Die Gandharven (Pl.) sind windharig, Genossen der mrigas und spenden Regen. Endlich die eigentlichen strengen Familienbücher 2—7 nennen weder die Gandharven, noch die Apsaras.

Ich schliesse hieraus auf drei verschiedene Richtungen im Rigveda. Die eine strenge altpriesterliche der Familienbücher behandelt die Gandharven mit Stillschweigen oder entschiedener Missgunst, die zweite modernere, aber auch theologische, der Mystik verfallende, sucht die Gandharven möglichst zu idealisieren, wie die meisten Stellen des Rigveda bezeugen, und endlich die dritte, die wir in No. 15 (bez. No. 3 und 16) ausgedrückt finden, ist eine derbere und volkstümlichere, welche das dämonische Wesen des Gandharven verehrt und anbetet, aber mit Zittern und Zagen. Es liegt die Vermutung nahe, dass diese dritte Auffassung, obgleich jünger bezeugt, von den dreien die älteste ist, aus der sich die beiden anderen priesterlichen folgerichtig ergaben, in-

[1]) Vgl. Weber Ind. Stud. 5, 185. 191. 210.

dem die eine die alten Dämonen verstiess oder herabsetzte, die andere aber sie zu den neuen Göttern zu erheben suchte.

Die drei anderen vedischen Sammlungen, der Sama-, Yajur- und Atharvaveda, haben mit der oppositionellen und negativen Tendenz des altpriesterlichen Hauptstocks des Rigveda gebrochen und sich entweder der idealisierenden, oder der einfach volksmässigen Auffassung der Gandharven angeschlossen, und zwar so, dass, vom wenig eigenartigen Samaveda abzusehen, im Yajurveda, soweit ich urteilen kann, der theologische Geist gelehrter Deutung und Deutelei überwiegt, daneben aber auch eine vierte, auf epische, heldenhafte Traditionen zurückgehende Kunde sich verlauten lässt, während die natürliche Bedeutung des Mythus fast ganz verloren ist, im Atharvaveda hingegen neben der verhimmelnden Mystik die volkstümliche Überlieferung in überraschender, fast demonstrativer Weise sich ausbreitet.

Samaveda und der Vajasan. Sanh.-Text des Yajur 7, 6 verraten schon dadurch ihre Abhängigkeit von der mystisch-gelehrten Auffassung des Rigveda, dass sie die Hälfte des Gandharvenhymnus 10, 123 (s. o. No. 12) ebenfalls bringen, wobei sie den hier angerufenen als Soma deuten (Z. V. S. 1, 519). Aber auch die andern mir bekannten Stellen bestätigen diese Meinung.

Ausser mehreren von Streitwagen und Waffen entlehnten Gandharvennamen (Rathagritsa, Rathasvāna, Rathaprota, Rathaujas, Rathecita, Asamaratha, Arishtanemi, Senajit, Sushena. V. S. 15, 15—19) kennt die Vaj. Sanh. sieben Gandharven als Somahüter, nämlich Svāna, Bhrāja, Anghāri, Bambhāri, Hasta, Suhasta, Kriçānu, von denen der erste auch von Sayana zu Rigveda 1, 112, 21, die drei letzten in der Taittir S. als Somawächter genannt werden (Z. V. S. 1, 523. Weber Ind. Stud. 5, 245). Als Opferhüter kommt der Gandharve Viçvāvasu in der Stelle V. S. 2, 3 vor, mit deren Worten: „Möge der Gandharve Viçvāvasu dich herumlegen für die Sicherheit des Alls. Du bist eine Schutzwehr (paridhi) für den Opferer, du bist Agni, verehrt und wert der Verehrung“ der Mittelstab des Opferbrennholzes zuerst auf die Westseite des Altars gelegt wurde nach Çatap. Br. 1, 3, 4, 2 (s. Eggeling, der auch auf Ç. Br. 3, 2, 42 und 14, 9, 4, 18 verweist, in seiner Uebersetzung zu dieser Stelle. Weber Ind. Stud. 13, 134). Noch höher wird der Gandharva V. S. 9, 1, 11 und 7, 17, 32 gehoben, wo Savitar, und V. S. 17, 32, wo, wie es scheint, Agni Gandharva heisst (Z. V. S. 1,

453, 518, 520). Wenn nun ferner V. S. 18, 38 ff. Agni Surya Candramās Vāta Yajna (Opfer) und Manas (Herz) neben den ihnen beigesellten Apsaras als Gandharven angerufen werden (Z. V. 1, 524. 528. Weber Ind. Stud. 1, 90. 13, 285), so bekommt dieser Titel hier und an der entsprechenden Stelle des Taitt. S. 3, 4, 7, 3, wo noch ausser jenen sechs Mrityu, Parjanya, Mrityu (nochmals!) und der Liebesgott Kāma als Gandharven und als des letzteren Apsaras die Sehnsuchtsgedanken, brennend mit Namen, angeführt werden (Ind. Stud. 5, 225), den allgemeinen Begriff des Göttlichen. Und so wundern wir uns nicht mehr darüber, dass es V. S. 9, 9. 11, 7 heisst: „Der himmlische Gandharva, der Reiniger der Geister, möge unseren Geist reinigen!“ wobei Gandharva durch Aditja d. h. Lichtgott erklärt wird (Lassen Ind. Altertumsk. 1, 773), oder V. S. 9, 7: „Wind oder Geist sind die 27 Gandharven, sie haben im Anfang das Ross angeschirrt, ihm haben sie Schnelligkeit verliehen“, wobei sie der Commentar als die 27 nakshatra erklärt (Z. V. S. 1, 529. Ind. Stud. 1, 89), oder endlich an einer andern Stelle: „Als unsterblich verkündigt dies der Wissende, der Gandharva“ (Ind. Stud. 2, 84). In der langen Opfermenschenliste der V. S. 30, in der über 100 Menschen des verschiedensten Standes und Charakters unter heiligen Sprüchen geweiht werden, sind nur in wenigen Fällen die damit bedachten höheren Wesen wirkliche Gottheiten oder Dämonen, unter diesen aber ausser den Winden, Geistern der Öde (rikshīkās), Schlangen und Devajana, Piçāca, Yātudhāna, Ribhu und Sādhya, Feuer, Erde, Wind, Luft, Himmel, Sonne, Mond und Sternen und Prajāpati auch die Gandharva und Apsaras, denen ein Vrātya, d. h. ein nicht brahmanisch lebender Arier, geweiht wird. (Z. D. M. G. 18, 276 ff. Weber Ind. Stud. 1, 139. Ind. Literaturgesch. [1] 65. 76. 106 ff.) — Unter dieser willkürlich grübelnden Speculation haben sich übrigens hie und da noch die Reste einer, wie es scheint, volkstümlicheren Anschauung erhalten, so V. S. 12, 98: „Dich gruben die Gandharven, Indra, Brihaspati aus, dich, o Pflanze, der König Soma, dein kundig, ward er vom Siechtum befreit“ (Z. V. S. 1, 528). T. S. 1, 2, 9, 1 erscheint neben dem pariparin, den paripanthin (Wegelagerern) und den bösen Wölfen der Gandharve Viçvāvasu, den aber die Parallelstelle V. S. 4, 34 weglässt (Ind. Stud. 13, 134). T. S. 3, 4, 8, 4 heissen die dichtschattigen Bäume die Häuser der Gandharven und Apsaras (Ind. Stud. 13, 136).

Diese Stellen leiten zum Atharvaveda hinüber, der, vorzugsweise auf Abwendung der Gefahren des gewöhnlichen Lebens gerichtet, einen weit volkstümlicheren, bäuerlicheren Charakter, als die drei anderen vedischen Sammlungen trägt, und eine von ihnen gesonderte Stelle einnimmt (Ind. Stud. 1, 298. 13, 432).

Dies tritt ganz besonders scharf in der Auffassung der Gandharven und Apsaras hervor. Allerdings ist auch Atharvaveda nicht frei von jenen theologischen Idealisierungsversuchen. Atharvaveda 2, 1, 2 heisst es: Der Gandharve, der das Ewige (amritam) kennt,[1]) melde uns, was als höchster Grund im Verborgnen ruht (Muir 3, 158: Der Gandharve, der die Welt der Unsterblichkeit kennt, melde uns den höchsten und geheimnissvollen Aufenthalt) vgl. Ind. Stud. 13, 130. Diesem Liede folgt Atharvaveda 2, 2 ein anderes, von Weber (Ind. Stud. 13, 133) als Würfelsegen erklärtes, das ebenfalls in hohem Ton beginnt, aber im Verfolg schon deutlich die natürlichere und sinnlichere Auffassung der Gandharven hervorkehrt.

1. Der himmlische Gandharva, der als Weltherr
   einzig zu ehr'n ist, für die Leut' preiswürdig, —
   Dich banne ich, himmlischer Gott, durchs Spruchlied.
   Verneigung sei dir, dessen Sitz am Himmel.

2. Zum Himmel hin reicht er, der Opferwürd'ge,
   Sonnfarbige (eig. Sonnenhaut habende), göttlichen Zorns Abwehrer!
   Mild sei uns der Gandharva, der als Weltherr
   einzig zu ehr'n ist und voll guten Heiles.

3. Mit den Tadellosen kam ich (der Dichter) zusammen;
   Der Gandharva unter den Apsarā war.
   Im Meer ist, sagt man, ihr Sitz, allwo sie
   Beständig herwärts und abwärts steigen.[2])

4. O Wolkige, Blitzige du, du Sternige,
   Die ihr da folgt Viçvāvasu, dem Gandharv' —
   Euch Göttinnen bringe ich hier Verneigung.

---

[1]) Weber, a. O. S. 131 fasst hier gandharva in der abgeschwächten Bedeutung: ein Weiser und erinnert an die manushya gandharva in Taitt. Up. 2, 8 (s. u.) Mir scheint richtiger, hier noch die ursprüngliche Bedeutung festzuhalten und auch das amritam entsprechend Rigveda 10, 139 B (s. o. No. 4) sinnlicher zu fassen, oder vielmehr ein Übergangsstadium von der sinnlicheren zu der abstracteren Auffassung zu erkennen, trotz der abstracten Fortsetzung.

[2]) Nach Weber a. O. S. 135 hat der Dichter eine Erscheinung der immer nur zu lobenden Apsarā und des Gandharven.



5. Die ihr da kreischt, im Dunkeln weilt (tamishīcayas),
die Würfel liebt (cakshakāmāh), den Geist verwirrt —
Diesen Frauen des Gandharva,
den Apsarā ich mich verneige.

Dies Lied wird zunächst erläutert durch Atharvaveda 4, 38, 4: Die siegende, glücklich spielende Apsaras, die den Gewinn in den Becher gibt, ruf ich her, die mit den Würfeln tanzt herum, entnehmend dem Becher den Gewinn, sie soll uns Gewinn gewinnen wollen, die an den Würfeln sich erfreuende Apsaras und 7, 109: Die Apsaras sollen meine Hände mit Ghṛta überschütten (im Würfelspiel), den feindlichen Falschspieler preisgeben (Muir O. S. T. 5, 430). Dazu wird 7, 109, 5 der Wunsch geäussert, dass der Gott an der Opferspende Wolgefallen habend, sich mit den Gandharven am gemeinsamen Mahle freuen möge (Ludwig Rigvedaübersetzung 3, 456) und 14, 2, 37 ff. heisst es: Die Apsaras halten ihr Trinkgelage (freuen sich geschart. Weber.) zwischen dem havirdhāna [1]) und der Sonne. Anbetung dem Wolwollen des Gandharva erweisen wir, dem zornigen Auge vollziehen wir. Viçvāvasu, mit dem brahma (Gebet) sei Anbetung dir, geh hinweg zu den Apsaras, deinen Frauen. Mit Reichtum mögen wir sein, frohen Mutes. Hinweg von hier trieben wir den Gandharva. Es gieng der Gott hin zu dem weitsten Standort. Wir kamen dahin, wo man dehnt das Leben (Ind. Stud. 5, 210). Auch über Glück im Wagenrennen verfügen die Apsaras, wie sie denn die kriegerischen Namen Rathajit, Ugrajit, Ugrampaçyā, Rāshtrabhrit Atharvaveda 16, 118, 1. 2, sowie samjayante 4, 38, 1 führen (Ind. Stud. 5, 245). Diesen Apsaras, die auf dem Wagen siegen (rathajit), die dem Wagensieger angehören, steht nach Atharvaveda 6, 130 ein smara, ein Minnezauber, zu Gebote, der mit dem Wunsch schliesst: o Maruts, Götter (Winde. Weber), Agni macht ihn (den Mann) wahnsinnig (Ludwig a. O. 316. Ind. Stud. 5, 244. 13, 137). Wie sie Wahnsinn verhängen, können sie auch davon erlösen, Atharvaveda 6, 3: Agni, die Apsaras, Indra und Bhaga sollen vom Wahnsinn befreien (Ludwig a. O. 3, 513). Ähnlich die Gandharven. Denn Atharvaveda 4, 57 wird gebeten, der Sterbliche möge von den Gandharven verschont bleiben, nicht von

---

[1]) Havirdhāna ist ein auf dem Opferplatz errichteter Schuppen, in dem die havirdhāne, die mit den Somapflanzen beladenen Karren, stehen. Ind. Stud. 5, 210. 13, 136. Grassmann Rigveda 2. 465. Eggeling zu Çat. Br. 1, 1, 2, 9.

ihnen besessen werden (Z. V. S. 1, 527, vgl. Ludwig a. O. 3, 548). Atharvaveda 8, 5, 13 üben Gandharven und Apsaras sogar tötlichen Einfluss auf den Menschen aus (Ind. Stud. 13, 138). Der Hauptcharakterzug der Gandharven ist aber im Atharvaveda die Begierde nach Weibern, die schon auf der Fahrt der Braut nach ihrer neuen Heimat gefürchtet wird. Atharvaveda 14, 2, 9: Horcht denn, ihr Leute, wol auf mich, dass durch den Spruch Glückswonne erreiche das Brautpaar. Alle die göttlichen Gandharven und Apsaras, die über diese Bäume die Oberaufsicht haben,[1]) glückbringend sollen sie dieser Frau sein, nicht schädigen den Hochzeitszug, während er geleitet wird (Ludwig 3, 472. Weber Ind. Stud· 5, 205. 13, 136 ff). Atharvaveda 14, 24, 25, wie auch Çatapath. Br. 14, 9, 4, 18 (s. u.) wird Viçvāvasu vor dem ersten Beilager, richtiger als an der entsprechenden Stelle Rigveda 85, 21 (oben S. 15), aufgefordert sich fortzubegeben (Ind. Stud. 5, 185, 210. 13, 134). Ein weit schrofferes Verfahren wird aber gegen die Gandharven Atharvaveda 8, 6, 1—26, (vgl. 12, 1, 50) eingeschlagen. Hier finden wir die Gandharven in einer sehr anrüchigen Gesellschaft. Ein umfassender Bannfluch wird hier nämlich gegen alle bösen Plagegeister geschleudert, die den Weibern nachstellen, sie als priapische, dickhodige Buhlgeister im Schlaf heimsuchen, beschleichen, beriechen, belecken, betasten, umschlingen, beschlafen, sie entkräften, ihnen die Milch aussaugen, die Knäblein in Mädchen verwandeln, Fehlgeburt, Unfruchtbarkeit und Kindertod verursachen. Sie heissen Fleischfresser, nähren sich von rohem Fleich, insbesondere Menschenfleisch und verzehren die Hoden der Knaben. Sie tanzen und tosen in Felle und Häute gehüllt im Walde, umhüpfen aber Abends, denn das Sonnenlicht meiden sie, die Häuser, laut wie Esel schreiend, sie machen am Pfosten Licht und stecken kichernd im Ofen. Die Gestalt des Bruders oder Vaters annehmend oder vermummt oder in scheuss-

[1]) Weber übersetzt vānaspatyeshu durch: „was in diesen Hölzern weilt“ und versteht darunter hölzerne Musikinstrumente oder Wagenteile, aber die obige Übertragung Ludwigs wird vorzuziehen sein, da auch im Kauçikasûtram 77, 7 (Ind. Stud. 5, 394) die in den Bäumen weilenden Gandharven und Apsaras, wenn der Brautzug an grossen Bäumen vorüberkommt, um Gnade gebeten werden und diese auch sonst (oben S. 13) als ihre Wohnörter betrachtet werden. Eine schöne Gandharventochter sitzt auf einem Baum im Vetalapançavinç. Benfey Pantschat. 1, 154. 496.

licher Missgestalt erscheinen sie, zweimäulig, dickschnäuzig, rolläugig, vieräugig. vierfüssig, die Fussspitzen nach hinten, die Fersen nach vorn gerichtet, höckrig und bucklig, hängebäuchig, mit übermässigem Rumpf, dazu schwarzharig (keçava), borstig, struppig (munikeça), kupferfarben und von Bocksgestank. Das wirksamste Mittel gegen sie ist ein gelbes, starkduftendes Kraut, der Baja oder Pinga, oder auch das Kraut Ayaçringī (Bockshorn) mit dem die hinleuchtenden, im Wasser sich spiegelnden Piçācas, worunter nach dem Petersb. Wb. wol Irrlichter zu verstehen sind, und die Rakshasas verscheucht werden (Weber Ind. Stud. 5, 251 ff. 13, 138. 183). Atharvaveda 8, 6, 9 lautet nun: Die unversehens die Kinder töten, die bei den Wöchnerinnen liegen, der Pinga soll die Gandharven, die ihre Frauen bereits haben (die frauenlüsternen. Weber), wie der Wind die Wolke hinwegtreiben (Ludwig 3, 525). Am grimmigsten aber äussert sich Atharvaveda 4, 37 (Z. V. S. 13, 118 ff. Ind. Stud. 13, 136. Ludwig 3, 352): Mit dir, o Kraut Ayaçringī (Bockshorn), mit dem die Atharvas früher die Rakshasas geschlagen, — mit dir scheuchen wir die Apsaras und Gandharven. Bockshorn, jage die Rakshasas fort, verscheuch durch deinen Duft sie all! Zum Fluss sollen die Apsaras gehen, wie weggehaucht zur Wasserfurt, Guggulū, Pīla, Naladī, Aukshagandhi, Pramandanī. Wo die açvatthas, nyagrodhas, die grossen bewipfelten Bäume (s. o.), wo sich die goldnen und silbernen Schaukeln der Asparas finden und ihre Cymbeln und Lauten erklingen, dorthin entweicht, Apsaras, wir haben euch erkannt. Die kräftigste der Pflanzen und der Kräuter kam herbei, die bockshörnige Arātaki, die spitzhörnige, sie durchbohre. Des herantanzenden Gandharven, des Gatten der Apsaras, mit dem Haarbusch (Çikandhin), dessen Hoden zerreisse ich, dessen Rute binde ich fest (schneide ab. Kuhn). Indra's Pfeile stossen aus (Geschosse mit hundert Spitzen, die ehernen, damit durchbohre er. K.) die havisessenden Gandharven, die Eieresser [1]), die Gandharven, die glühenden, die in den Wassern, die Lichtgeizigen, (?) alle Piçācas, zermalme. Einer wie ein Hund, ein andrer wie ein Affe, ein ganz behaartes (sarvakeçaka) Kind anzusehen, wie der Freund (zu

[1]) Vgl. Atharvaveda 6, 138, 2: Indra möge ihm (dem ungetreuen Liebhaber) mit beiden Steinen zermalmen sein Hodenpaar, flucht eine Frau. Weber Ind. Stud. 5, 246. Die Eieresser (avaka) sind gleichbedeutend den Hodenessern (āndād), welche, wenn ihnen ihr Vorhaben gelingt, die

einem schönen Hund, einem schönen Affen, einem rauhen Knaben, lieblichen Anblicks geworden. K.) hängt der Gandharve sich an die Frau. Ihn vertreiben wir von hier durch dies kräftige Gebet. Eure Frauen sind ja die Apsaras, Gandharven, ihr seid ja Gatten, lauft fort, hängt euch nicht an Sterbliche.

Endlich führe ich noch eine freundlichere Stelle an, die den Gandharven und ihren Gattinnen einen lieblichen Geruch zuschreibt, nämlich Atharvaveda 12, 1 (Ludwig 3, 546): Der Duft, o Prithivī (Erde), der aus dir entstanden ist, den mitführen die Wasser und die Pflanzen, der zu Teil geworden den Gandharven und den Apsaras, mit dem mache mich wolriechend.

Die Brahmanas, Ritualbücher, welche die Anwendung der vedischen Texte im Cultus genau bestimmen und den Sinn der heiligen Handlung deuten, benutzen öfter die durch die Texterklärung gebotene Gelegenheit, die in den Veden meistens noch sehr schwachen epischen Keime zu entwickeln oder auch von den Veden verschmähte ältere Züge volkstümlicher Überlieferung (Zeitschr. f. deutsche Philologie 1, 119. M. Müller, Hist. of ancient Sanskr. Liter. S. 40) in ihre Darstellung einzuflechten. Unter diesen sind besonders beliebt allerhand Kämpfe und Streitigkeiten der Götter mit den Asuren, einer zu riesischen Dämonen herabgesetzten Göttergruppe; aber auch mit den Gandharven sehen wir mehrfach die Götter in Händel wegen des Soma's und einer Göttin verwickelt, durch die wir wieder erinnert werden an jenen nur im 8. Rigvedabuche besungenen Kampf Indras mit dem Gandharven um den Göttertrank. Aitar. Br. 1, 27 erzählt: „Soma war König unter den Gandharven, an den dachten die Götter und Rishis, wie möchte wol König Soma zu uns kommen". Die Vāc sprach: „Weiberlustig sind ja die Gandharven, verkauft mich in Frauengestalt". „Nein," sagten die Götter, „wie könnten wir ohne dich sein." Sie sprach: „Verkauft mich nur; wenn ihr mich nötig haben werdet, dann werde ich zu euch zurückkehren". So kauften die Götter den König Soma für die zu einer mahānagni (?) Gewordenen. (Z. V. S. 1, 525. Bei Muir a. O. 5, 263 verkaufen die Götter Vāc als ein nacktes Weib, das sie aber durch Gesang wieder zur Rückkehr

---

Knaben in Mädchen verwandeln. Weber a. O. 5, 260, vgl. Atharvaveda 8, 6, 25: Schütz die Geburt, Pinga! dass nicht den Knaben machen sie zum Weib! Dass nicht die Andād Schaden tun der Frucht. Treib die Kimīdin fort. Vgl. Ludwig 3, 325.

veranlassen). Nach dem Çatapatha Brahmana, einer liturgisch-dogmatischen Exegese der Vajasan. Sanh., 3, 2, 4, 1 ff. verlangten die Götter auf Erden nach dem Soma im Himmel, um mit ihm zu opfern. Gāyatrī holte ihn, wurde aber unterwegs vom Gandharven Viçvāvasu desselben beraubt, der sich mit ihm darauf ins Wasser zurückzog. Nun schickten die Götter die Vāc zu den weiberlustigen Gandharven, die durch die veda sie zum Bleiben bei ihnen zu bewegen suchten. Vāc aber liess sich zu den Göttern locken, die ihr die Leier (vīnā) verschafften und sie durch Sang, Spiel und Tanz erfreuten (Z. V. S. 1, 525. Weber Ind. Stud. 13, 134. Muir a. O. 5, 263). In einer ähnlichen Legende Aitar. Br. 3, 25 verwundet Kriçānu als Somapāla oder Somawächter die Suparnī (= Vāc) und spaltet ihr eine Kralle, die nun ein Dorn (çalyaka) wurde. (Ind. Stud. 1, 224. 2, 213. Kuhn Herabk. S. 147). — Das Verhältniss der Gandharven zu den Apsaras wird vor Allem durch die merkwürdige, schön entfaltete Sage von König Purūravas und der Apsaras Urvaçī aufgeklärt (Çat. Br. 11, 5, 1, 1 ff. 3, 3, 1—17), die im nächsten Band gesondert besprochen werden soll. Hier bemerke ich nur, dass Urvaçī eine Freundin der Gandharven ist, die Gandharven eifersüchtig ihren Gatten Purūravas zur Trennung von Urvaçī treiben, dann aber ihm die Wiedervereinigung mit ihr gestatten und ihm die Unsterblichkeit verleihen. [1]) Die Gandharven leben mit den Apsaras zusammen, wie der Mond mit den Nakshatras oder Sternen, die als göttliche Weiber mit unbeschnittenen Flügeln dargestellt, Çatap. Br. 9, 4, 1, 9, dagegen Çatap. Br. 6, 5, 48 als Lichter der zum Himmel eingehenden Frommen betrachtet werden (Z. D. M. G. 9, 238. Eggeling zu Çatap. Br. 1, 9, 3, 10). Çat. Br. 13, 4, 3, 7. 8 werden die Atharvan mit den Gandharven, die Angiras mit den Apsaras in Verbindung gesetzt (Weber, Ind. Stud. 1, 295). — Vom Verhältniss der Gandharven zu den Erdenweibern sprechen Çatap. Br. 14, 9, 4, 18, wo der Gandharve Viçvāvasu beim ersten Beilager aufgefordert wird, sich zu entfernen, und Çatap. Br. 14, 6, 3, 1. 7, 1. Ait. Br. 5, 29, Çānkhay. Br. 2, 9 und Brihad-Arany.

[1]) Wie Urvaçī zu den Stammmüttern der Monddynastie gehört (S. 29), ist auch die Apsaras Çakuntalā Çat. Br. 13, 6, 13 als Gattin Dushyanta's und Mutter des Königs Bharata im Mah., Bh. mit dieser Dynastie verbunden, sowie auch hier die Urvaçī und die Flussgöttin Sarasvatī. (Lassen Ind. Alt. 1, Anh. CVIII. XXII).

5, 4 und 7. Eine heiliger Weisheit volle Frau oder Jungfrau heisst dort gandharvagrihītā d. h. von einem Gandharven ergriffen, besessen. Der eine der hier in die Weiber eingedrungenen Gandharven heisst Ç. Br. und Brih.-Ar. Sudhanvan Angirasa, der andre Kabandha Atharvana (Z. V. S. 1, 526 ff. Ind. Stud. 1, 217. 5, 245. 10, 118. 13, 134. 408. 15, 36. Weber Ind. Literaturgesch. 121. Kuhn Westfäl. S. 2, 19). Nach Çatap. Br. 13, 3, 1, 1 erzählt der Priester am dritten Tage des Pferdeopfers den schönen Jünglingen, wie die Gandharven Varuna's Volk und beim Opfer gegenwärtig seien und fügt hinzu: „Der Atharvaveda ist der Veda", während er am vierten Tage den jungen schönen Mädchen lehrt, dass die Apsaras das Volk Soma's und ebenfalls gegenwärtig seien, wobei er sagt: „Der Angirasaveda ist der Veda" (M. Müller Hist. of ancient Sanskr. Liter. S. 38). Çatap. Br. 11, 5, 1, 11 erwähnt die goldnen Paläste der Gandharven, im Çānkhy. Br. 6, 10 nimmt die Morgenröte, Tochter Prajāpati's, Apsarasgestalt an (Ind. Stud. 2, 38. 301).

In den Götterreihen der Upanishad nehmen die Gandharven bald die dritte Stelle zwischen Brahma, Prajāpati einerseits und den Devas, Pitris und Menschen andrerseits ein, bald werden sie eine Stufe tiefer zwischen die Devas und Pitris, bald noch tiefer zwischen die Pitris und Menschen, also auf die letzte Stufe göttlicher Wesen, gesetzt und in diesem Falle noch wieder in Deva- und Manushyagandharven d. h. Götter- und Menschengandharven gesondert (Weber Ind. Stud. 1, 90. 2, 224. 230). Im ersten Capitel der Maitrayanā Upan., in welchem die Nichtigkeit der Welt beklagt wird, werden auch die Gandharven zu den vergänglichen Wesen gerechnet, denn es heisst: „Andere, noch Grössere, Gandharva's, Asura's, Rakshasa's, Scharen von Geistern, Piçāca's, Uraga's, Grāha's sehen wir der Zerstörung hingegeben." (Ind. Stud. 1, 274). Aber von bedeutsamerem mythischen Gehalt, als er in diesen hohlen Speculationen steckt, ist die Schilderung in der Kaushītaki Upan. 1, 2, nach welcher der Brahmakundige auf dem Götterweg durch verschiedene Welten zum Thron des Brahma gelangt, der von den Ambāh und Ambāyavah genannten Apsaras und den Ambayāh genannten Nadyas d. h. Flussgöttinnen umgeben ist. Naht er sich der Welt des Brahma, so spricht dieser zu seinen Dienern und den Apsaras: „Empfangt ihn ehrenvoll, denn er hat den Strom Vijarā überschritten. So wird er nicht altern." Da eilen ihm 500

Apsaras entgegen, mit Perlenschnüren, Waschwasser, Wolgerüchen, Gewändern und Juwelen, schmücken ihn und geleiten ihn vor Brahma (Ind. Stud. 1, 397 ff. Weber Ind. Lit. 49).[1] Nrisinha-Taipaniya Upan. 1, 1, 2, 2 nennt den Luftraum von den mit den Gandharven vereinten Apsarasscharen umhegt. (Z. V. S. 1, 520. Ind. Stud. 9, 76). Nach einer der ältesten Upanishad, der Brihad-Arany. 3, 6 (s. o.) liegt die Welt der Gandharven, gandharvaloka, in der Wolkenregion, zwischen Adityaloka und Antarikshaloka d. h. zwischen Sonne und Luft und wird ebenda 3, 4 von den nakshatralokah getrennt gedacht. Gandharvanagaram endlich, die Gandharvenstadt, bezeichnet geradezu die Fata Morgana (Ind. Stud. 1, 40. 89. 2, 206. 225. 13, 463).

Von der brahmanischen Theologie wenden wir uns zu den Hausregeln und Gesetzen hinüber, die uns die volkstümliche Verehrung der Gandharven und ihr Verhältniss zumal zum Geschlechtsleben der Frauen bezeügen. Çānkhāy. Grihyasutra 4, 9 meldet, dass der Brahmanenschüler nach dem Bade die Götter, Rishi, Opfer, Nakshatra, Flüsse, Berge, Felder, Wälder, Bäume, Gandharven und Apsaras, Schlangen, Vögel, Siddha, Sādhya, Vipra, Yaksha, Rakshasa und Gespenster speise (Ind. Stud. 15, 91). Im Grihyasamgraha des Gobhilaputra I 22 b. 23 erhalten die Rakshasa, Asura, Schlangen, Piçāca, Gandharva und Yama ein Opfer (Z. D. M. G. 35, 552). Nach der Waschung der Braut bis zum Haupt wird dem Agni, Soma, Prajāpati, Mitra, Varuna, Indra, der Indrānī, dem Gandharva, Bhaga, Pūshan, Tvashtar, Brihaspati und dem Könige Pratyānīka ein Opfer dargebracht. Çānkh. 1, 11 (Ind. Stud. 15, 25). Zur Zeit der Menstruation fordert der Gatte den Gandharven Viçvāvasu auf sich zu entfernen, abweichend sowol von Rigveda, wie von Atharvaveda und Çatap. Br. (s. o.), und berührt, wenn er die Zeugung vollziehen will, mit dem Spruch: „Du bist des Gandharven Mund“ die Scham seines Weibes. Çānkh. 1, 19 (Ind. Stud. 13, 134. 15, 36). Ein Mädchen, bei dem die Schamhare schon gewachsen, würde Soma (der Mond) geschlechtlich geniessen, eine, bei der schon Brüste entwickelt sind, die Gandharven, eine, die schon

[1]) Einen noch sinnlicheren Ausdruck hat die Verheissung für die Frommen im Mahābhāshya, einem wahrscheinlich noch vor Christus verfassten Werke gefunden, denn das Beilager mit den Apsaras wird hier als Opferlohn im Himmel versprochen (Ind. Stud. 13, 474) vgl. u. S. 28.

menstruiert hat, Agni. Grihyas. Gobhilaputra (II) 19. Im Yājnavalkya I 71 tauchen diese drei Gottheiten in der obigen Reihenfolge im Verhältniss zur Braut wieder auf, aber dieses wird hier als ein wünschenswertes angesehen; „denn Soma gab den Frauen Glanz, ein Gandharva gab ihnen eine schöne Stimme, Agni allgemeine Reinheit“ (Z. D. M. G. 35, 572). Auf diese Vorstellungen bezieht sich auch Pantschatantra str. 210 ff.: Man sagt ja: Von Göttern, Soma, Gandharven, dem Agni werden Frauen zuerst geliebt, von Menschen dann später, darum sind sie von Sünde frei. Str. 213: Sowie die Zeichen (der Mannbarkeit) eintreten, liebt Soma auch die Maid, im Busen wohnen die Gandharven und Agni im Monatsfluss (vgl. Benfey Pantsch. 2. S. 498).

Unter den zahlreichen altindischen Rechtsbüchern nimmt Vasishtha's Gesetzbuch, das nach Jolly (Z. D. M. G. 31, 134) noch der vedischen Litteraturperiode einzureihen ist, wegen seines Alters einen besonders hohen Rang ein. Statt der späteren acht Formen der Eheschliessung kennt es, wie auch Apastamba, nur deren sechs und zwar die brahmanische, die der Götter, der Rishi, der Gandharven, der Kshatriya und der Menschen, unter denen die vierte erklärt wird durch den Satz: „Heiratet ein Liebender eine Liebende aus gleichem Stande, so ist es die Ehe der Gandharven (Z. D. M. G. 31, 132). Dagegen führen die späteren Gesetzbücher und schon das nach Jolly sich an die vedische Litteratur unmittelbar anschliessende Dharmasutra Baudhayana's I 8, wie auch Manu's Gesetzbuch III 27—38[1]) 8 Eheformen an und zwar so, dass an der vierten Stelle die Prajāpatiehe eingeschoben und die Kshatriya- und Menschenehe durch die Asura-, Paiçāca- und Rakshasaehe ersetzt werden. Die Gandharvaehe nimmt nun also die fünfte Stufe ein, wird aber, wie früher, charakterisiert als die Ehe, die nach gegenseitiger Übereinstimmung der Liebenden (ohne elterlichen Consens) geschlossen wird. Sie ist dem Vaiçya und Çudra erlaubt, „nach Einigen“, wie schon Baudhayana angibt, allen Kasten, woraus Jolly auf eine weitere Verbreitung der Gandharvaeheform schliesst, als er sie früher annahm (Z. D. M. G. 31, 131).[2]) Nach Grih-

[1]) Vgl. die acht Eheformen und ihre Reihenfolge in Açvalāy. 1, 6. Manu und Yājnavalkya 1, 58—61 in den Ind. Stud. 5, 283 ff.

[2]) Die freie, allein durch den Willen der Liebenden geschlossene Ehe heisst auch im Pantschat. ein paarmal Gandharvenehe (Benfey 1, 52. 2, 186). In der wunderlichen Lehre Nampi's über die inneren Gegen-

yasamgr. Gobhilap. (II) 37 geht bei der Gandharva-, Asura-, Paiçâca und Rakshasaehe der Opferschrotceremonie das Herumführen der Braut (parinaya) voran, das bei den andern vier Ehen derselben folgt (Z. D. M. G. 35, 576).

In der religiösen und theologischen Litteratur nehmen also die Gandharven die verschiedensten Rangstufen der Götter- und Geisterwelt ein, als himmlische, erhabene, strahlende, angebetete Götter erscheinen sie und wieder als gefürchtete und verfluchte lüsterne, rauhharige, tierartige Unholde. Das indische Epos weist ihnen, wie den ihnen eng verbundenen Apsaras, eine mittlere Stellung an, entsprechend den Worten des Yuddha Kanda (Muir 4, 151): Es gibt drei Welten, die der Götter, der Gandharven und der Dānavas (Dämonen). Als die Götter und Asuras das Milchmeer zweitausend Jahr gebuttert haben, um das Amrita zu gewinnen, erhebt sich aus dem Meer der erste heilkundige Mann (Dhanvantari) mit Stab und Krug, darauf die Apsaras, die weder Deva noch Dānava für sich wählen, weshalb sie Gemeingut werden. Ramay. I 45, 15 ff. ed. Schlegel (Kuhn Herabk. S. 248 vergl. Vishnupurâna a. O. S. 249). Die Gandharven und Apsaras sind im Epos niedere Gottheiten, deren Hauptbestimmung es ist die höheren zu bedienen. Im Ramay. 1, 14, 1 ff. (Muir 4, 140) begeben sich die Götter zum Opfer mit den Gandharven, Siddha (Untergöttern, die als Muster des Lebenswandels gelten) und Muni (Büssern). Hier wie an einer andern Stelle dieses Gedichts (Muir 4, 390) gilt es den Helden für höchste Göttergunst, durch Götter, Gandharva, Yaksha[1]), Rakshasa, Danava und Pannaga nicht vernichtet werden zu können. Ramay. 3, 30, 20 ff. (Muir 4, 382) versammeln sich die Götter mit den Rishi (heiligen Sängern), Gandharva und Siddha. Das Götterpaar Nara und Narayana, das bestimmt ist die Asuren zu töten, wird von den Göttern und Gandharven angebetet. Mbh. Udy. P. v. 1920 (Muir 4, 197). Weder Götter, noch Asuren, noch Gandharven,

stände, einer tamulischen Schrift, wird die Ehe in eine heimliche und keusche geteilt und die erste Cap. 1, 27 ff. 2. 1 eine natürliche Verbindung voll herzerfüllender Lust genannt, die die wahrheitsmelodischen Lautenschläger, die himmlischen Gandharba, lieben und die den Haupt-, wie den niederen Kasten zusteht (Z. D. M. G. 11, 373. 379).

[1]) Die Yaksha sind nach Weber Ind. Stud. 2, 185 entstellt aus Raksha d. i. Hüter, nämlich der Schätze des Kuvera im Himavat. Sie galten für böse Geister und wurden hauptsächlich vom Volk verehrt.

noch Pannagas, die auf den zornigen Bogenführer (Mahadeva d. i. Çiva-Rudra) blicken, können Ruhe geniessen (Muir 4, 168). Die Apsaras heissen auch wohl Devakanyās (Göttermädchen), seltener Devastriyas (Götterfrauen). Mbh. 1, 130, 6. 12, 342, 33. Z. D. M. G. 33, 633.

Mit den Apsaras bedienen die Gandharven verschiedene Einzelgötter, vor allen Indra's. In das alte Indragefolge der Sturmgeister, der Maruts, haben sich im Epos allerlei andere verwante und unverwante Geister gedrängt, die Yaksha, Vidyādhara, Siddha und Sādhya, und so auch die Gandharven und die Apsaras, jene meist musicierend, diese tanzend, beide des Gottes Taten durch Lieder feiernd. Auf diese Weise erheitern sie ihn, wenn der Götterkönig in seinem Palast auf dem Thron sitzt auf dem Berge Meru oder Mandala oder in seinem Lusthain Nandana wandelt, und sie umtanzen, umschweben ihn, folgen ihm auf leuchtendem Wagen (vimâna, Mbh. 3, 166, 4), wenn er auf seinem donnernden, wolkenumhüllten, blitzumzuckten Wagen dahin saust. In Mbh. 2, 1751 reichen ihm die Apsaras den Trank (s. die Stellen im Mbh. bei Ad. Holtzmann Z. D. M. G. 32, 297 ff. 33, 633 Muir 4, 227). Amarāvati, der 8 Vasu Lust, den reinen Göttern geeignet, mit leuchtender Apsarasgärtenlust ausgestattet, wird Indra's Palast genannt. Ieimini Bhārata cap. 2, 11 (Z. D. M. G. 25, 30). Die Apsaras heissen geradezu Indrakanyās, Indras Mädchen. (Mbh. 13, 107, 21), und mit der Apsaras Rambhā scheint Indra sogar in ein Liebesverhältniss verwickelt. (Mbh. 19, 11250. Z. D. M. G. 33, 634, Z. D. M. G. 33, 633) und Indra bekam tausend Augen (wie Çiva vier Köpfe), um die schöne, alle Götter rechts umwandelnde Apsaras Tilottama genau sehen zu können. (Mbh. Z. D. M. G. 32, 295. 33, 638). Indra sendet die Apsaras und die Gandharven häufig auf die Erde hinab, jene um die heiligen Büsser, die durch ihre Heiligkeit seine Macht bedrohen, zur Sinnlichkeit zu verführen. So wird z. B. die Apsaras Menakā, begleitet vom Liebesgott Manmatha und Vāyu, der mit ihrem Kleide spielen soll, von Indra zum Viçvāmitra geschickt, der sie zu sich ruft, wie er sie nach ihrem mondfarbigen Gewande haschend vor seiner Hütte sieht, und mit ihr die berühmte Çakuntalā zeugt, nach deren Geburt die Mutter rasch zu Indra's Himmel zurückkehrt. Mbh. 1, 71, 20. Jedoch abermals von der durch Indra gesendeten Apsaras Rambhā versucht, verwandelt Viçvāmitra diese durch seinen zornigen Fluch in einen Stein. Ramay. 1, 535 (Z. D. M.

G. 33, 636. Z. f. deutsche Myth. 3, 219, Lassen I. A. 1, 724). Fünf andere verführungslustige Apsaras werden im Mbh. in Alligatoren durch Büsserfluch verwandelt und von Arjuna nach 100 Jahren erlöst, andere in einen Fisch oder in eine Gazelle (Z. D. M. G. 33, 638 ff. 34, 590). Jenen fünf gelingt im Ramay. die Verführung des Büssers, sie werden seine Frauen, mit denen er sich in einem unsichtbaren Hause in einem Teich (Pançāpsaras) belustigt, woher man ihre Gesänge hören konnte (Lassen Ind. A. 1, 564). In Mbh. Vana P. v. 15960 ff. (Muir 4, 412) heisst eine solche von den Göttern hinab gesante Apsaras, nämlich Dundubhi, eine Gandharvin, Gandharvī, mit welchem Ausdruck auch im Ramay. Devavati und Narmada bezeichnet werden (Muir 4, 412, 415). Auch die Gandharven erhalten von Indra Aufträge für die Erde. So sendet er den Gandharvenkönig Citrasena aus, den König Duryodhana, der in den Wald Draitavana eindringen will, zu fangen. Die im Kampf mit diesem gefallenen Gandharven belebt Indra durch einen himmlischen Amritaregen. Mbh. 3, 236 ff. (Lassen I. A. 1, 682. Z. V. S. 1, 530. Z. D. G. M. 32, 300. 33, 635). [1]) In innigster Beziehung steht Indra zu Nārada, der Mbh. I, 7011 mit Viçvāvasu und Parvata zu den besten Gandharven gerechnet wird, ein stets auf der Wanderung begriffener Bote Indra's, der diesem alles, was auf Erden Merkwürdiges vorgeht, berichten muss. Mbh. 3, 2116. 12, 13768. 3, 770. Sein Freund heisst Parvata. Mbh. 3, 2116. (Weber Ind. Stud. 1, 204. Z. D. M. G. 32, 316).

Ebenso häufig wie in Indra's Gefolge, erscheinen im Mbh. die Gandharven und Apsaras in dem Kuvera's, des Schatzgottes, in welchem übrigens die Yaksha und Guhyaka ursprünglicher sind, wie an Indra's Hofe die Maruts. In Kuvera's Lustwald Caitraratha,[2]) der sogar seinen Namen einem Gandharvenkönig Citraratha (S. 30. 31) verdankt, auf seinen Spielplätzen (ākrīda), auf dem Himavat und auf dem Kailāsa und Gandhamādana singen und tanzen die

---

[1]) Mārkandeya-Purāna 8, 239 lässt Indra ebenfalls einen Amritaregen auf einen Holzstoss fallen und rettet dadurch Hariscandra's Söhnchen vom Tod. (Z. D. M. G. 13, 130).

[2]) Dieser Wald wird bald an den Gandhamādana, bald an die Ganga verlegt. Es befand sich der hochheilige Wallfahrtsort des Soma darin, ein grosses Opfer brachte Krishna in demselben dar und Yayati, Urenkel des Pururavas, wohnte daselbst mit der Apsaras Viçvaçī (Muir, 4, 193. Lassen I. A. 1. Anh. S. XVIII).

Gandharven und Apsaras um ihn und umschweben seinen Wagen und ihrer fünf heissen sogar Mbh. 3, 231, 26 die Geliebten des Kuvera (Holtzmann, Z. D. M. G. 33, 634, 640).

Ja die Gandharven bedienen singend und tanzend auch Varuna, Brahman und den Todesgott im Mbh. und endlich auch die Volksgötter Çiva mit seiner Gattin Uma oder Parvati und seinem Sohn Skanda sowie Vishnu mit seiner Mutter Aditi, die später die brahmanischen Götter verdrängen und von sich abhängig machen. Çiva heisst sogar apsaroganasevita d. h. der von den Apsarasscharen verehrte Mbh. 13, 17, 117 (Muir 4, 227. Z. D. M. G. 33, 634).

Auch in der Anweisung der Wohnsitze zeigt sich die vermittelnde Richtung des Epos. Die Gandharven und Apsaras treffen wir bald im Himmel und in himmlischen Götterwohnungen, bald sind diese und so auch die Aufenthaltsörter der Gandharven, gemäss der Neigung des Epos, auf die Erde, aber auf ferne, entlegene, gleichsam noch über der Erde erhabene Berggipfel verpflanzt, bald finden wir sie in den Wäldern und auf den Flüssen und Seen des Landes. So heissen die Gandharven wol noch Himmelsbewohner (divaukasas) und fliegen nach einer Niederlage in die Luft empor Mbh. Vanap. 14 877 ff. (Z. V. S. 1, 530). Auch die Apsaras des Mbh. wohnen im Himmel und empfangen hier singend und tanzend die gefallenen Krieger und tapferen Jäger und eilen ihnen mit dem Ruf entgegen: Sei du mein Gatte! (Muir 4, 235. Weber I. St. 1, 398. Z. D. M. G. 33, 642). [1]) Auch kehren sie nach Lösung eines Fluches oder nach der Geburt eines Kindes in den Himmel zurück (s. o.) Als Lieblingsörter der Apsaras werden Mbh. 5, 11, 13 hauptsächlich die Berge Kailāsa, Himavat (beide im nördl. Himalayah), Mandara, Çveta, Sahya, ? Mahendra (Ostghats), Malaya (Westghats) genannt, von denen übrigens wol nur der Mandara und Çveta mythisch sind, nicht auch, wie Holtzmann Z. D. M. G. 33, 640 meint, der Kailāsa. Zum Gebirge Himavat gehören die Berge Munjavat, ein Hauptsitz der Apsaras, und der Gandhamādana mit dem Lotusteich und dem Walde Saugandhika, einem Besitztum des Kuvera, Z. D. M. G. 33, 641. Dazu kommt der Berg Meru (S. 24)

---

[1]) Noch in einer Liedersammlung des 14. Jahrh. heisst es: Jetzt (in der Schlacht) gilt es, dem Gebieter die Schuld für den Unterhalt abzutragen, den grossen Einsatz zur Gewinnung von Ruhm zu machen oder eine Apsaras als Gattin zu freien. Z. D. M. G. 27, 92 vgl. oben S. 21.



Der Gandhamādana, der mit Düften erfreuende, der wie der See Saughandika, der Wolriechende, durch Namen und Eigenschaft insbesondere für die durch ihren Wolgeruch ausgezeichneten Gandharven ein geeigneter Aufenthalt ist, bildet einen nördlich an den Himalayah stossenden Gebirgsstock, welcher Gewässer in die drei Riesenströme Indiens, Indus, Ganges und Brahmaputra, sendet. Zwischen diesem und dem sagenreichen Kailāsa breitet sich der heilige Mānasa-See aus. Dies Hochland des äussersten Nordens, das von geweihten Flüssen durchrauscht, von den Schneegipfeln kräuter-, gold- und edelsteinreicher Gebirge umschlossen, hoch über die anderen Länder, wie in eine andere, reinere Welt erhoben ist, wurde von Pilgern stark besucht und war mit vielen Einsiedeleien besetzt. Denn es galt in der epischen Zeit ganz vorzugsweise für den Sitz und Spielplatz der Götter, Gandharven und Apsaras, der gedrängt voll von Götterwagen und von Gesängen durchtönt war (Lassen a. O.1, 731. 773. 841 ff. Anh. S. XXXIX). Hierhin strebten auch die Helden. So ging Arjuna nach dem höchsten Himalayah, um von Çiva die göttlichen Waffen zu erhalten, und wurde von Indra auf dem Berge Gandhamādana besucht, und zu gleichem Zwecke begab sich Rama nach dem Gandhamādana. (Mbh. III. 13 v. 1526 ff. 116 v. 11 017 ff. Lassen 1, 716. 78. 1. Z. D. M. G. 32, 324). Auf diesem Berge fand sich Hanumant, der Sohn des Windes, mit dem Pandaver Bhīma, der ebenfalls ein Sohn des Windes genannt, im Mbh. zusammen (Gubernatis die Tiere i. d. indogerm. Mythol., übers. von Hartmann S. 59) und im Ramay. VI. 82. 83 eilte er nach dem, von den auf seine Heilkräuter und Heilwasser eifersüchtigen Gandharven bewachten Berge Oshadhi (d. i. Kraut) oder damit synonym gebrauchten Gandhamādana, um die Pflanzen zu finden, welche die Seelen halbtoter Helden zu beleben vermochten (Gubernatis a. O. S. 39 ff. 283). Auch ist nach Mbh. 5, 63 v. 2469 ff. auf einem dem Gandhamādana gegenüberliegenden Berge der süsse Honig der ākshika (Morinda tinctoria) zu holen, welcher Jugend, neue Sehkraft und Unsterblichkeit verlieh und dem Gotte Kuvera sehr lieb war, und wer nach dem von den Gandharven und Siddha verehrten Ursprung des Indus wallfahrtete und dort fünf Nächte wohnte, der gewann viel Gold. Mbh. 3, 84 v. 8024, wie denn auch im Handel der Honig, die Heilkräuter und das Gold dieser nördlichen Gebirge wichtige Artikel waren (Lassen Ind. A. 1, 853.

567. 2, 567 ff). Von dem schönbelaubten Himavat holte man für die Kranken den heilkräftigen Kushtha Ath. 5, 19, 39, 1 (Ind. Stud. 9, 421).

Viel bedeutsamer aber ist, dass in der epischen Dichtung das Wesen der Gandharven und Apsaras zwischen dem hochgöttlichen und dem niedrig koboldartigen Charakter, den die verschiedenen Vedas ihnen zuschreiben, die Mitte hält, doch brechen aus der Schilderung manchmal noch die alten volkstümlichen Dämoneneigenschaften deutlich hervor. Die Gandharven und Apsaras sind im Mbh. nach ihrer Herkunft Brüder und Schwestern, denn ihre gemeinsamen Eltern sind Kaçyapa, Sohn des Marīci, und zwei Töchter des Daksha, nämlich Prādhā und Kapilā, Mbh. 1, 65, 45, im Harivamça noch eine dritte, Munī. [1]) Die anderen gelegentlichen Abstammungsangaben des Mbh. haben wenig Wert, nur ist von Bedeutung, dass 3, 230, 39 die Mutter der Apsaras, ohne Angabe eines Namens, unter den weiblichen Unholden, welche neugeborene Kinder rauben, angeführt wird. (Z. D. M. G. 33, 633. 644). Von den Gandharven werden als die besten bezeichnet (S. 25) Viçvāvasu, Nārada und Parvata, bedeutsamer treten auch noch hervor Citrasena, Citraratha, Citrāngada, Tumburu und Urnāyu. Ad. Holtzmann (Z. D. M. G. 33, 632) führt 102 Apsarasennamen aus dem Mbh. an, von denen einige nur weibliche Formen von Gandharvennamen, wie Citrāngadā und Citrasenā, oder ähnlicher Bildung sind, wie Surathā. Mehrere Namen, wie Cārunetra und Sulocanā schönaugig, Sukeçī und Keçinī lockig, Sugrīvī schönnackig, Subāhu Schönarm, Surūpā schöngestaltig bezeichnen ihre Schönheit. Eigenartiger und älter scheinen Ambikā, Arunapriyā, Arunā, Arūpā, Asurā, Urvaçī, Budbudā, Marīci, Vidyutā, Sugandhā, Somā, Hāsinī. Bemerkenswert wird auch eine der verschiedenen Scharen (ganā) der Apsaras Vidyutprabhā, blitzleuchtend, genannt. Die bedeutendsten Apsaras sind Urvaçī, Purvacitti, Sahajanyā, Menakā, Viçvācī, Ghritācī, Adrikā und Rambhā (Z. D. M. G. 33, 632 ff). Den innigsten Verkehr haben die Apsaras mit ihren Brüdern, den Gandharven, deren Spiel-,

---

[1]) Einige Purānas, wie z. B. das Padma Pur., nennen die Gandharven auch Söhne Kaçyapa's und der Vāc (Lassen Ind. A. 1, 773). Insbesondere heissen Parvata und Nārada Kāçyapau und treten in den Brahmanas als Rishi und Priester auf (Weber Ind. Stud. 1, 204). Auch Indra gilt im Mbh. immer als ein Sohn des Kaçyapa und der Aditi (Z. D. M. G. 32, 301).

Tanz- und Sanggenossinnen, aber auch deren Geliebte sie oft sind. Den in den Wald Draitavana eindringenden König Duryodhana warnt Mbh. 3, 240, 22 ein Gandharve: „Unser König (Citrasena) ist hieher gekommen, um an den Teichen des Waldes mit den Apsaras zu spielen“ (Z. D. M. G. 33, 635). Im Caitrarathawald (S. 25) wird der Gandharvenkönig Citraratha, von Arjuna Mbh. I 6442 ff., von der Renuka an einer andern Stelle des Mbh. überrascht, wie er lotusbekränzt sich im Wasser der Ganga mit Apsaras belustigt. (Lassen I. A. 1, 665 ff. 717. Z. V S. 1, 531). Regelmässig werden im Mbh. schöne Flüsse bezeichnet als „von Apsaras und Gandharven besucht“. Denn die Apsaras spielen gern an ihren Ufern oder baden in ihrem Gewässer, besonders dem der Ganga (Z. D. M. G. 33, 641) Mbh. 5, 117, 16 wird die Ehe des Gandharven Urnāyu mit Menakā und die des Tumburu mit Rambhā glücklich gepriesen, auch ist der Gandharvenkönig Viçvāvasu von jener Menakā Vater der Pramadvāra 1, 8, 6 (Z. D. M. G. 33, 635), die ähnlich der Eurydike nach ihrem Tode der Unterwelt wieder entrissen wird, nachdem ihr dem Orpheus vergleichbarer Geliebter Ruru die Hälfte seines Lebens für das der Geliebten dahingegeben (Z. V. S. 4, 120). Das Liebesbündniss der Apsaras mit den Gandharven oder anderen göttlichen Wesen gilt aber im Allgemeinen für ein sehr lockeres. So raubt Ravana die Rambhā, obgleich sie an einen Sohn Kuvera's verheiratet ist, mit der Entschuldigung: „die Apsaras sind nur Buhlerinnen ohne Männer.“ Ramay. Utt. K. 31 (Muir 4, 394) und Mbh. 3, 46, 42 sagt Urvaçī dem Arjuna, der ihren Anträgen als denen einer Stammmutter seines Geschlechts ausweicht: „Das kümmert mich nicht, wir Apsaras sind frei in der Liebe“ (Z. D. M. G. 33, 640). Die nahe Wesensverwantschaft zeigen die Gandharven und Apsaras darin, dass sie beide gern mit Sterblichen buhlen und eifersüchtig auf ihre Liebe sind. So gibt die Königstochter Draupadī, die Gattin der fünf Pandaverbrüder, an, ihr Versucher sei von fünf Gandharven erschlagen, weil sie deren Frau sei. Mbh. 4, 664 ff (Z. V. S. 1, 725. Lassen I. A. 1, 685). [1]) Die Apsaras andrerseits sind die Stammmütter des Mondgeschlechts, dem Purūravas angehört (S. 19), auch brahmanische Familien rühmten sich gern der Abkunft von

[1]) In Malabar wird zu Ehren des Dharma, seiner Brüder und ihres Weibes Draupadi ein Fest gefeiert, bei welchem die Vishnupriester mit blossen Füssen durchs Feuer gehen. Mannhardt W. F. K. 2, 307.

katâksha und ihrem Lachen. Sie haben gedankenschellen Gang und die Fähigkeit überall zu wandeln. Sie erhöhen ihre Fröhlichkeit durch ein Getränk aus Zuckerrohrsaft sīdhu. Auch sie sind ausser dem Tanz in anderen Künsten, wie der Musik, erfahren und fahren auf hellleuchtenden Wagen dahin (A. Holtzmann Z. D. M. G. 33, 631 ff.). Sie verwandeln sich auch in einen Papagei oder eine Hirtin, daher heisst eine Kāmarūpini Hariv. 10002 d. h. die nach Belieben Gestalten annimmt und Arūpā Mbh. 1, 65, 46 (Z. D. M. G. 33, 639. 644). In späterer Zeit haben auch sie, wie die Gandharven ein Oberhaupt, nämlich den Liebesgott Kāma oder Kāmadeva 19, 12499 (Z. D. M. G. 33, 633).

Von einem Kultus der Apsaras findet sich nach A. Holtzmann im Mbh. keine Spur, doch werden einige ihnen geweihte Wallfahrtsorte erwähnt, so die fünf Apsaras geweihten fünf Teiche Nārītīrtha und das tīrtha der Urvaçī (Z. D. M. G. 33, 343. 34, 590. Lassen I. A. 1, 564).

Eine der ältesten buddhistischen Schriften, das Dhammapadam v. 105, sagt: Nicht ein Gott, nicht ein Gandhabba (d. i. Gandharva), nicht Māra (d. i. der Versucher) mit Brahman vereint, kann je den Sieg eines Mannes, der sich selbst bezähmt, zur Niederlage machen. v. 420: Wessen Wege nicht erkennen die Götter, Menschen, Gandhabba, wer gebrechenfrei, würdig ist — 'nen Solchen nenn' ich Brāhmana (Z. D. M. G. 14, 47. 85). Andere ältere buddhistische Werke nennen unter den Halbgöttern des Brahmanentums auch die Gandharvas und Kinnaras. Im dritten Jahrh. v. Chr., als der Buddhismus siegreich in die nordwestlichen Gebirgsländer Indiens vordrang, wurden hier die Schlangengottheiten, wie die übrigen Halbgötter des Himavat, die Gandharvas, Yakshas und die missgestalten Kumbhāndas [1]) bekehrt d. h. deren Verehrer (Lassen Ind. Altert. 1, 736. 2, 235 vgl. 2, 454). Die buddhistische Tradition bezeichnet einen der Hauptverbreiter des Buddhismus, den Pancaçikha, als Gandharva d. h. Halbgott (Weber Ind. Litteraturgesch. 248). Auf die Dauer hat, wie es scheint, die neue Religion sich dieser, wie so vieler anderer Gestalten der alten Religion nicht erwehren

[1]) Die in den buddhistischen Sūtra so häufig genannten Yakshas, Garudas, Kinnaras, Kumbhāndas sind in den Brahmanas noch unbekannt. Die Kumbhāndas sind Zwerge mit Hoden so gross wie Kübel? (Weber Ind. Litteraturgesch. 263).



können. Das buddhistische Sūryodgamana sutra c. 2 zählt zu den lebenden Wesen ausser den Menschen, Devas, Brahmas auch die Gandharven und andere Dämonen (Ind. Stud 3, 125). Aus uralter Zeit aber klingt in die des Buddhismus eine Nachricht herüber, die uns der grosse Grammatiker Panini aufbewahrt hat, in dem Citat: „Die Gandharven melkten die Apsaras" (Z. V. S. 1, 529). Endlich belehrt uns noch über die Gandharven eins der wichtigsten historischen Denkmäler Indiens, nämlich die berühmte Açokasäule in Allahabad, welche unter der älteren Inschrift König Açoka's eine andere jüngere, des um 200 n. Chr. regierenden Königs Samudragupta enthält, die zu den Tugenden desselben in Zeile 24 auch die rechnet, dass er die Lehrer des Götterkönigs Indra in der Gāndharva (d. i. Musik), Nārada und Tumburu (oben S. 28. 30) durch seine Überlegenheit beschämt habe, wie er denn auch auf einer seiner Münzen als Harfen- oder vielmehr Vīnāspieler dargestellt ist (Lassen Ind. Altert. 2, 939. 958). [1])

Die reiche Erzählungs- und Märchenlitteratur der Inder hat sich der Gandharven und Apsaras vielfach bedient, so z. B. das Pantschatantra, das aus einem weiten Kreise verschiedenartigster Überlieferungen, nicht nur buddhistischer und griechischer, sondern auch vedischer und epischer seine Nahrung zieht. Es kennt III, 6 einen König Citraratha, der zwar nicht namentlich als Gandharve bezeichnet wird, aber offenbar mit dem Gandharvenkönig Citraratha im Mbh. (oben S. 30. 31) identisch ist. Denn auch er besitzt ein von Kriegern wol behütetes Gewässer, hier Padmasaras d. i. Lotussee genannt. Statt der Apsaras schwimmen viele goldne Schwäne darin, die alle sechs Monate ihren Schweif als Abgabe fallen lassen, bis ein grosser Vogel, Sauvarna (der goldne), dem sie den See streitig machen, sie beim Könige anschuldigt. Dieser schickt denn auch Leute mit Knütteln gegen sie, um sie zu töten, aber auf Rat eines alten Schwans entziehen sie sich ihrem Verderben durch die Flucht (Benfey 2, 245).

Im Sinhāsana dvātrinçikā lässt Indra einen Streit im Himmel zwischen den beiden Apsaras Urvaçī und Rambhā durch Vikramārka schlichten, der sich für Urvaçī entscheidet und dafür von

[1]) Als Schüler des Kalāpin, Verfassers einer vedischen Schrift, werden die Taumburavinah und Aulapinah angeführt, jene, wie es scheint, nach dem Gandharven Tumburu, diese nach der Apsaras Ulūpī genannt, die Mbh. I 7793 an der Ganga wohnte und Arjuna's Gemahlin war. (Ind. Stud. 1, 150. 13, 441).

Indra dessen herrlichen, mit 32 goldnen Statuen gezierten Thron erhält (Benfey Pantsch. 1, 123. Ind. Stud. 15, 217). Ebenda vernimmt ein König eine unsichtbare Stimme am Fluss und fragt: „Bist du ein Gott, ein Gandharve, ein Kimnara oder ein Mensch?“ Es war ein Gandharve, der Türsteher Indra's, von diesem wegen seines Gelüstes nach fremden Weibern in einen Esel (gardabha) verwandelt, der des Königs Tochter verlangt und auch bekommt, nachdem er ihm in einer Nacht die Stadt mit Kupfermauern umgeben und einen Palast gebaut hat. Nach der Vermählung nimmt er eine himmlische Gestalt an und wohnt mit seiner Frau auf dem Meru oder Mānasasarovara oder in der Stadt der Yaksha und Kimnara. Als aber seine Schwiegermutter während eines Besuchs sein Eselsfell ins Feuer wirft, sagt er zu seiner Gattin: „Holde, nun gehe ich in den Himmel zurück, mein Fluch ist zu Ende“. Darauf antwortet sie: „Wäre ich nicht schwanger von dir, so gienge ich mit dir“. Damit fuhr er gen Himmel. Das Kind aber, Vikramāditya, erhielt trotz der Bedrohung seines Lebens durch den Grossvater und trotz seiner Aussetzung das Reich desselben (Ind. Stud. 15, 252 ff.). [1])

Im Vīracaritra 6, einem epischen Gedichte des Ananta, das zwischen 1000 und 1400 n. Chr. verfasst sein wird, gibt sich Çīrshaya, ein rumpflos geborenes Wesen, für einen Lehrer der Gandharven aus und hebt dessen zum Zeugniss einen entzückenden Gesang an (Ind. Stud. 14, 106). Ebenda 13 wird eine Apsaras aus ihrer Verwandlung in ein Holzbild von einem Brahmanen erlöst und fährt mit ihm auf einem Zauberwagen in Indra's Himmel. Dem Sohn des Brahmanen führt sie dann aus dem Himmel eine Braut zu (Ind. Stud. 14, 120. vgl. 145. 402).

aa) Zeugnisse der indischen Kunst.

Den litteraischen Zeugnissen müsste sich ein Überblick über die bildlichen Gandharvendarstellungen anschliessen, aber ich muss bei mangelnden Kenntnissen und Hilfsmitteln darauf verzichten. Ich kann nur auf eine Bemerkung Max Müllers Urspr. d. Relig. S. 131 verweisen, nach welcher die Gandharven

[1]) Varianten bei Benfey Pantsch. 1, 260, wo der Gandharva, der verdammt ist, Tags als Esel, Nachts als Mensch auf Erden zu weilen, bis er wieder in seinem göttlichen Leibe zum Himmel emporfliegt, sogar ein Sohn Indra's heisst. Vgl. die Legende bei Lassen Ind. Altert. 2, 802 und die Geschichte von Ardschi Boschi (de Gubernatis Die Tiere, 1, 104).

mit den Apsaras, Kinnaras und Schlangen die ältesten Motive zur Ornamentirung öffentlicher Gebäude bilden, und ausserdem auf die zwei Abbildungen in Lübkes Denkm. d. Kunst[4] 11. Tafel 2 und 9. Beide darin wiedergegebene Reliefs, das eine von Elephanta, das andere von Mahamalaipur, stellen Çiva und seine Gattin Parvati nebst ihrem Sohne Kärttikeya (oder Skanda) dar. Neben, hinter und über ihnen knien, stehen und schweben auf dem reicheren Relief von Elephanta, das wahrscheinlich den jubelnden Empfang des im Gangaschilf aufgefundenen Götterkindes auf dem Kailasa (Z. D. M. G. 27, 193 ff.) darstellt, männliche und weibliche Gestalten, teils anbetend, teils in Wolken tanzend und musicierend. Auf dem Relief von Mahamalaipur sind hinter den sitzenden drei Gottheiten zwei dienstbare, wie es scheint anbetende Wesen angebracht, die auch auf Gandharven gedeutet werden können. Von einer bestimmteren Charakteristik ist keine Spur vorhanden.

b) Zeugnisse der iranischen Litteratur.

Die iranische Litteratur gewährt uns nur zwei, aber höchst kostbare Zeugnisse über den dem indischen Gandharva entsprechenden Gandrawa oder Gandharawa, das eine im Jescht der Ardvīcūra 10. Kereçāçpa richtet an Ardvīçūra den Wunsch: gib mir, o herrliche, segnende Ardvīçūra, unbefleckte, dass ich überwinde den Gandhrawa Zairipāçna (mit goldnen Klauen oder Zehen), der besetzt hält die Ufer (Enden) des Sees Voura Kascha (mit vielen Buchten oder Gestaden) (Z. V. S. 1, 541). Die Pārsi bezeichnen die Fata Morgana als Gandharvenstadt nach Sachau Journ. R. As. Soc. 1869. 4, 251. 257 (Weber Ind. Stud. 13, 136):

c) Zeugnisse der griechischen Litteratur.

Wir wenden uns nun den Quellen unserer Kentaurenkunde in der griechischen Litteratur zu. Aus dem homerischen Dichtungsgebiet sind folgende Zeugnisse zu entnehmen: In der Ilias 1, 262 ff. rühmt Nestor als die stärksten Menschen der Vorzeit Pirithoos, Dryas, Kaeneus, Exadios und den gottähnlichen Polyphemos und fährt V. 267 fort:

> *Κάρτιστοι μὲν ἔσαν καὶ καρτίστοις ἐμάχοντο,*
> *φηρσὶν ὀρεσκῴοισι, καὶ ἐκπάγλως ἀπόλεσσαν.*

Der Schiffskatalog Il. 2, 740 ff. erwähnt als einen Führer einen Sohn des Zeussohnes Pirithoos, Polypoites

τὸν ῥ' ὑπὸ Πειριθόῳ τέκετο κλυτὸς Ἱπποδάμεια
ἤματι τῷ ὅτε φῆρας ἐτίσατο λαχνήεντας,
τοὺς δ' ἐκ Πηλίου ὦσε καὶ Αἰθίκεσσι πέλασσεν.

Il. 11, 830 bittet der verwundete Eurypylos den Patroklos um ἤπια φάρμακα

ἐσθλά, τά σε προτί φασιν Ἀχιλλῆος δεδιδάχθαι,
ὃν Χείρων ἐδίδαξε, δικαιότατος Κενταύρων.

Il. 4, 218 ist es Machaon, der ἤπια φάρμακα

πάσσε, τά οἵ ποτε πατρὶ φίλα φρονέων πόρε Χείρων.

Il. 16, 140 ist von dem ἔγχος die Rede

βριθύ, μέγα, στιβαρόν· τὸ μὲν οὐ δύνατ' ἄλλος Ἀχαιῶν
πάλλειν, ἀλλά μιν οἶος ἐπίστατο πῆλαι Ἀχιλλεύς,
Πηλιάδα μελίην, τὴν πατρὶ φίλῳ πόρε Χείρων
Πηλίου ἐκ κορυφῆς φόνον ἔμμεναι ἡρώεσσιν,

wiederholt Il. 20, 388—391.

Die Odyssee gedenkt nicht dieser milden Seite der Kentauren, sondern nur ihres wüsten Kampfes mit den Lapithen, bedient sich aber nicht des Ausdrucks φῆρες, wie die Ilias bei der Erwähnung desselben Vorgangs. Antinoos, einer der Freier, hält das Ersuchen des Odysseus, ihn zum Bogenwettschiessen zuzulassen, für eine Wirkung des Weins und mahnt weiter

21, 295 οἶνος καὶ Κένταυρον, ἀγακλυτὸν Εὐρυτίωνα,
ἄασ' ἐνὶ μεγάρῳ μεγαθύμου Πειριθόοιο,
ἐς Λαπίθας ἐλθόνθ'· ὁ δ' ἐπεὶ φρένας ἄασεν οἴνῳ,
μαινόμενος κάκ' ἔρεξε δόμον κάτα Πειριθόοιο.
ἥρωας δ' ἄχος εἷλε, διὲκ προθύρου δὲ θύραζε
300 ἕλκον ἀναΐξαντες, ἀπ' οὔατα νηλέϊ χαλκῷ
ῥῖνάς τ' ἀμήσαντες· ὁ δὲ φρεσὶν ᾗσιν ἀασθεὶς
ᾔϊεν ἣν ἄτην ὀχέων ἀεσίφρονι θυμῷ.
ἐξ οὗ Κενταύροισι καὶ ἀνδράσι νεῖκος ἐτύχθη,
οἷ δ' αὐτῷ πρώτῳ κακὸν εὕρετο οἰνοβαρείων.

Auf ungewöhnlich grosse Gliedmassen und Körperbildung weisen zwei Stellen, die zu den homerischen gesetzt werden mögen; nämlich der Hermeshymnus V. 222 ff., wo Apoll die von Hermes verwischten Fussspuren nicht deuten kann:

βήματα δ' οὔτ' ἀνδρὸς τάδε γίγνεται οὔτε γυναικὸς
οὔτε λύκων πολιῶν οὔτ' ἄρκτων οὔτε λεόντων
οὐδέ τι Κενταύρου λασιαύχενος ἔλπομαι εἶναι
ὅστις τοῖα πέλωρα βιβᾷ ποσὶ καρπαλίμοισιν.

Zu weiterer Erklärung heisst es V. 346:

αὐτὸς δ'οὗτος ἄϊκτος, ἀμήχανος, οὔτ' ἄρα ποσσίν
οὔτ' ἄρα χερσὶν ἔβαινε διὰ ψαμαθώδεα χῶρον,
τοῖα πέλωρ, ὡς εἴ τις ἀραιῇσι δρυσὶ βαίνοι.

Batrach. V. 170 weist Zeus lächelnd den Göttern die auf einander losrückenden Heerscharen der Mäuse und Frösche

οἷος Κενταύρων στρατὸς ἔρχεται ἠδὲ Γιγάντων.

Hom. *Κάμ.* V. 17

δεῦρο δὲ καὶ Χείρων ἀγέτω πολέας Κενταύρους,
οἳ θ' Ἡρακλῆος χεῖρας φύγον οἵ τ'απόλοντο.

Aus der kleinen Ilias wird das Fragment:

ἀμφὶ δὲ πόρκης
χρύσεος ἀστράπτει καὶ ἐπ' αὐτῷ δίκροος ἄρδις

nach Schol. Pind. Nem. VI 86 und Schol. Vict. Il. 2, 142 auf die Lanze bezogen, deren Gebrauch Chiron dem Peleus, dieser aber dem Achill lehrte (Epic. graec. fr. Kinkel 1, 41).

Die hesiodische Dichtung unterrichtet uns über andere Seiten des Kentaurentums:

Hesiod, der in seiner Theogonie die Ungetüme, wie die Hekatoncheiren, den dreiköpfigen Geryon, die Echidna, den Orthos und Kerberos, die Lernäische Hydra und die Chimaira, nicht vergisst, hat doch der Kentauren weder bei den Söhnen des Kronos, zu denen Chiron gerechnet wird, noch am Schluss, wo er die Sprösslinge von Göttinnen und sterblichen Männern aufzählt, der übrigen Kentauren darin gedacht. Theog. V. 1001 und Fragm. 111 bemerkt er von Jason und von dessen Sohne Medeios, dass sie im Gebirge Chiron der Philyride aufgezogen habe. Im 147. Fragment aus den Eoeen werden im Widerspruch hiermit und mit anderen Überlieferungen Apoll und Thero die Eltern des Rossbändigers Chiron genannt.

Dem Hesiod werden auch *Χείρωνος ὑποθῆκαι* zugeschrieben, die u. a. bei der Heimkehr als Erstes den ewigen Göttern zu opfern empfehlen. S. Schoemann Hesiodi carmina. fragm. 205—213.

In einem andern Werke des hesiodischen Dichtungskreises, den Katalogen, ist die mit den Kentauren in Verbindung stehende Peleussage behandelt worden, worüber in einem folgenden Bändchen gesprochen werden soll vgl. Katal. fragm. 71 und 110 (Marksch.), wo die Kentauren auch *ὀρεσκῷοι* heissen. Fragm. 111 erzieht Chiron den Jason auf dem waldigen Pelion (s. o.). Auch wird hier Chiron Gatte einer Nais genannt (Epic. graec. fragm. ed. Kinkel 1, 102).

Ähnliche Stoffe und in ähnlicher hie und da speculativer Weise, wie Hesiod, behandelte der Verfasser der Titano- (oder mit früher Verwechslung auch Giganto-)machie, Eumelos oder Arktinos, im 8. Jahrhundert. Eines ihrer Fragmente:

Εἴς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δείξας
ὅρκους καὶ θυσίας ἱερὰς [1]) *καὶ σχήματ' Ὀλύμπου*

bezog Clem. Alex. Strom. 1 p. 132 auf Chiron (Epicorum graecorum fragm. ed. Kinkel 1, 8). Nach einem anderen Fragment dieses Gedichts bei Apoll. Rhod. 1, 554 verwandelte sich Kronos in ein Pferd und zeugte in dieser Gestalt mit Philyra der Tochter des Okeanos den Hippokentauren Chiron, dessen Weib Chariklo hiess (Epic. gr. fr. Kinkel 1, 8 vgl. Mannhardt W. F. K. 2. 82 ff.). Nach einem Vers aus dem genealogischen Epos des Asios, der übrigens nach Bernhardy, Grundr. [3] II 1, 338 nicht vor Archilochos lebte, kam Melanippe, Chirons Tochter und Geliebte des Aeolos, im Hause des Zeus nieder (Epic. gr. fr. a. O. 1, 203).

Ich schliesse hier das dem Hesiod zwar zugeschriebene, aber weit jüngere Gedicht vom Heraklesschild an, der auf seinem dritten Streifen ausser dem Götterchor, Hafen und Fischfang, Perseus und die Gorgonen auch die Kentaurenschlacht darstellte. [2]) Es heisst:

V. 178 *ἐν δ' ἦν ὑσμίνη Λαπιθάων αἰχμητάων*
Καινέα τ' ἀμφὶ ἄνακτα Δρύαντά τε Πειρίθοόν τε
Ὁπλέα τ' Ἐξάδιόν τε Φάληρόν τε Πρόλοχόν τε
Μόψον τ' Ἀμπυκίδην, Τιταρήσιον, ὄζον Ἄρηος,
Θησέα τ' Αἰγείδην, ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν.
Κένταυροι δ' ἑτέρωθεν ἐναντίοι ἠγερέθοντο
185 *ἀμφὶ μέγαν Πετραῖον ἰδ' Ἄσβολον οἰωνιστὴν*
Ἄρκτον τ' Οὔρειόν τε μελαγχαίτην τε Μίμαντα
καὶ δύο Πευκείδας, Περιμήδεά τε Δρύαλόν τε,
ἀργύρεοι, χρυσέας ἐλάτας ἐν χερσὶν ἔχοντες.
καί τε συναΐγδην ὡσεὶ ζωοί περ ἐόντες
190 *ἔγχεσιν ἠδ' ἐλάτῃς αὐτοσχεδὸν ὠριγνῶντο.*

Wie die Bildnerei des Schildes des Herakles wirkliche Kunstwerke, namentlich die ältesten Vasenbilder, so wie den

---

1) Preller Griech. Myth. [3] 2, 17 liest offenbar irrig „*ἱλαρὰς*“.

2) K. O. Müller in der Ztschr. f. Altertw. 1834, No. 110. Handb. der Archäologie der Kunst [3] § 65. 3. 345 ** 5. J. Overbeck Gesch. der Plastik 1, 53. Archäolog. Zeitung 1882. 40, 197. Milchhöfer Anfänge der Kunst in Griechenl. S. 157 ff. 161.

Kasten des Kypselos, vor Augen hat (s. u.), so erscheint auch sein poetischer Stil durch ältere Muster bestimmt, wenigstens was die Lapithen betrifft. Sie heissen *αἰχμηταί* wie Il. 12, 128, *ὄζος Ἄρηος* wird Il. 2, 745 der Lapithe Leonteus genannt, hier der Lapithe Mopsos, ein Sohn des Ampyx oder Ampykos, der auch Apollon. 1, 65 Schol. und Hygin. f. 14 als Prophet vorkommt (Preller Gr. M. [3]2,481), während Titaresios Il. 2, 751 der Name eines Nebenflusses des Peneios ist. In den Lapithennamen Peirithoos, Dryas, Kaineus und Exadios stimmen beide Gedichte überein, die andern vom Schild erwähnten scheinen nicht besonders alt. Dagegen sind die Kentaurennamen von Bedeutung, sie tragen zum grössten Teil einen entschieden altertümlichen Charakter (vgl. Mannhardt W. F. K. 2, 41 ff.) und kehren zum Teil auf der Françoisvase wieder (s. u.).

Den Übergang von der homerischen Dichtung einerseits und der hesiodischen andrerseits mag der Aegimios bilden, der bald Hesiod, bald Kerkops dem Milesier zugeschrieben wird und nach Schol. Laur. ad Apoll. Rhod. 4, 816 auch die Peleussage, wenigstens teilweise, erzählte und wahrscheinlich auch Peleus und seines Sohnes Verhältniss zu dem Kentauren berührte. Wenn man nicht mit K. O. Müller schon vor der Ilias Herakleen annehmen will (Dorier 2, 464), wozu allerdings die zahlreichen Anspielungen dieses Gedichts auf die Heraklessage überreden könnten, so kann man den Aegimios als Vorläufer der ausschliesslich den Taten des Herakles gewidmeten Dichtungen betrachten (Bernhardy, Grundr. [3] II, 1, 327), denen dann weiterhin die Theseen folgten, beide die Kentaurensagen mehrfach in ihren Kreis ziehend. Vom Milesier Melesander, der nach Aelian Var. hist. 11, 2 eine Kentauromachie geschrieben haben soll, wissen wir sonst nichts, dagegen sind uns die Namen verschiedener Herakleensänger verbürgt (Epic. graec. fr. Kinkel, 1, 212 ff.). Und dass diese auch Herakles' Einkehr bei den Kentauren und deren Bekämpfung, einen von Homer und Hesiod nicht gekannten oder verschmähten Sagenstoff, behandelten, das machen die ältesten bildnerischen Kunstwerke (s. u.) wahrscheinlich und auch einige uns erhaltene Bruchstücke gewiss. So nennt Hesychius das sprichwörtliche: *νοῦς οὐ παρὰ Κενταύροισι* ein *Πεισάνδρου κομμάτιον ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων ταττόμενον*, das von O. Müller, Dorier 2, 459 auf das Abenteuer des Herakles bei Pholos bezogen wird (vgl. auch Mannhardt W. F. K. 2, 43).

Pisander aber dichtete um die 33. Olympiade eine Heraklea (Epic. graec. fr. Kinkel 1, 252. Bernhardy, Gr. 1 [4], 371. II 2 [2], 339 ff).

Stesichoros behandelte in seiner Geryonis [1]) oder einer anderen lyrisch-epischen Dichtung dieselbe Scene, vgl. Fr. 7:

σκύπφειον δὲ λαβὼν δέπας ἔμμετρον ὡς τριλάγυνον
πῖεν [2]) *ἐπισχόμενος, τό ῥά οἱ παρέθηκε Φόλος κεράσας.*

Einige schöne und umfangreichere Fragmente sind aus der späteren Heraklee eines Vetters oder Oheims Herodots, des um 470 blühenden Panyasis, gerettet, von denen vier (Epic. graec. fr. Kinkel 1, 255 ff. No. 4, 12—14. Rhein. Mus. 33, 207) O. Müller Dorier 2, 457 gewiss mit Recht auf das Mahl des Herakles beim gastfreien Kentauren Pholos deutet.

No. 4 *τοῦ κεράσας κρητῆρα μέγαν χρυσοῖο φαεινόν*
σκύπφους αἰνύμενος θαμέας πότον ἡδὺν ἔπινεν.

No. 12 *ξεῖν' ἄγε δὴ καὶ πῖν',*

worauf ein warmes Lob des Weines in diesem und den zwei andern wol dazu gehörigen Fragmenten folgt, aber auch nicht ohne Warnung vor dem Übermass des Trinkens.

Die einerseits so mild menschliche, andrerseits so wild tierische Natur der Kentauren, wie sie uns die homerische Dichtung bereits enthüllt, hat nun Pindars beschauliches Gemüt tief ergriffen, in welchem insbesondere der ethische Gehalt des Kentaurenschicksals, der schon von der Odyssee und auch von Theognis 541 (*ὕβρις — Κενταύρους ὠμοφάγους ὄλεσεν*) betont wurde, einen tieferen Sinn gewann. Schon sein Lehrer Lasus aus Hermione hatte eine *ᾠδὴ ἄσιγμος* (Athen. 10, 455. Meineke), *Κένταυροι* betitelt, verfasst, aber Pindar verdankt diesem gekünstelten Vorbild wahrscheinlich weit weniger, als seiner böotischen Herkunft. Als Aeolier schöpft er viel mehr Sachliches aus der Sage seines Stammes als der ionische Homer, so dass uns das Dunkel, das über der Kentaurenwelt lag, durch ihn wesentlich gelichtet wird.

Im zweiten pythischen Epinikion mahnt Pindar vom Übermut ab durch Ixions furchtbares Beispiel, welcher der Here nachstellte, statt ihrer aber die untergeschobene Nephele (*νεφέλα, ψεῦδος γλυκύ*) umarmte.

---

[1]) K. O. Müller Dorier 2, 458 vermutet, der Becher des Helios habe den Stesichoros zu der episodischen Einflechtung des Gastmahls bei Pholos in seine Geryonis veranlasst.

[2]) Dafür Bergk *πῖνεν*. Athen. 12, 499 [3] (Meineke).

Pyth. 2, 42:

ἄνευ οἱ χαρίτων τέκεν γόνον ὑπερφίαλον,
μόνα καὶ μόνον, οὔτ' ἐν ἀνδράσι γερασφόρον οὔτ' ἐν θεῶν νόμοις.
τὸν ὀνύμαξε τράφοισα Κένταυρον ὃς
ἵπποισι Μαγνητίδεσσιν ἐμίγνυτ' ἐν Παλίου
σφυροῖς. ἐκ δ'ἐγένοντο στρατὸς
θαυμαστὸς, ἀμφοτέροις
ὁμοῖοι τοκεῦσι, τὰ ματρόθεν μὲν κάτα, τὰ δ'ὕπερθε πατρός.

Hiezu ist zu bemerken, dass nach Boeckh (II 2, 246) *ἄνευ χαρίτων γόνος* nicht als ein *γόνος ἔξω συνουσίας*, sondern als ein *γόνος ἄχαρις* erklärt werden muss. Zwar Ixions und der Nephele Sohn Kentauros hat darnach keinen Pferdeleib, wol aber die Hippokentauren, seine Söhne, die aus seiner und der anagnesischen Stuten Vereinigung hervorgehen. Doch schon der alte Kentauros ist ein schreckliches Ungeheuer (*ἄγριος* und *τερατώδης* Schol.) und desshalb so verhasst, dass er weder bei den Göttern, noch bei den Menschen Achtung fand und sich mit Pferden verbinden musste. Dieser Kentaur ist nach Eustath. zur Ilias 2, S. 338 der magnetische Kentaur. [1])

Ein Scholion (Boeckh II 1, 320) meldet zu Pyth. 2, dass Pirithoos, der die Kentauren zu seiner Hochzeit geladen, dem Ares zu opfern versäumt und ihn dadurch erzürnt habe. Beim Mahl vermochten desshalb die Kentauren, als sie den Duft der Mischkrüge merkten, ihre angeborene Leidenschaft nicht zurückzuhalten. Voll des ungemischten Weins griffen sie nach den Lapithenweibern, wobei viele Kentauren erschlagen, andere in das Gebirge Pholoe gejagt wurden.

Hierzu gehören zwei Pindarische Fragmente, 147 und 148 (Boeckh II 2, 637):

147 *ἀνδροδάμαντα δ'ἐπεὶ Φῆρες δάεν ῥιπὰν μελιαδέος οἴνου,*
ἐσσυμένως ἀπὸ μὲν λευκὸν γάλα χερσὶ τραπεζᾶν
ὤθεον αὐτόματοι δ'ἐξ ἀργυρέων κεράτων
πίνοντες ἐπλάζοντο.

148 *ὁ δὲ χλωραῖς ἐλάταισι τυπεὶς*
οἴχεται Καινεύς σχίσαις ὀρθῷ ποδὶ γᾶν.

Weit mehr als zu solchen bedenklichen Sagen, vor denen Pindar in Olymp. IX 35 ff. einen Abscheu äussert, fühlt er sich zu dem weisen, heilkundigen, wahrhaftigen Chiron hingezogen,

---

[1]) Schol. Venet. ad Il. 1, 266 führt den Ursprung des Kentauros auf die in einer Nacht vollzogene Vereinigung des Ixion und des Pegasos mit einer Sklavin zurück.

dessen Lob er in mehreren Hymnen verkündet, am innigsten im 3. Pyth., der den Hiero nicht nur wegen seines Sieges zu preisen, sondern auch wegen seiner Erkrankung zu trösten hat (Boeckh II 2, 254). Mit Chiron beginnt und schliesst sein Lied.

V. 1 *Ἤθελον Χείρωνά κε Φιλλυρίδαν,*
εἰ χρεὼν τοῦθ' ἁμετέρας ἀπὸ γλώσσας κοινὸν εὔξασθαι ἔπος,
ζώειν τὸν ἀποιχόμενον,
Οὐρανίδα γόνον εὐρυμέδοντα Κρόνου, βάσσαισί τ' ἄρχειν Φῆρ' ἀγρότερον,
5 *νοῦν ἔχοντ' ἀνδρῶν φίλον· οἷος ἐὼν θρέψεν ποτέ*
τέκτονα νωδυνιᾶν ἅμερον
γυιαρκέων Ἀσκλάπιον,
ἥρωα παντοδαπᾶν ἀλκτῆρα νούσων.
45 *καί ῥά μιν* (Asklepios) *Μάγνητι φέρων πόρε* (Apollo) *Κενταύρῳ διδάξαι*
πολυπήμονας ἀνθρώποισιν ἰᾶσθαι νόσους.
63 *εἰ δὲ σώφρων ἄντρον*[1]) *ἔναι' ἔτι Χείρων καί τί οἱ*
φίλτρον ἐν θυμῷ μελιγάρυες ὕμνοι
ἁμέτεροι τίθεν· ἰατῆρά τοί κέν νιν πίθον
καὶ νῦν ἐσθλοῖσι παρασχεῖν ἀνδράσιν θερμᾶν νόσων.

Pyth. 4, 102 spricht ein andrer Zögling Chirons:

φαμὶ διδασκαλίαν Χείρωνος οἴσειν. ἄντροθε γὰρ νέομαι
πὰρ Χαρικλοῦς καὶ Φιλύρας, ἵνα κενταύρου με κοῦραι θρέψαι ἁγναί.
εἴκοσι δ' ἐκτελέσαις ἐνιαυτοὺς οὔτε ἔργον
105 *οὔτ' ἔπος ἐντράπελον κείνοισιν εἰπὼν ἱκόμαν*
οἴκαδ'.
111 *τοί μ'* (die Eltern den Jason) *ἐπεὶ πάμπρωτον εἶδον φέγγος —*
Κρονίδᾳ δὲ τράφεν Χείρωνι δῶκαν.
119 *Φὴρ δέ με θεῖος Ἰάσονα κικλήσκων προσηύδα.*

Von diesen beiden und dem dritten und berühmtesten Zögling erzählt Nem. 3, 43:

ξανθὸς δ' Ἀχιλεὺς τὰ μὲν μένων Φιλύρας ἐν δόμοις,
παῖς ἐὼν ἄθυρε μεγάλα ἔργα, χερσὶ θαμινὰ
45 *βραχυσίδαρον ἄκοντα πάλλων, ἴσα τ' ἀνέμοις*
μάχᾳ λεόντεσσιν ἀγροτέροις ἔπρασσεν φόνον,
κάπρους ἔναιρε, σώματα δὲ παρὰ Κρονίδαν
Κένταυρον ἀσθμαίνων ἐκόμιζεν,
ἑξέτης τὸ πρῶτον,[2]) *ὅλον δ' ἔπειτ' ἂν χρόνον·*
50 *τὸν ἐθάμβεον Ἄρτεμίς τε καὶ θρασεῖ' Ἀθᾶνα*
κτείνοντ' ἐλάφους ἄνευ κυνῶν δολίων θ' ἑρκέων·
ποσσὶ γὰρ κράτεσκε. λεγόμενον δὲ τοῦτο προτέρων

---

[1]) Vgl. *ἄφθιτον Χείρωνος ἄντρον* Pind. Jsthm. 7, 42, wo Peleus Hochzeit feiert, hiezu auch den Pelion *Πελεθρόνιος βῆσσα* und *Πελεθρόνιον νάπος* b. Nikand. Ther. 440. 505. Chiron hiess ὁ *Πελεθρόνιος*. Hes. Schol. Nik. Ther. 438. 493. s. Preller gr. M. [3]2, 15.

[2]) Über das *ἑξέτης τὸ πρῶτον* den Unterrichtsanfang, von dem auch Hesiod gedichtet hatte, s. Preller Griech. M. [3]2, 401.

ἔπος ἔχω.[1]) βαθυμῆτα Χείρων τράφε λιθίνῳ
Ἰάσον' ἔνδον τέγει καὶ ἔπειτεν Ἀσκλάπιον,
55 τὸν φαρμάκων δίδαξε μαλακόχειρα νόμον·
νύμφευσε δ' αὖτις ἀγλαόκρανον (ἀγλαόκαρπον)
Νηρέος θύγατρα. γόνον τέ οἱ φέρτατον
ἀτίταλλεν ἐν ἀρμένοισι πάντα θυμὸν αὔξων.[2])

Im Pyth. Epin. 9, 30 ff. prophezeit Chiron, aus seinem σεμνὸν ἄντρον[3]) hervorkommend, ζαμενής, ἀγανᾷ χλαρὸν γελάσσαις ὀφρύι, dem Apoll, dass dieser Kyrene, des Lapithenkönigs Hypseos mit Löwen ringende Tochter, von den windbrausenden Schluchten des Pelion nach Libyen führen werde.

Nem. 4, 60 gedenkt mit den Worten:

τᾷ
δαιδάλῳ δὲ μαχαίρᾳ
φύτευέν οἱ θάνατον
ἐκ λόχου Πελίαο παῖς.
ἄλαλκε δὲ Χείρων

der Abwehr des dem Peleus von der Hippolyta und Akast hinterlistig zugedachten Todes. Auch das Fragm. 65:

ἐν δασκίοισιν πατήρ· νηλεεῖ νόῳ δ'

bezieht Boeckh II. 2, 647 wol mit Recht auf diese Scene, indem er in dem in den schattigen Wäldern (streifenden oder eingeschlummerten) πατήρ den Peleus erkennt, den νηλεὴς νόος aber dem ihm nachstellenden Akast zuschreibt.

Auch Pindar kannte ἐντολαὶ Χείρωνος Fragm. 167, vgl. Pyth. 4, 103, und insbesondere 6, 20, wo der Sohn der Philyra in wesentlicher Übereinstimmung mit dem ersten hesiodischen Chironsgebot (oben S. 37) dem verwaisten Peliden vor Allem Ehrfurcht vor Zeus, dann die vor den Eltern ans Herz legt.

Auch die eleische Überlieferung der Kentaurensage ist von Pindar verherrlicht worden, nach dem 57. Fragment bei Pausanias III 25, wo: ὁ ζαμενὴς δ', ὁ χοροιτύπος, ὃν Μαλεάγονος ἔθρεψε Ναΐδος ἀκοίτας Σειληνός auf Pholos (oder Chiron?) gedeutet werden muss.

Das grosse attische Drama des 5. Jahrhunderts, während dessen die Kentauren in der attischen Bildnerei zu einer künstlerischen Erscheinung ersten Ranges sich emporschwangen,

---

[1]) Diese Verse sollen nach Bergk Griech. Litteraturgesch. 1, 1003 ihren Stoff den Χείρωνος ὑποθῆκαι entnommen haben. Mannhardt W. F. K. 2, 71.

[2]) Über die Schüler Chirons s. Preller griech. Myth. [3]2, 16. 17.

[3]) Vgl. Note 1, Seite 42.

scheint sich im Ganzen wenig um diese Wesen bekümmert zu haben, deren Gestalt ja auch eine Verwendung wenigstens auf der ernsten Bühne sehr erschwerte, aber, wie es scheint, nicht völlig ausschloss, so dass der Reichtum und die Schönheit der Kentaurensage nicht bloss in den erzählenden Partien der Tragödie beachtet wurde.

Nach Welckers begründeter Vermutung in der aeschyleischen Trilogie S. 47 ff. beziehen sich die Worte des Hermes im Prom. Desm. V. 1026:

τοιοῦδε μόχθου τέρμα μή τι προσδόκα,
πρὶν ἂν θεῶν τις διάδοχος τῶν σῶν πόνων
φανῇ, θελήσῃ τ' εἰς ἀναύγητον μολεῖν
Ἅιδην κνεφαῖά τ' ἀμφὶ Ταρτάρου βάθη

auf Chiron, der nach Apollodor und Athenaeus (s. u.) sich für den Prometheus dem Tode weiht. Nach Welcker Tril. S. 263 ff. erscheint Chiron in dieser Rolle im Prom. Lyom., die nicht erst der Poesie, sondern dem Lemnischen Heiligtume angehöre und von Aeschylus wegen ihrer priesterlich religiösen Bedeutung nicht hätte umgangen werden können. Welcker fasst Chiron nicht als Stellvertreter des Prometheus, sondern als dessen Gegensatz, als das Sinnbild halbtierischer, rohsinnlicher Natur, sowie Prometheus als das der geistig freigewordenen Menschheit. Wahrscheinlicher als die letzte Deutung ist die andere Vermutung Welckers Aesch. Tril. S. 559, dass der Gegenstand der bis auf einige Verse verloren gegangenen aeschyleischen Tragödie der Perrhäbiden die Schlacht der Lapithen und Kentauren über dem Hochzeitsmal des Pirithoos und der Hippodamia sei, und eine Hauptrolle Kaeneus gehabt habe. Unverkennbar ist Aeschylus nach Welcker auch in der Schilderung Ovids (s. u.), sowol im ausgedehnten Ganzen, als in vielen Einzelzügen des herrlichen Gemäldes. Er erinnert besonders an Ov. Met. 12, 172: Perrhaebum Caenea vidi, Caenea Perrhaebum u. an V. 242

vina dabant animos: et prima pocula pugna
missa volant fragilesque cadi curvique lebetes,

aus denen sich deuten liessen die Bruchstücke:

ἀργυρηλάτοις
κέρασι χρυσᾶ στόμια προσβεβλημένοις

und: ποῦ μοι τὰ πολλὰ δῶρα κἀκροθίνια,
ποῦ χρυσότευκτα κἀργυρᾶ σκυφώματα;

unter welchen letzten 2 Versen Nauck Worte des Eioneus versteht, der die von Ixion ihm versprochenen Geschenke fordere. (W. Dindorf Poet. scen. graec. fab. 1, 113).

Sophokles erzählt in den Trach. sowol V. 9 ff. die aetolische Sage von der Werbung des in drei Gestalten sich verwandelnden Stromgottes Acheloos um Deianira und ihrer Befreiung durch Herakles, als auch V. 555 ff. die von Nessus, der, als er die junge Gattin des Herakles auf den Schultern über den Euenos trug und mit frechen Händen antastete, von ihrem Gemahl erschossen wurde, der Deianira aber sterbend sein Blut als Liebeszauber schenkte mit trügerischen Worten; vgl. V. 1143.[1]) Nessus heisst hier kurzweg *θήρ* V. 568. 709, oder *θὴρ Κένταυρος* V. 1164, oder *ἀρχαῖος θήρ* V. 556, dazu *δασύστερνος* V. 557, *μελαγχαίτα* V. 839. Aber Sophokles gedenkt auch des Kampfes des Herakles mit den Pholoskentauren V. 1097, die er bezeichnet als

διφυῆ τ᾽ ἄμικτον ἱπποβάμονα στρατὸν
θηρῶν, ὑβριστήν, ἄνομον, ὑπέροχον βίαν.

Im Gegensatz dazu erscheint auch ihm V. 716 Chiron als *θεός*, vom Pfeil des Herakles tötlich verwundet. Möglicher Weise kam Chiron in dem Phönix des Sophokles auf die Bühne, wie in dem ebenfalls verlornen gleichbetitelten Stück des Euripides, dessen Hauptheld von seinem Vater geblendet, durch Chiron wieder sehend wurde. (W. Dindorf a. O. 2, 158. 3, 353.) Auch nennt Euripides Herc. fur. V. 181 ähnlich wie Sophokles an der eben angeführten Stelle die Kentauren der Pholoe ein *τετρασκελὲς ὕβρισμα*, weiss aber auch V. 364 ff. von einer sonst nicht bekannten, durch Herakles herbeigeführten Niederlage der Kentauren am Peneios. In Iph. Aul. V. 206 ff. 705. 926 wird Chiron der Weise, der gottesfürchtigste Mann genannt, welcher lehrte *τὸν ἰσάνεμον ποδοῖν λαιψηροδρόμον Ἀχιλῆα*, V. 206, *ἵν᾽ ἤθη μὴ μάθοι βροτῶν κακά*, 709, sondern *τοὺς τρόπους ἁπλοῦς ἔχειν*, 927. In seiner heiligen Höle (*σεμνὰ βάθρα*) V. 705 wird die Hochzeit von Peleus und Thetis begangen auf dem Kentaurengebirge Pelion (V. 1046 ff.), während Ganymed des Mundschenkenamts waltet und der Nereidenchor am weissschimmernden Strand den Hochzeitsreigen aufführt. Mit Fichtenzweigen und Laubkränzen kommt

[1]) Auch in Ovids Heroid. 9, 161 begleitet Nessus seine Gabe mit empfehlenden Worten, wie auch in Nonni narr. ad Greg. invect. 1, 3 (Westermann Mythogr. S. 371).

der Thiasos der pferdebeinigen Kentauren zum Götterfestmahl und zum Trunk aus dem Krater des Bachus. Sie rufen aber laut, dass Chiron der Thetis die Geburt eines grossen Lichts verkündet hat.[1]) Euripides, den Arist. Frösche V. 937 ff. über des Aeschylos Hippalektryon und Tragelaphen spotten lässt, hat trotzdem in der einen seiner beiden Melanippen (*Μεναλίππη ἡ σοφή*) die dramatische Behandlung einer eigentlichen Kentaurensage gewagt. Denn Melanippe war die Tochter Chirons und wurde vom Aeolus geschwängert. Als sie ihre Schwangerschaft merkte, floh sie aus Scham das väterliche Haus und wurde auf ihr Bitten, dass sie nicht von ihrem sie aufsuchenden Vater erkannt würde, in eine Stute verwandelt und unter die Sterne versetzt (W. Dindorf Poet. scen. gr. fragm. III. 426 ff.).

Eine wichtigere Rolle wird den Kentauren im Satyrspiel zugefallen sein, das ja offenbar vor allerhand Ungeheuern und Tiermenschen (den *ἀκρατεῖς* Satyrn) nicht zurückschrak, wie wir aus den Titeln Kyklops, Amykos, Busiris, Skeiron, Proteus, der Kirke u. s. w., die alle den drei grossen Tragikern zugeschrieben werden, schliessen dürfen. Ob zu dieser Gattung das wunderliche polymetrische Drama *Κένταυρος* des Lesedramendichters Chaeremon (Aristot. Poet. 1, 12. 24. Athen. 13, 608. Meineke) zu rechnen ist, bleibt zweifelhaft. Es wird doch nach seinem Inhalt seinen Titel bekommen haben und nicht, wie Welcker Nachtr. z. aeschyl. Trilogie S. 71 etwas gekünstelt vermutet, nach der unnatürlich scheinenden Mischung der verschiedenen Silbenmasse oder dialogischer mit erzählender Poesie. Eingeführt in die eigentliche Komödie, und zwar in die sicilische, hat die Kentauren, wie es scheint, der Meister mythologischer Komik, der volkstümliche Epicharm bereits zwischen der 70. und 80. Olympiade.

[1]) Hat Euripides hier an Apolls Stelle, welcher nach dem Fragment eines nicht näher bezeichneten Dramas des Aeschylos von Thetis beschuldigt wird, ihr alles Glück beim Hochzeitsmahl verheissen und dennoch ihren Sohn getötet zu haben, Chiron gesetzt, etwa aus dem gleichem Gefühl, mit welchem Plato Republ. 2 S. 383 diese aeschylischen Verse offenbar als eine Herabwürdigung des Gottes tadelte? (W. Dindorf Poet. scen. fragm. I, S. 120.) Auch bei Pindar. Pyth. 9, 30 ff. (oben S. 43) concurriren die beiden Weissager Apollo und Chiron, der mit leiser Ironie auf des Gottes Bitten um Auskunft über Kyrene ihm V. 44 antwortet: *ἐξερωτᾷς, ὦ ἄνα; κύριον ὃς πάντων τέλος οἶσθα καὶ πάσας κελεύθους* u. s. w. In Catulls bekanntem Hochzeitsliede des Peleus und der Thetis, 64, 307 ff. wird der prophetische Sang auf Achills Zukunft den Parzen in den Mund gelegt.

Er dichtete einen Herakles beim Pholos und vielleicht auch einen Chiron. Athen. 11, 479. 14, 648. Von den Dichtern der attischen Komödie mag, so viel uns bekannt, der ältere Kratinos (zw. 80. und 90. Ol.) zuerst die Kentaurensage benutzt haben, indem er seinen Zeitgenossen Perikles in der Komödie *Χείρωνες* besang, deren Hauptperson er, wie in andern Stücken, im Titel vervielfachte (Rhein. Mus. 33, 410). Der von Athen. 9, 388. 12, 653 (Meineke) dem älteren attischen Komödiendichter Pherekrates zugeschriebene Chiron wird von Andern dem weit jüngeren Nikomachos beigelegt. Aber jedenfalls hat auch der grösste Vertreter dieser Dichtgattung, Aristophanes, in einem seiner beiden sogenannten Dramata *Δράματα ἢ Κένταυρος*, den Kentauren zum Helden der Fabel gemacht, jedoch kann man aus den Fragmenten (W. Dindorf Poet. scen. graec. fr. 4, 203) keine Vermutung über den Inhalt derselben schöpfen. Auch die mittlere Komödie verwendet die Kentauren, wie der Chiron des jüngeren Kratinos (Athen. 11, 460), eines Zeitgenossen Plato's, und der *Κένταυρος ἢ Δεξαμενός* des Timokles (Athen. 6, 240), eines Zeitgenossen des Demosthenes, bezeugen. Endlich verfasste auch der Samier Lynkeus, der als Nebenbuhler Menanders zur neueren Komödie gehört, einen Kentauros (Athen. 4, 131).

Die alexandrinische Litteratur hat sich viel mit den Kentauren, bald in gelehrter, bald in poetischer Weise beschäftigt. Freundlich genrehaft erscheint in Apollonius' Argonautica 1, 533 Chiron bei der Abfahrt der Argonauten:

> *Αὐτὰρ ὁ ἐξ ὑπάτου ὄρεος κίεν ἄγχι θαλάσσης*
> *Χείρων Φιλλυρίδης, πολιῇ δ' ἐπὶ κύματος ἀγῇ*
> *τέγγε πόδας καὶ πολλὰ βαρείῃ χειρὶ κελεύων*
> *νόστον ἐπευφήμησεν ἀκηδέα νισσομένοισιν.*
> *σὺν καὶ οἱ παράκοιτις ἐπωλένιον φορέουσα*
> *Πηλείδην Ἀχιλῆα φιλῷ δειδίσκετο πατρί.*

4, 812 sagt Hera zur Thetis:

> *ὃν (Ἀχιλῆα) δὴ νῦν Χείρωνος ἐν ἤθεσι Κενταύροιο*
> *Νηϊάδες κομέουσι τεοῦ λίπτοντα γάλακτος.*

Der im Beginn des 3. Jahrh. v. Chr. lebende Alexandriner Palaephatos erzählt de incredibilibus, Cap. 1 von den Kentauren (Westermann Mythogr. S. 269). Seine euhemeristische Kritik macht die Nephele zu einem Dorf, die Kentauren zu Jünglingen, die zuerst Pferde zum Reiten abrichten und so beritten wildgewordene Stiere des Pelion mit ihren Wurfspiessen töten. Daher stamme ihr Name. Vom König Ixion reich dafür belohnt,

werden sie übermütig, rauben auf einem Gastmahl der Lapithen deren Weiber und geraten in Folge dessen mit ihnen in Krieg. Cap. 11 erklärt er die Sage von der Unverwundbarkeit des Caeneus dadurch, dass die Lapithen, als sie ihn von den Kentauren verschüttet fanden, ihn unverwundet gestorben nannten. Auf einem ähnlichen Standpunkt steht Heraklitos de incredib. 5 (Westermann Mythogr. S. 314), der die Kentauren aus der Phantasie derer hervorgegangen wähnt, die zuerst Reiter gesehen hätten.

Aratus Phaenom. 431 ff. (um 270 v. Chr.) besingt das Sternbild des Kentauren, das Hermippos in den Scholien zu V. 436 Chiron nennt. Ferner berichtet Dicaearch fragm. 60 ungefähr um dieselbe Zeit von einer Familie in Demetrias am Fusse des Pelion, die von Chiron abstammend (*Χείρωνος ἀπόγονος*) unentgeltlich Kranke heile, besonders durch die Wurzel des *Χειρώνιον*, das sonst auch *Χείρωνος ῥίζα*, *Κενταύριον* heisst, das den Menschen wegen seines thymianähnlichen Duftes angenehm sei, die Schlangen fern halte und durch seinen Geruch töte und jeden Schlangenbiss heile. Es ist das Tausendgüldenkraut oder Fieberkraut (Centaurea Centaurium L.), vgl. Mannhardt W. F. K. 2, 47 ff.

Lykophr. V. 670 nennt die Sirenen *Κενταυροκτόνοι*, wozu Tzetzes bemerkt: *ἐπειδὴ οἱ Κένταυροι διωχθέντες ἀπὸ Θεσσαλίας ὑφ' Ἡρακλέους εἰς τὴν τῶν Σειρήνων νῆσον παρεγένοντο καὶ τῇ ᾠδῇ ἐκείνων θελγόμενοι ἀπώλοντο.* Eine Nachricht, die in Ptolemaeos' Heph. N. Hist. (Westermann Mythogr. 192, 24) ähnlich wiederkehrt: Die vor Herakles durch Thyrrhenien fliehenden Kentauren sterben, vom Sirenengesang betört, Hungers (N. Jahrb. f. Philol. 1872 S. 423). Sie könnte auf Timaeus zurückgehen, der auch des Herakles Taten in Italien erzählte, (Müllenhoff D. Altertumsk. 1, 460. 467 ff.), jedoch findet sie sich nicht mehr in (Aristoteles) Mirab. auscult. cap. 100 ff., wo Timaeus von diesen Dingen redet. Tzetzes knüpft daran die Geschichte von Herakles' Kampf bei Pholos, in die er auch den Chiron hineinzieht und von Herakles tötlich verwunden lässt. Lykophr. V. 580 nennt einen Zarex, der nach Tzetzes ein Sohn des Karystos oder Karykos, des Sohnes Chirons, sein soll.

Erst in den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten stossen wir auf ausführlichere Berichte über die Kentauren. Dem zweiten Jahrh. v. Chr. gehört Apollodoros, dem ersten

Diodoros Siculus und Ovidius an. Aber alle drei schöpften aus bedeutend älteren Werken. Apollodoros benutzte zur Darstellung der Kentaurensage in seiner Bibliothek, einem mythologischen Compendium, die attischen Stammgeschichten von Pherecydes und Akusilaos, die Geryonis des Stesichoros oder auch die Herakleen Pisanders und des Panyasis (C. G. Heyne [2] Apollodor 1803. Comm. XLI. ff. ad II 5, 4. Preller Gr. Myth. [3] 2, 194. Bernhardy Grundr. 1 [4], 371. 2 [3], 339 ff. 662). Diodors Bibliothek bezweckt einen Überblick über die Weltgeschichte, aber nach einem dreissigjährigen Studieren oder vielmehr Compilieren (Müllenhoff D. Altertumsk. 1, 425. 442. 460) mag er nicht dieselbe Enthaltsamkeit, wie die von ihm stark ausgebeuteten Vorgänger Ephorus von Cumae, Callisthenes und Theopompos, üben, sondern er schickt seinen geschichtlichen Nachrichten einen mythologischen Prolog vorauf. So kommt er l. IV. cap. 12. 69. 70 auch auf die Kentauren, auch hier mit seiner Kenntniss verschiedener Überlieferungen prunkend. Ovid wird in seinen Metamorphosen zu der breiten Schilderung der thessalischen Kentauromachie durch die derselben angehörige Episode vom Untergang und der Verwandlung des Lapithen Caeneus geführt, die wahrscheinlich schon in den Heteroioumena Nikanders von Kolophon, seines Hauptgewährsmannes, vorkam (Bernhardy, Grundr. [3] II 2, 735. N. Jahrb. f. Philol. 1872 S. 421). Aber auch andere Schilderungen standen ihm noch zu Gebote (C. G. Heyne zu Apollodor II 5, 4), z. B. vermutlich die Perrhaebiden des Aeschylus (S. 44).

Durch die genannten drei Schriftsteller sind wir in den Stand gesetzt, uns die Gestalt von zwei kentaurischen Hauptsagen, der von dem Kampf der Kentauren mit den Lapithen bei Pirithoos' Hochzeit und der nun erst uns genauer vorgeführten vom Kampf der Kentauren mit Herakles beim Pholos, wie sie etwa zwischen 600 und 500 v. Chr. erzählt wurden, einigermassen zu vergegenwärtigen. Die erste Sage bieten uns Diodor und Ovid, die zweite Diodor und Apollodor und nach diesem im Auszug Joannes Pediasimos de laboribus Herc. c. 4 (Westermann Mythogr. S. 351). Die Pholossage, soweit sie von Apollodor II 5, 4 und Diodor IV 12 übereinstimmend überliefert ist, lautet so: Herakles wird vom Kentaur Pholos gastlich aufgenommen und mit altem köstlichen Wein bewirtet, dessen Duft nach der Fassöffnung die anderen Kentauren heranzieht. Zwischen ihnen und Herakles entsteht ein Kampf, in

welchem dieser durch seine Pfeile viele tötet, die andern aber in die Flucht jagt. Auch Pholos erliegt einer Wunde, die er sich beim Herausziehen eines Pfeils aus der Leiche eines Kentauren zugezogen, und wird von Herakles begraben. Diese Geschichte wird aber sowol bei Apollodor, als auch bei Diodor durch mehrere höchst altertümliche Züge belebt. So meldet der erste, dass Pholos, der ein Sohn Silens und der Nymphe Melia genannt wird, dem Herakles gebratenes Fleisch vorgesetzt habe, während er selber rohes genossen, in Übereinstimmung mit Theognis V. 541: *ὕβρις — Κενταύρους ὠμοφάγους ὄλεσεν.* Andrerseits ist nach Diodor das Fass eingegraben und dem Pholos von Bacchus in Verwahrung gegeben[1]) mit der Bestimmung, es erst bei Herakles' Einkehr zu öffnen. Apollodor nennt es nur ein den Kentauren gemeinsames Fass, das Pholos zu öffnen fürchtet, als Herakles von ihm Wein fordert. Und die Furcht des Pholos scheint alter Sage anzugehören, denn auch bei Diodor verbirgt er sich angstvoll, als die Kentauren, wie von Bremsen gestochen, wild lärmend zu seiner Wohnung herandrängen. Apollodor macht die Kampfschilderung mit wenig Worten ab: Die ersten Eindringlinge Agchios[2]) und Agrios, die wie die andern Kentauren mit Steinen und Fichten bewaffnet waren, verjagte Herakles mit Feuerbränden, andere erschoss er mit seinem Bogen, sie bis Malea verfolgend. Diodor beschreibt die Eigenart der Kämpfer ausführlicher: Die Kentauren waren von der Mutter her Götter, besassen die Schnelligkeit von Pferden, die Stärke doppelleibiger *θῆρες*, den Verstand und die Klugheit von Menschen (vgl. Pindar oben S. 41). Mit entwurzelten Fichten (*πεῦκαι*), grossen Steinen, angezündeten Fackeln und mächtigen Beilen stürzten sie in den Kampf. Und obgleich ihnen ihre Mutter Nephele durch heftigen Regenguss, der den Vierbeinigen nicht schadete, dem zweibeinigen Herakles aber den Fuss schlüpfrig machte, beistand, besiegte sie Herakles dennoch. Von den Gefallenen bezeichnet Diodor als die berühmtesten Daphnis, Agreus, Amphion, Hippotion, Oreus,[3]) Isoples, Melanchaites, Thereus, Dupon und Phrixos.

---

[1]) Schol. Theokr. 7, 149 zum Lohn dafür, dass Pholos beim Streit des Dionysos und Hephaestos um Naxos die Insel jenem zugesprochen hatte. Heyne z. Apollodor 2, 5, 4.

[2]) Roscher verbessert diesen Namen in Übereinstimmung mit Her. Schild 186 in Arktos. (N. Jahrb. f. Philol. 1872 S. 426.)

[3]) Der Kampf des Oreus mit Herakles war nach Pausan. III 18 auf dem amykläischen Thron dargestellt (s. unten S. 63).

In der Beschreibung der Schicksale der Kentauren nach ihrer Niederlage ist Apollodor wieder ausführlicher. Sie flohen nach ihm zum Chiron, den die Lapithen vom Pelion nach Malea vertrieben hatten. Ein dem kentaurischen Flüchtling Elatos zugedachter Pfeil des Herakles brachte dem Knie Chirons eine unheilbare Wunde bei, mit der er sich in seine Höle zurückzog. Aber da er als Unsterblicher nicht sterben konnte, so sehr er es wegen seiner Schmerzen wünschte, gab er dem sterblichen Prometheus seine Unsterblichkeit hin, die diesem im Falle einer solchen Abtretung geweissagt war (s. oben S. 44 u. Apollod. II 5, 11). Andere Kentauren flüchteten nach Achaja oder Aetolien. Der Kentaur Nessos entkam nach dem Fluss Euenos, die übrigen Kentauren barg Poseidon im Gebirg bei Eleusis[1]) (nach Heyne: Leukosia, die Sireneninsel s. oben S. 48 Lykophron). Als Herakles nach der Pholoe zurückkehrte, traf er den Pholos in Verwunderung darüber, dass ein so kleines Ding, wie ein von ihm aus einem toten Kentauren herausgezogener Pfeil, einen so mächtigen Kentauren vernichten könnte. Der Pfeil aber glitt ihm in den Fuss, Pholos starb und Herakles bestattete ihn. Diesem schliesst Apollod. II, 5, 5, hier weit abweichend von der gewöhnlichen Eurytionsage bei Homer und Pherecydes und nach Heyne dem Bacchylides (Schol. Od. 21, 295) folgend, einen Zug des Herakles zu Dexamenos,[2]) dem König von Olenos, an, der wider seinen Willen seine Tochter Mnesimache dem jener Niederlage entronnenen Kentauren Eurytion zu verheiraten im Begriff stand. Den zur Braut kommenden Kentauren aber tötete Herakles (vgl. O. Müller, Dorier, 1, 421).

Nach Diodor wurde der entkommene Homados, der Eurystheus' Schwester Alcyone Gewalt angetan, von Herakles erlegt. Pholos kam auch nach Diodor durch Herakles' Pfeil um und zwar, als er seine kentaurische Verwantschaft begrub. Auch den wegen seiner Heilkunst bewunderten Chiron tötete Herakles durch einen Pfeilschuss wider seinen Willen. Auch Diodor IV 33 weiss von Eurytions Ermordung durch Herakles in Olenos zu erzählen. Aber des Dexamenos Tochter heisst Hippolyte und Eurytion ist nicht ihr Bräutigam, sondern sucht ihr Gewalt anzutun auf ihrer Hochzeit mit Azanes.

---

[1]) Nach Philostr. jun. 16 entkam Nessos allein der Niederlage auf der Pholoe.

[2]) Dexamenos wird in den Schol. Kallim. auf Delos ein Kentaur genannt. (O. Müller a. O.)

Apollodor gewährt noch mehrere andere Kentaurennachrichten, so II 7, 6 die Geschichte von Nessos, der, wie er sagt, von den Göttern wegen seiner Gerechtigkeit die Fährgerechtigkeit am Euenos bekommen hat, die Deianira über den Fluss trägt, sie antastet und, auf ihr Geschrei von Herakles tötlich getroffen, ihr als Liebeszauber eine Mischung seines Samens und aus der Wunde strömenden Bluts empfiehlt (oben S. 45). Nach Apollod. II 5, 11. 12 muss Herakles sich erst vom Kentaurenmord reinigen, bevor er in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht wird, nach Diodor IV 14 aber setzt Demeter zu Herakles' Ehren die kleinen Mysterien ein, um den Kentaurenmord zu sühnen.

Ausser dem merkwürdigen Tode Chirons weiss Apollodor noch manches Andere von diesem Kentauren zu berichten. So schiebt er I 2, 2 in ein aus lauter Fetzen der Theogonie (V. 346 ff. 507 ff. 378 ff. 409) zusammengestücktes Capitel die derselben unbekannte Nachricht (S. 37) ein, dass *Χείρων*, der *διφυὴς Κένταυρος*, ein Sohn des Kronos und der Philyra sei.

Apollod. III 4, 4: Chiron erzog den Aktaeon zum Jäger. Nach dessen Tod beschwichtigte er die Trauer seiner Hunde durch ein von ihm verfertigtes Bildniss ihres Herrn.

Apollod. III 10, 4: Apoll brachte seinen dem Scheiterhaufen entrissenen Sohn Asklepios dem Chiron, der ihn in der Heilkunst und Jagd unterwies.

Apollod. III 13, 3 ff.: Als der allein auf dem Pelion gelassene Peleus sein vom Akastos in Kuhmist verstecktes Messer suchte, wurde er von den Kentauren angepackt, aber dem Tode nah von Chiron gerettet. Dieser riet dem Peleus auch die Thetis zu rauben, beschenkte ihn bei der Hochzeit mit ihr mit einer Eschenlanze, nährte den ihm von Peleus anvertrauten Peliden Ligyron, den er in Achilleus umtaufte, mit Löwen- und Eberlebern und Bärenmark. 13, 8: Dem geblendeten Phoenix, den Peleus ebenfalls zu ihm brachte, gab er das Gesicht wieder.

Nach Apollod. III 12, 6 heiratete Aeacus die Tochter Chirons, Endeis, deren Kinder Peleus und Telamon waren, der letzte nach Pherecydes aber nur des Peleus Freund, nicht Bruder; vgl. Pindar. N. 5, 12.

Apollod. III 9, 1: Die Kentauren Rhoecus und Hylaeus wurden von der Atalante mit Pfeilen erschossen, als sie ihr Gewalt antun wollten.

Über die Herkunft der Kentauren bringt Diodor. IV 69.

70 mehrere Angaben vor, von denen die glaubwürdigste die über deren Abstammung von Nephele ist, weil sie mit dem Bericht über die Pholossage, dann auch mit Pindar Pyth. II (S. 40.) stimmt. Die ἀνθρωποφυεῖς Kentauren seien Kinder Ixions und der an Hera's Stelle getretenen Nephele, nach Einigen (cap. 70) hätten die von Nymphen auf dem Pelion erzogenen Kentauren mit Stuten die sogenannten διφυεῖς Kentauren gezeugt. Andere behaupteten, die Sprösslinge von Nephele und Ixion hätten den Namen Hippokentauren daher bekommen, weil sie zuerst die Reitkunst geübt.

Hier schliesst Diodor IV 70 die Kentauren-Lapithenschlacht an. Weil nämlich die Kentauren derselben Abkunft wie Pirithoos (der auch für einen Sohn Ixions galt), verlangten sie einen Teil des väterlichen Erbes von ihm und gerieten darüber mit ihm in Streit. Nach Beendigung desselben lud Pirithoos Theseus und die Kentauren zu seiner Hochzeit mit der Tochter des Butes, Hippodamia, ein, auf der sie trunken den Frauen beim Gelage Gewalt anzutun versuchten. Theseus und die Lapithen töteten nicht wenige und jagten die anderen aus dem Lande. Später wieder siegreich bedrängten sie von der Pholoe aus die vorüberziehenden Griechen durch Raub und Mord.

Diese Kentauromachie schildert nun Ovid Metamorphosen 12, 210 ff. in glänzenden Farben, indem er sicherlich Vieles nach modernerem Geschmack einflicht, wie das fast sentimental ausgemalte Liebesleben des Kentaurenpaares Cyllaros und Hylonome V. 393 ff. Aber er bewahrt auch manche alte schöne Züge mit feinem dichterischen Takt und mag Vieles, wie Welcker vermutet, den Perrhaebiden des Aeschylos verdanken. So nennt er die wilden Hochzeitsgäste V. 211 nubigenae feri (V. 240 bimembres, wie bei Vergil und Silius, V. 406 semiferi, V. 536 semihomines). Der wildeste aller Kentauren, Eurytus, durch Wein und Begierde entflammt, ist auch hier der Friedensstörer, indem er die Braut Hippodamia angreift, die anderen die anderen Weiber. Im daraus entstehenden Kampf bedienen sich die Kentauren der Trinkgefässe, eines Kronleuchters und Altars, der Feuerbrände, Bäume und Steine. Aber Lycotas V. 350 und Teleboas V. 443 führen Wurfspiesse, Pyracmon ein Beil V. 460. Bären-, Wolfs- und Löwenfelle hüllen sie ein V. 319. 381. 430, die Brust des Hippasos ist mit einem wallenden Bart bedeckt V. 351, Goldhaar hängt dem Cyllaros von den Schultern

bis auf den Oberarm herab V. 396. Seine Gattin aber taucht ihren Leib züchtig täglich zweimal in die Waldgewässer V. 412. Ovids Schilderung gipfelt in der seit der Françoisvase auch in der bildenden Kunst so beliebten Scene vom Untergang und in der von der Metamorphose des Lapithen Caeneus, der V. 459 gewaltig in den Kampf eingreift und unverwundbar von den Kentauren mit einer Baumlast erstickt wird, aber in einen Vogel verwandelt davonfliegt. Die Kentauren aber werden erschlagen oder in die Flucht gejagt V. 535, auch Pholos V. 306 gehört dazu.

Ovid gedenkt in seinen Metam. II 630 ff. auch noch des geminus d. h. doppelgestaltigen Chiron, des Philyreischen Heros, in dessen Höle Apoll seinen Sohn Aesculap bringt. Ocyrhoe, die Tochter Chirons und der Nymphe Chariklo, weissagt dem Kinde Apolls die Göttlichkeit, ihrem jetzt noch unsterblichen Vater aber den Tod und wird darauf trotz der Gebete, die Chiron unter Thränen an Apoll richtet, in eine Stute verwandelt vgl. Pseudo-Eratosthenes Catasterism. 18 (ed. Westermann; Mythogr.).

Ovids Zeitgenosse Hyginus meint Fab. 138, Chiron, der Erfinder der Kräuterheikunst, sei ein Sohn Saturns, der in ein Ross verwandelt in Thracien mit der Tochter des Oceanus, Philyra, den Kentauren gezeugt habe. Fab. 33 gibt nach Heyne's Vermutung den Inhalt der Eurytionelegie des Hermesianax (Pausan. 7, 18, 1.) wieder. Herakles hatte der Tochter des Dexamenos, Deianira, die Ehe gelobt. Nach seinem Abschied aber versprach der ängstliche Dexamenos seine Tochter dem werbenden Kentauren Eurytion, dem Sohne Ixions und der Nephele. Als dieser aber mit seinen Brüdern zum Hochzeitsfest erschien, wurde er von Herakles erschlagen und Deianira von diesem weggeführt (oben S. 51.) In seinen Astronomica §. 2, 38 (ed. Bunte) erklärt er das Sternbild Centaurus. Als Chiron, mit seinem Gast Hercules dessen Pfeile betrachtend, durch einen derselben tötlich am Fuss verletzt, oder auch als Chiron oder auch Pholos, darüber erstaunt, dass so kleine Pfeile so grosse Kentauren zu töten vermocht hätten, gleichfalls zum Tode verwundet worden, sei der Kentaur von Jupiter unter die Sterne versetzt; vgl. Pseudo-Eratosth. Catasterism. 40 (ed. Westermann Mythogr. S. 264). 2, 27 führt er an, dass das Tierkreisbild des Sagittarius von Vielen Centaurus genannt würde, was aber Andere verwürfen, weil kein Centaur sich der

Pfeile bedient hätte. Einige hielten ihn für Crotus, den Sohn der Musenamme Eupheme, den jagd- und rossliebenden Musenfreund; vgl. Pseudo-Eratosth. Catast. 28 (Westermann Mythogr. S. 258). Über das Sternbild Hippos vgl. oben S. 46.

Übrigens führe ich hier erst zwei etwas ältere römische Dichter als Zeugen vor, den einen, weil er nur ganz gelegentlich auf die Kentauren kommt, den andern, weil er eine eigentümliche Stellung zu ihnen einnimmt. Catull nämlich hat in seinem 64. Gedicht, nachdem er vorher Scenen aus der Ariadnesage geschildert, die Hochzeit des Peleus und der Thetis besungen und auch Chirons nicht vergessen.

> 278 princeps e vertice Pelei
> advenit Chiron portans silvestria dona.
> Nam quoscumque ferunt campi, quos Thessala magnis
> montibus ora creat, quos propter fluminis undas
> aura parit flores tepidi fecunda Favoni,
> hos indistinctis plexos tulit ipse corollis,
> quo permulsa domus jocundo risit odore.

Vergil behandelt einerseits die alte Überlieferung mit grosser Willkür, andrerseits trägt er zuerst ein italisches, vielleicht etruskisches und älteres Element auch in die Poesie hinein, das uns schon viel früher in der Bildnerei begegnet. Der brave Pholus, der auch von Ovid wider die alte Sage in die Lapithenschlacht hineingezogen wird, aber wahrscheinlich nur um einen weiteren Kentaurennamen zu gewinnen, erscheint bei Vergil an zwei Stellen als ein todeswürdiges Ungeheuer. Aen. 8, 294 preisen die Salier den Hercules mit den Worten:

> Tu nubigenas, invicte, bimembres
> Hylaeumque Pholumque manu — mactas.

und Georg. 2, 455 heisst es:

> Bacchus et ad culpam causas dedit: ille furentes
> Centauros leto domuit Rhoetumque Pholumque
> et magno Hylaeum Lapithis cratere minantem.

Vergils Flüchtigkeit geht auch aus Georg. 3, 115 hervor:

> Frena Pelèthronii Lapithae gyrosque dedere,
> inpositi dorso atque equitem docuere sub armis
> insultare solo et gressus glomerare superbos,

denn das Beiwort Pelethronius (S. 42) und die Reiterkunst stehen den Kentauren zu, nicht den Lapithen, die überhaupt nie in der Poesie oder Bildnerei zu Ross erscheinen.

Georg. 3, 92 ff.:

Talis et ipse jubam cervice effudit equina
coniugis adventu pernix Saturnus et altum
Pelion hinnitu fugiens implevit acuto

spielt auf des Kronos Liebschaft mit der Philyra an, der Chiron sein Dasein verdankte.

Aber viel merkwürdiger ist es, dass Vergil Aen. 6, 286 die Centauren mit verschiedenen andern Ungeheuern an den Eingang des Orcus verpflanzt:

Centauri in foribus stabulant, Scyllaeque [1]) biformes,
et centumgeminus Briareus ac bellua Lernae
horrendum stridens flammisque armata Chimaera,
Gorgones Harpyiaeque et forma tricorporis umbrae.

Nach dieser eigentümlichen Verwendung der Kentauren, die noch in Statius' Silv. 5, 3, 277 ff., aber wol nur als blosse Nachahmung, wiederkehrt:

At vos umbrarum reges aeternaque Juno —
si laudanda precor — taedas auferte comasque
Eumenidum: nullo sonet asper janitor ore!
Centaurosque Hydraeque greges Scyllaeaque monstra
aversae celent valles.

verlieren die letzten Kundgebungen des sinkenden Altertums mehr und mehr an Bedeutung.

Dem Columella im 1. Jahrh. n. Chr. ist in seiner Praefatio I, 2 Chiron wie Melampus ein Lehrer auch in der Viehzucht, während Plutarch de Mus. 40 noch mehr das alte Bild von Meister Chiron festhält: *ὁ σοφώτατος Χείρων μουσικῆς τε ἅμα ὢν καὶ δικαιοσύνης καὶ ἰατρικῆς διδάσκαλος.* Im Sympos. III 1, 3 bringt er die bemerkenswerte Überlieferung bei: *Τύριοι μὲν Ἀγηνορίδῃ, Μάγνητες δὲ Χείρωνι, τοῖς πρώτοις ἰατρεῦσαι λεγομένοις ἀπαρχὰς κομίζουσι. ῥίζαι γάρ εἰσι καὶ βοτάναι δι' ὧν ἰῶντο τοὺς κάμνοντας.* Dazu stelle man die andere Opfernachricht, die ein gewisser Monimos überliefert (Westerm. Paradoxogr. S. 165): *ἐν Πέλλῃ (A. Πελλήνῃ) τῆς Θετταλίας Ἀχαιὸν ἄνθρωπον (A. τινας)*

[1]) Auch noch in der 3. Auflage der röm. Myth. von Preller 2, 76 wird Scylla statt der Hydra die Bewohnerin des inneren Tartarus genannt, gegen den handschriftlichen Text des V. 576 und die obige Stelle, welche die Scyllen an den Eingang setzt. Allerdings kommt die Hydra ebenfalls V. 287 als bellua Lernae vor, weswegen Servius zu Aen. 6, 576 an der späteren Stelle die Hydra nur als zur Vergleichung herangezogenes Wesen verstanden wissen will. Nach Heyne bedeutet Hydra hier nur Schlange.

Πηλεῖ καὶ Χείρωνι καταθέσθαι, wobei zu bemerken, dass Panofka *ἀχαίνην* d. h. *ἔλαφον* für das wunderliche *Ἀχαιόν* vermutet (Preller Griech. M. ³ 2, 397)[1].

Eine andere mehr örtliche und schwankende Überlieferung von Chiron theilt Pausanias 5, 5, 10 mit, dass dieser, von Herakles' Pfeil getroffen, in dem vom Gebirge Lapitha herabkommenden arkadischen Flusse Anigros seine Wunde abgewaschen habe, der seitdem durch das Gift der Hydra angesteckt einen abscheulichen Geruch von sich gäbe. Andere Griechen aber nännten statt Chirons den Kentauren Pylēnor.

Als Erzieher und Gastfreund wird Chiron auch späterhin nicht vergessen. Antonin. Liberal. Transform. 38 erzählt nach Nicanders Heteroioum. (Westerm. Mythogr. S. 234) vom Peleus, wie er von Akast auf dem Pelion verlassen dem Kentauren begegnet, der ihn auf sein Bitten in seine Höle aufnimmt. Nach Philostr. Heroikos um 250 n. Chr. lehrt Chiron Jagd-, Kriegs-Heilkunst, Musik und Gerechtigkeit, nach dessen Imag. 2, 2 insbesondere dem Achill die Jagd, den Lauf und das Citherspiel, wobei er diesen auf seinen Rücken setzt. Noch die Geschichten des Nicephor. Basilacae im 12. Jh. (Westerm. Mythogr. S. 365) rühmen den Hippokentauren Chiron, der in einer thessalischen Höle den Achill mit Hirsch- und anderem Tiermark ernährt und in der Bogenkunst unterwiesen, wobei er ihn ebenfalls auf den Rücken seines kentaurischen Rossleibes gesetzt habe. Die Euhemeristenstrasse ziehen dann wieder Phlegon und Aelian. Jener Freigelassene Hadrians meldet in seinen Mirab. 34 (Westerm. Paradoxogr. S. 141) von einem auf einem hohen giftkräuterreichen Gebirge Arabiens gefangenen Hippokentauren, der seinem Kaiser nach Aegypten geschickt wurde, von Fleisch lebte, aber in Folge des Luftwechsels starb. Einbalsamirt kam er nach Rom, um dort als Ungeheuer mit tiermenschlichem Antlitz, harigen Händen, festen Hufen und blonder Mähne im kaiserlichen Palast ausgestellt zu werden (vgl. Friedländer Darst. aus der Sittengesch. Roms ² 1, 42, wo noch von einem anderen an Constantin gesendeten Kentauren die Rede ist). Aelian um 250 n. Chr., welcher Var. Hist. 13, 1 jene Liebeswerbung der Kentauren Hylaeus und Rhoecus um Atalante bei Apollodor

[1] Für *Ἀχαιὸν ἄνθρωπον* vermute ich *ἀρχαῖόν τινα τρόπον*, wie Pausanias 5, 5, 10 vom alten Honigkuchenopfer der Eleer zu Olympia sagt: *θύουσι δὲ ἀρχαῖόν τινα τρόπον*.

(S. 52) etwas ausschmückt, auch 9, 16 als ältesten der ausonischen Ureinwohner Italiens den Mares kennt, der vorn Menschen-, hinten Pferdegestalt gehabt habe, schwankt in der Nat. animal. 16, 9, ob die Kentauren eine wirkliche Nation gewesen oder Geschöpfe der Einbildung seien. Und ähnlich zweifelt noch der h. Hieronymus V. Pauli eremit. opp. II S. 6 ed. Vallars., ob der dem h. Antonius begegnende Kentaur ein Blendwerk des Teufels oder ein wirkliches Wüstengeschöpf gewesen.

Das widerlichste Zerrbild der alten Sage hat Ptolemaeus Hephästion zu Stande gebracht, obgleich er noch dem ersten Jahrhundert n. Chr. angehört. In seinen Nov. Hist. cap. 5 weiss er nicht nur von dem schon angeführten Tod der Kentauren durch die Sirenen zu erzählen, sondern er macht uns auch cap. 1 mit einem neuen Schüler Chirons, Kokytos, bekannt, der den vom Eber verwundeten Adonis kuriert. Cap. 2 lehrt Aphrodite wegen ihres Adonis ihren und des Herakles Geliebten, den Kentauren Nessos, die dem Herakles so verhängnissvolle Hinterlist. Cap. 3 wird der ehebrecherische lamische Kentaur entweder vom Eunuchen Pirithous, oder vom Theseus getötet. Cap. 4. Der Gott Dionysos lernt als Chirons Geliebter von diesem Bacchanalien und Mysterien. Cap. 8 endlich übergibt Peleus dem Chiron den von seiner Mutter beinah verbrannten Achill. Statt des vom Feuer verzehrten Knöchels setzt der Kentaur seinem Zögling den Knöchel eines Giganten, Damysos, ein (Westerm. Mythogr. S. 183. 184. 188. 190. 195).

c) Zeugnisse der griechischen Kunst.

Viel reicher als die Poesie strömt die andere Quelle unserer Kenntniss der Kentauren, die bildende Kunst. Schon in ihrer frühesten Kindheit scheinen die Kentauren ihre Lieblinge gewesen zu sein und bis in ihre spätesten Zeiten hinein wird sie nicht müde dieselben immer und immer wieder darzustellen und in neue Verhältnisse einzuführen. Nach den neuesten Forschungen sind die Kentauren zwar bisher noch nicht auf den sogenannten Inselsteinen, den „prähistorischen“ Gemmen, nachzuweisen, die uns den ältesten Bilderkreis griechischer Gottheiten und Dämonen, darunter besonders zahlreicher den Kentauren verwanter, pferdeköpfiger Dämonen bewahren. Jedoch glaube ich auch eigentliche Kentauren schon auf diesen uralten Erzeugnissen griechischer

Kunstfertigkeit erkennen zu dürfen (s. u.). Jedenfalls erscheinen die Kentauren und zuweilen sogar reihenweise bereits in den Kunstgattungen, deren Typik der der Gemmen an Alter, Inhalt und Stil sehr nahe steht, nämlich auf den Reliefvasen des 7. und 6. Jahrhunderts und den gleichaltrigen Metallreliefs, die beide sich bald mehr der geometrischen, bald mehr der orientalischen Decorationsweise nähern, den ältesten in Griechenland nachweisbaren, neben einander herlaufenden Decorationsweisen (vgl. Furtwängler Abh. d. Berl. Akad. 1879. S. 43. 46).

Zu den im geometrischen Decorationsstil nicht ungewöhnlichen Motiven rechnet Furtwängler den menschenbeinigen Kentauren, der auf einem gravirten Bronzeblechfragment von Dodona (Carapanos Dodone pl. 19, 5) in sehr primitiver Zeichnung vorkommt. Verwant ist ein kleiner menschenbeiniger Bronze-Kentaur von Olympia, der auf einer mit Halbkreisen verzierten Basis steht. Sein vogelartiger Kopf ist ganz so gebildet wie die menschlichen Köpfe der Dipylonvasen. Ähnliche Kentauren sind uns und zwar reihenweise erhalten auf einem rotthonigen Reliefvasenfragment aus Camiros auf Rhodos, dessen Stil dem der ebenerwähnten geometrischen Dipylonvasen verwant ist (Furtwängler a. O. S. 20). Es stellt zwei sehr dünnleibige und dickschweifige, mit Pferdehinter- und menschlichen Vorderbeinen versehenen, vollständig identische Kentauren dar. Sie sperren die Arme aus einander, als ob sie etwa einen Bogen spannten oder eine andere Waffe schwängen. Zwischen ihnen steht eine menschliche Figur, die dem einen zugewanten Kentauren in der Rechten einen dreizackigen Blitz entgegenstreckt, während die Linke eine Doppelaxt emporhält. Rechts von dem zweiten abgewanten Kentauren hat sich diese Figur offenbar wiederholt, so dass die Vase ringsum mit solchen aus einem Kentauren und dieser menschlichen Figur gebildeten Paaren vermittelst abgerollter Cylinder geschmückt war. Diese Figur wird wegen des Blitzes und der ebenfalls den Blitz oder Donnerkeil bedeutenden Doppelaxt auf Zeus gedeutet. Auch auf einem höchst primitiven bemalten Gefässfragment aus demselben Camiros erscheint ein Kentaur mit menschlichen Vorderbeinen, daneben ein Flügelpferd, an dem nur der Kopf menschlich ist (Milchhöfer Anfänge der Kunst in Griechenland S. 73 ff. 116 ff. 228). Die sicilische rote Reliefgefässgattung nun, die als die Fortsetzung der rhodischen oder ihr gleichartig betrachtet wird, zeigt uns

auch Kentauren ganz ähnlicher Bildung, die ebenfalls den Vasenreliefs entsprechend in parataktischem Schema angeordnet und mit Äxten oder auch mit Doppeläxten bewaffnet sind (Milchhöfer a. O. S. 76. 157. 244). Endlich sind dieser sogen. „red-ware" wieder stilistisch nah verwant die etruskischen Reliefvasen aus schwarzem Thon, die sogen. Buccherovasen, deren wiederum ganz ähnlich gebildete Kentauren bald wie jene als kämpfende dargestellt werden, bald aber auch, einen Ast schulternd, in der Rechten einen senkrechten Speer tragend, hinter zwei ebenfalls speerbewehrten nackten Männern sich einer bekleideten Figur nahen, die auf einem Thron sitzt und mit beiden Händen einen wol als Scepter dienenden Stab gefasst hält. Die letzte Figur erklärt man als König der Unterwelt (Milchhöfer a. O. S. 76. 229). Vielleicht hat man die beiden Männer als Theseus und Pirithoos aufzufassen, die gemeinsam die Kentauren bekämpft haben und, in die Unterwelt eingedrungen, in Fesseln gelegt wurden. O. Müller hatte bereits 1834 (vgl. Handbuch der Archäologie [3] § 65. 2) auf den nahen Zusammenhang der Darstellungen des hesiodischen Heraklesschildes mit den ältesten Vasengemälden und dem Kasten des Kypselos hingewiesen, neuerdings aber Löschke (Arch. Z. 1881. S. 44 ff.) dieselben als zunächst nach Inhalt und Compositionsweise dem Bilderkreise der eben angeführten rotthonigen sicilischen Reliefvasen verwant erklärt, deren Kentauren ja auch allerdings in Bewaffnung und Anordnung genau mit den hesiodischen übereinstimmen. Jedoch setzt nach Furtwängler a. O. S. 60 dies Gedicht die Anschauung der völlig griechischen Stufe voraus, die durch die altkorinthischen Gefässe repräsentirt wird, und ist jünger als die bildnerische Darstellung des Kampfes des Herakles mit den Kentauren (Arch. Z. 1883. S. 158).

Wie nun verschiedene andere in Olympia neuerdings gefundene Bronzereliefs in Motiv und Stil überraschend genau mit den Typen jener alten Gemmen übereinkommen (Milchhöfer a. O. S 184 ff.), so wird auch das archaische olympische Bronzerelief mit seinen orientalischen Tierornamenten, Adlern und Greifen und der orientalischen Artemis, die geflügelt und Tiere in den Händen haltend jedenfalls der orientalischen Kunst entnommen ist (Weizsäcker Rhein. Mus. 1878 S. 397), in diesen Typenkreis zu ziehen sein. Auf dem dritten Streifen dieses Reliefs sendet der knieende Herakles einem gewaltsam den Kopf

umwendenden Kentauren mit menschlichen Vorderbeinen, den er schon mit 2 Pfeilen verwundete, einen dritten Pfeil nach. (vgl. E. Curtius das archaische Bronzerelief von Olympia. Abh. d. Berl. Akad. 1879 S. 22 ff. Funde von Olympia hrsg. v. d. Dir. d. Ausgrabungen. 1882 S. 16). E. Curtius Abh. d. Berl. Akad. 1879 S. 22 ff. erkennt auf diesem Relief die erste Stufe der Emancipation der griechischen Kunst aus der Fremdherrschaft in der Abkehr vom Monströsen, der Verdrängung des gedankenlosen Decorationsstils durch sinnvolle Darstellungen und der Befreiung des Reliefgrundes dieser Kentaurenjagdscene von allen Ornamenten, damit sich das wol componirte Bild klarer hervorhebe. Es ist nach ihm die einfachste und älteste bildliche Darstellung der Kentaurenjagd des Herakles, welche die des Kypseloskastens an Alter übertrifft. Furtwängler a. O. S. 91 hält das Relief für höchst wahrscheinlich importirt. Aber auch auf andern alten Erzeugnissen des sog. orientalischen Stils kommt der menschenbeinige Kentaur vor, so auf einem rhodischen Goldblech ebenfalls nebst der sogenannten orientalischen Artemis, ferner auf einer silbernen Dolchscheide des grossen Praenestiner Grabes und gleichfalls auf einem praenestinischen Bronzegefäss, beidemal in Tierfries (Furtwängler a. O. S. 20 ff.). Endlich ist hier noch einer etruskischen und einer attischen, im Schutt der Akropolis gefundenen und das Alter des Parthenonbaues weit übertreffenden Bronzestatue von dieser Form zu gedenken (Wieseler Denkm. 2 No. 591. 592). Beide sind bärtig und durch dichtes in den Nacken fallendes Haar ausgezeichnet, die attische hält mit der Linken einen Ast auf der Schulter (Ross Archäol. Aufsätze 1, 104. 141).

Das erste uns historisch beglaubigte Kunstwerk, das auch zuerst ganze Göttermythenreihen vorführt, der im 7. Jahrh. verfertigte Kasten des Kypselos (Pausan. V. 17, 7 ff.), ruht auf der angedeuteten älteren Typenschicht, welche nach Milchhöfer a. O. S. 164 ff. insbesondere die kretischen Daedaliden ausgebildet haben. Unter den zahlreichen Mischgestalten dieses Kunstwerks fielen dem Pausanias V 17, 5 ff. besonders auch die Kentauren auf. Sie sind zwei verschiedenen Sagenkreisen, der thessalischen und der eleischen, entnommen. Obgleich nun der Spender dieser zu heiligem Gebrauch bestimmten Lade für einen Nachkommen des von den Kentauren getöteten Lapithen Caeneus galt, kann man doch nicht mit O. Müller in den dargestellten Scenen einen

näheren Zusammenhang mit der Ahnensage des Kypselos entdecken, sondern muss vielmehr mit Bergk den allgemein hellenischen Charakter derselben zugeben. Aber nicht übereinstimmen kann man mit diesem (Archäol. Ztg. 3, 154 ff.), wenn er den obersten der fünf Streifen der Lade in fünf Felder teilt, nämlich 1. Herakles schiesst auf die Kentauren, 2. Nausikaa und ihre Dienerin fahren zur Wäsche, 3. Thetis mit ihren Nereiden empfängt Waffen vom Hephäst, 4. Chiron, 5. Odysseus bei der Kirke, und 1 und 4 und wieder 2 und 5 als Gegenstücke auffasst, in deren Mitte No. 3, die Thetisscene, dargestellt sei. Denn erstens erscheint eine Gliederung des Streifens in vier Felder statt in fünf an sich zweckmässiger, von denen die kleineren etwa die Schmalseiten des Kastens eingenommen haben. Zweitens bildet doch die einzige tatenlose Figur Chirons durchaus kein ausreichendes Pendant zum Kampf des Herakles mit den Kentauren, von denen er einige schon erlegt hat, andere noch bekämpft, während diese grössere Scene offenbar ein gutes Gegenstück zu der Begegnung der Thetis und ihrer Nereiden mit Hephäst und seinem Diener abgibt. Drittens betrachteten auch die Periegeten von Olympia den Chiron als Teilnehmer an der Zusammenkunft der Thetis und des Hephäst, indem er von ihnen bezeichnet wird als *ἀπηλλαγμένος ἤδη παρὰ ἀνθρώπων καὶ ἠξιωμένος εἶναι σύνοικος θεοῖς ῥαστώνην τινὰ ἥκοι τοῦ πένθους Ἀχιλλεῖ παρασκευάσων* (Pausan. V 19, 9). Was verschlägt gegen diese Tatsachen der von Bergk angeführte Grund, dass das Wörtchen *ἑξῆς*, mit welchem Pausanias nach einer kurzen vorläufigen Bemerkung über die Gestalt des Kentauren zum Zwiegespann der Thetis übergeht, von ihm nur bei einem Übergang zu einer neuen Scene gebraucht werde? Bergk legt diesem *ἑξῆς* in der ziemlich flüchtigen und ungeordneten Beschreibung des fünften Streifens, die nach der Waffenübergabe wieder zum Chiron zurückkehrt, ein viel zu grosses Gewicht bei. Wie natürlich stellt sich auch hier Chiron, der alte Nothelfer der Aeakiden, bei der Thetis ein, der beim Raub der Thetis durch Peleus wol nicht bloss auf Vasen, wie Luckenbach Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 11, 583, sondern wahrscheinlich wie Schlie Kyprien S. 44 annimmt, auch im Epos, wenigstens in der alten Sage, zugegen war, der ihnen väterlich die Hochzeit rüstete, der den Achill zu seinem so kurzen, aber göttergleichen Leben aufzog? Eine andere Frage aber ist die, ob wirklich die Periegeten den Sinn des Künstlers getroffen haben, wenn sie hier Chiron als

den bereits zum Gott Verklärten auffassen. Solch ein Eingreifen des Kentauren von der Götterwelt her ist wenigstens sonst nirgendwo bekannt und wird erst von einer wundersüchtigeren Zeit in das alte Bild hineingedeutelt sein. Wol aber mochte der alte Meister der Lade den milden Kentauren Chiron für sehr geeignet halten den Contrast zu verstärken, in welchem die freundliche Scene der Waffenholung durch die Mutter Achills zu dem Gegenstück, dem Kampfe des Herakles mit Chirons wilden Kentaurenbrüdern, stand.

Wir treffen hier zum ersten Male in der Bildnerei die Kentaurensage im Wettstreit mit anderen grossen hellenischen Sagen und zwar mit den wichtigsten, den homerischen Sagen von Troja und der Odyssee, und wir dürfen sofort hinzufügen, dass dieser Wettstreit ein erfolgreicher gewesen ist. Denn trotz des überwältigenden Einflusses der homerischen Dichtung haben die kentaurischen Lokalsagen, sowol durch den ihnen innewohnenden Reiz, als auch durch ihre alte Verbindung mit der Aeakiden- und Heraklessage und ihre spätere mit dem Theseusmythus, sich in der bildenden Kunst vollkommen ebenbürtig neben den troischen und odysseischen durch die Jahrhunderte hin behauptet, ja die letzten sogar in Betreff formaler Entwickelung und Mannigfaltigkeit und der Art der Verwendung für höhere Zwecke entschieden überflügelt.

Pausanias' Beschreibung des Kypseloskastens hat nun aber für uns auch noch den Wert, dass sie den alten Kentaurentypus vollkommen deutlich in Bezug auf den wichtigsten Punkt, das Verhältniss des tierischen zum menschlichen Teil der Gestalt, schildert (V, 19, 7): *Κένταυρος δὲ οὐ τοὺς πάντας ἵππου πόδας, τοὺς δὲ ἔμπροσθεν αὐτῶν ἔχων ἀνδρός ἐστιν.*

Der Ausstattung des Kypseloskastens inhaltlich und stilistisch verwant war die des Amyklaeischen Thrones, dessen Flächen nach Paus. 3, 18, 9 ff. von Bathykles von Magnesia um die Mitte des 6. Jh. mit mythologischen Darstellungen nach Daedalidenweise geschmückt war (Milchhöfer Anfänge S. 165 ff.). Darunter befanden sich nicht weniger als vier Kentaurenscenen, nämlich 1) 3, 18, 10: die Kentaurenschlacht beim Pholos. 2) 12: Peleus übergibt den Achill dem Chiron zur Erziehung. 3) Herakles tötet den Nessos am Euenos. 4) Herakles bekämpft den Kentauren Oreios. Als fünfte könnte man allenfalls noch den cap. 15 erwähnten Ringkampf des Herakles mit Acheloos

anführen.[1]) Die vornehmste Verwendung fand in dieser älteren Zeit der alte Kentaurentypus in den merkwürdigen, ziemlich rohen granitenen Metopenreliefs des Tempels der mysischen Stadt Assos, auf denen sie als Stierjäger dargestellt werden (O. Müller Handb. [3] § 90. [2] 255. [2] 389. [2]).

Noch besser aber als aus Pausanias' Beschreibungen können wir uns jene von ihm besprochenen beiden Kunstwerke im grossen Ganzen, wie die Kentauren im Besonderen aus den Vasengemälden ältesten Stils vergegenwärtigen. Es beginnt damit jene lange Kette von Kentaurenbildern, welche die Vasenmaler in allen vier Hauptperioden ihrer Kunst in reicher Fülle geschaffen haben. Denn sobald zu den Tiergestalten, welche die allerältesten uns erhaltenen gemalten Gefässe ausschliesslich verzieren, menschliche zu mythischen Handlungen verbundene Figuren treten, begegnen wir auch sofort mehrfach Kentaurengruppen, die den alten seltsamen Typus tragen. Auf einem von Furtwängler vorläufig „protokorinthisch" genannten Lekythos erscheinen fliehende menschenbeinige Kentauren mit völliger, wenn auch nur angedeuteter, Beharung des Menschenleibes, wie auf einem altkorinthischem Pinax. Sie laufen oder brechen unter den Pfeilschüssen zusammen, die der bogenspannende Herakles knieend, wie auf den archaischen Bronzereliefs von Olympia (S. 60. 61) und einigen Thonreliefgefässen (Arch. Z. 1881 S. 42), ihnen nachschickt. Sie tragen reiches, zum Teil zopfartiges Haupthaar, aber nicht alle einen Bart und führen stilisirte Äste. (Arch. Z. 1883. S. 153 ff.). Von den Vulcenter Amphoren altdorischen Charakters verzeichnet O. Jahn drei (Beschreib. d. Vasens. K. Ludwigs LXX. CXI. VIII. CLII.), die Herakles im Kentaurenkampf vorstellen, wie er einem Kentauren, dem andere zu Hilfe eilen, mit dem Schwert ein Weib entreisst. Auf anderen schwarzfigurigen eilt ein Kentaur mit ausgebreiteten Armen dem Herakles entgegen, streiten Kentauren mit Lanzen-

---

[1]) Denn Acheloos mag hier wie auf archaischen Vasen eine kentaurenähnliche Gestalt gehabt haben, die auf späteren rotfigurigen Vasen dem mit einem Männerantlitz versehenen Stierkörper wich (Arch. Z. 20, 322). Auch der kretische Minotauros zeigt öfter Spuren einer pferdeartigen Bildung, z. B. die Mähne (Milchhöfer Anf. S. 77). Mannhardt W. F. K. 2, 61) hält freilich für ältere Sage, dass Acheloos, der gemeinen Vorstellung von Flussgöttern entsprechend, sich in einen Stier und nur in diesen verwandelt habe.



kriegern oder schleppen ein Reh und einen Baumstamm hinter sich her oder werden auf einer sehr rohen Vase, indem sie die Linke erheben und in der Rechten eine Tanne halten, von einem ithypallischen Satyr mit weissem Schwanz verfolgt (O. Jahn a. O. No. 126. 151. 155. 156. 957). Zu einem anderen der Kentaurensage entnommenen Lieblingsgegenstand der Vasenmalerei führt uns ein Vulcenter Gefäss von dorisch-attischem Übergangsstil, das Achills Übergabe an Chiron durch Peleus schildert (O. Jahn a. O. CXLIX). Aber auch viele schwarzfigurige Vulcenter Vasen, in deren Stil die ältere attische Richtung vorwiegt, wie auch clusinische, korinthische, sicilische u. a. der 2. Periode bewahren noch den alten Kentaurentypus (O. Jahn a. O. CLXVIII). In dieser Form wird Chiron vorgestellt, dem Achill zur Erziehung von Peleus anvertraut wird, zuweilen in Gegenwart der Thetis oder Chariklo (Gerhard Auserl. griech. Vasenb. 3, 72. T. 183. K. O. Müller Handb. § 413, 2. Benndorf Griech. und Sicil. Vasen S. 86. T. 41), oder vor dessen Augen Peleus die Thetis raubt (O. Jahn a. O. No. 380. 538. Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 11, 583). In derselben Form erscheint auch Pholos vor dem Pithos, der zuschaut wie Herakles einen Cantharos daraus hervorhebt, oder mit ihm denselben anfasst. Eine Frauengestalt (Athene) und andere Kentauren stehen hinter ihnen (Arch. Zeit. 28, 13. Jahn No. 435). Auch ein wol mit Recht auf Chiron gedeuteter Kentaur, der seine Hand einem den jungen Herakles auf den Armen bringenden Hermes zum Empfang entgegenstreckt, hat menschliche Vorderbeine (O. Jahn a. O. No. 611. Arch. Zeit 33, 199 ff).[1] Das Abenteuer des Herakles mit dem als Dexamenos bezeichneten Kentauren, der Deianira entführt, ist abweichend von der gewöhnlichen Nessossage, nach einer älteren Tradition, wie O. Jahn a. O. LXII. CLXV meint, dargestellt (Arch. Ztg. 14, 232*). Dazu kommen andre Kentaurenvasen (O. Jahn No. 957. 1039. Müller Handb. § 75, 1. 3. 89, 2. 410, 5. 411, 3. 413, 2), insbesondere die in sehr altem Stil gearbeitete Amphora von Cumae deren eine Reihe drei Scenen vorführt: Troilus und Polyxena, einen Kentaurenkampf, Dionys und sein Gefolge, die mit drei der Françoivase übereinstimmen (Jahn LIX. Weizsäcker Rh. Mus. 33, 385).

---

[1]) Preller Griech. Mythologie ³ 2, 178 ff.

Auf diesen und anderen Vasengemälden der beiden älteren Stilarten ist allerdings die auffälligste Eigentümlichkeit der Körperbildung der Kentauren jene unharmonische Zusammenfügung einer ganzen Menschengestalt mit einem Pferdehinterteil. Dazu treten aber andere. Denn auch der menschliche Teil dieser Mischgestalt ist von tierischen Zutaten nicht ganz frei, wie die Gesichtszüge öfter einen tierischen Ausdruck haben, noch ständiger aber spitze Tierohren am Kopf aufragen. Dazu tragen die Kentauren durchweg langen Bart und meistens überaus langes, oft schopfartig bis zu den Ellenbogen oder gar bis zum Kreuz hinabreichendes Haupthaar. Häufig halten sie in den friedlichen Scenen auf der Schulter einen mit Vögeln oder Hasen oder einem Fuchs behängten Fichtenstamm, als ob sie von der Jagd heimkehrten, in kriegerischen aber schwingen sie Steine oder Baumstämme in den Händen.

Dieser alte rohere Kentaurentypus, den man auf den schwarzfigurigen Vasen am häufigsten findet, greift aber auch noch in die dritte Periode, die der rotfigurigen strengen Stils hinüber, besonders in dem Falle, wo sie uns Chiron vorführen. Klügmann meint, dass ein Kentaur mit vollständigem Menschenleib auch auf schwarzfigurigen Vasen nur einen von den beiden menschlich gesitteten Kentauren Chiron oder Pholos bedeuten könne (Arch. Zeit. 33, 199 ff.), aber dies ist wol nicht zutreffend (s. u.), da in der ältesten Zeit alle, auch die wilden Kampfkentauren, in dieser Form erscheinen, späterhin aber auch jene beiden mit vollständigem Rossleib ausgestattet werden. Es wird richtiger sein, bei der gewöhnlich ziemlich leeren Art der Behandlung der Überreichung Achills an Chiron, die Benndorf Griech. und Sicil. Vasen S. 68 zu T. 41 betont, ein bequemes altertümelndes Festhalten der gegebenen Form in diesem Falle anzunehmen (vgl. auch Heydemann Griech. Vasen S. 7 zu T. 7, 1. O. Jahn a. O. CLXXXIII). Doch scheint man das Anstössige der alten Zusammensetzung zuweilen dabei empfunden zu haben, indem auf jenem von Benndorf a. O. besprochenen sicilianischen Lekythos die Ansatzstelle durch die lange Chlamys verdeckt wird, wie auch auf der Münchner schwarzfigurigen Vase No. 611 (s. o.)

Unter den älteren bemalten Vasen hat die höchste kunstgeschichtliche Bedeutung die 1844 bei Chiusi entdeckte François-

vase, die seitdem eine reiche von Weizsäcker Rhein. Mus. 1877 S. 28 verzeichnete Litteratur hervorgerufen hat. Nach dem Stil ihrer aus Pflanzen- und Tierformen und Mischgestalten in orientalischer Weise componirten Ornamentik und ihrer mythologischen Darstellungen, sowie nach der altattischen Form ihrer Namen und sonstigen Aufschriften bildet sie den Übergang von den bemalten Vasen ältesten Stils zu den schwarzfigurigen und mag gegen 500 v. Chr. gefertigt sein, wie denn die archaischen Vasen überhaupt durch die Darstellungen der Kultushandlungen, Festlichkeiten und Wettspiele etwa in die kurz auf Klisthenes folgende Periode gesetzt werden müssen (Archäolog. Zeit. 22, 204.)[1]) Für die Annahme dieses und eines nicht viel früheren Zeitpunktes scheint mir auch das erste Vorkommen eines neuen jüngeren Kentaurentypus neben dem gleichfalls auf der Vase vertretenen älteren zu sprechen, wie sie beide neben einander auch auf einer ungefähr gleichzeitigen, zur Gattung der Arkesilasschale gehörigen Vase auftreten (Arch. Z. 1881. T. 11. 12). Der Unterkörper des Menschen, den der ältere Typus noch festhält, wird im jüngeren durch das Vorderteil eines Pferdes ersetzt, also ein vollständiger nur mit einem menschlichen Oberkörper versehener Rossleib gebildet. Durch diese Neuerung unterscheidet sich die Françoisvase merkwürdig von vielen anderen schwarzfigurigen Vasen älteren Stils, die sich auch noch nach dem J. 500 des älteren Kentaurentypus bedienen, doch wol besonders auch deswegen, weil der neue Typus noch nicht allgemein durchgedrungen war. Auch übertrifft bei jener Datirung die Vase noch immer an Alter hinreichend das zweite Pythische Lied Pindars (s. o.), das nach Boeckhs Untersuchung (Bd. II 2, 240 ff.) Ol. 75, 4, also 476 v. Chr. verfasst ist und unter allen Dichtwerken zuerst deutlich statt des Gegensatzes des tierischen Hinter- und menschlichen Vorderteils den des tierischen Unter- und menschlichen Oberkörpers in der Kentaurenbildung kennzeichnet. Und dass in diesem Falle, wie übrigens auch im Schild des Herakles, die Poësie sich nach der bildenden Kunst richtete, kann nicht verwundern, da es sich um eine blosse, die Bildnerei zunächst angehende Formfrage handelte, allerdings eine Formfrage von

[1]) Milchhöfer a. O. S. 164 hält die Françoisvase für erheblich älter als das 5. Jahrhundert, Christ. Petersen dem Anschein nach sogar für älter als den Kypseloskasten (Jahrb. für class. Phil. Suppl. 11, 666).

hoher künstlerischer Bedeutung. Um das zu verstehen, muss auf Inhalt und Anordnung der Bilder der Françoisvase etwas näher eingegangen werden. Der Hauptstreifen nämlich, der mittlere, ist nach Weizsäckers Bemerkung a. O. S. 30 ausser dem Streifen am Fusse des Gefässes der einzige, der eine zusammenhängende um das ganze Gefäss laufende mythologische Darstellung aufweist, während die übrigen vier (bez. drei) Streifen in zwei Hälften, eine Vorder- und Rückseite, sich teilen. Die Vase hat der Töpfer Ergotimos geformt (ἐποίεσεν) wie die Inschrift des Hauptstreifens und wahrscheinlich auch die zu ergänzende auf der Rückseite des obersten Streifens angibt. Als Maler aber nennt die Inschrift an jener Stelle den Klitias, an dieser aber nach Weizsäckers Ergänzung den Ergotimos, so dass also diese Vase, wie auch andere, von zwei verschiedenen Malern bemalt worden wären, der Hauptstreifen und die Vorderseite von Klitias, die Rückseite aber mit geringerer Sorgfalt und grösserer Unsicherheit in der Formengebung im Einzelnen von Ergotimos. Dieser ist auch als Maler einer aeginetischen Schale von ähnlichem Stil und mit ähnlichen Buchstaben und Namensformen, wie sie die Rückseite der Françoisvase zeigt, bekannt und verrät einen energischen Atticismus nicht bloss in äussern Formen, sondern auch in der Wahl der Gegenstände, von denen zwei in einem und demselben Tempel Athens in ähnlicher Darstellung, der dritte (der Kentaurenkampf) an zwei athenischen Tempeln als Metopen- und Friesschmuck wiederkehren.

Diesen Wahrnehmungen Weizsäckers möchte ich nun noch die hinzufügen, dass der Unterschied in der Formengebung, der zwischen den beiden genannten Teilen der Vasenfläche besteht, sich ganz besonders deutlich in der Darstellung der Kentauren ausdrückt, indem Klitias noch den alten Typus beibehält, Ergotimos dagegen zu einem neuen greift. Auf dem Hauptstreifen nämlich wird die Hochzeit des Peleus abgebildet, wie denn überhaupt Peleus und Achill auch auf den anderen Bildern der Vorderseite die Helden des Klitias sind. Thetis sitzt halbverschleiert in einem tempelartigen Gebäude, vor dem ein Altar mit Gefässen steht. Peleus empfängt vor der Tür den Chiron, der seines Freundes Rechte ergriffen hat. Auf der linken Schulter trägt der Kentaur einen Baumzweig mit allerlei Jagdbeute, wie auf so vielen Vasenbildern, sowie auch Dionys eine grosse Weinamphora herbeischleppt, während das Epos Ken-

tauren- und Göttergeschenke weit ritterlicherer Art erwähnt. Chirons Antlitz ist von struppigen Har und Bart umgeben. Ihn geleitet Iris. Dann folgen die Gottheiten und Chariklo, Chirons Gattin, teils zu Fuss, teils zu Wagen. Wichtig für uns ist nun, dass unterhalb des Chitons die menschlich geformten Vorderbeine des Kentauren sichtbar werden: für Pferdebeine, sagt Weizsäcker, sind sie zu dick und fleischig. Dagegen verherrlicht die Rückseite den Dionysos, der den Hephäst zum Olymp zurückführt, und die Taten des Theseus, unter den letzten auf dem breiteren Halsstreifen seinen und der nach alter Weise gerüsteten (*αἰχμηταί* Heracl. Schild V. 178), nicht nackten Lapithen Kampf gegen die Kentauren Hylaios, Akrios (Rhein. Mus. a. O. S. 373), Hasbolos, Petraios, Pyros, Melan(chai)tes und Oro(s)-bios (Rhein. Mus. a. O. S. 374[1]). Sieben (vielleicht acht) Gruppen von Kämpfern sind zu unterscheiden, darunter als die umfangreichste der Untergang des Caeneus, den drei Kentauren unter Felsstücken und Baumästen begraben, wogegen sich der bereits bis zu den Hüften im Boden steckende Lapithe mit seinem Schild vergebens zu decken versucht, wie auf dem Fries des Theseion und zu Phigalia. Aber es fehlt Eurytion und seine Freveltat wie auf der hesiodischen Aspis, und damit fehlen die Weiber, deren bedrohte Schönheit dem wilden Kampf einen Hauptreiz verleiht. Als Waffen führen die Kentauren Äste und Steine, sie haben grosse Bärte, borstig über der Stirn emporstehendes Haar und Satyrohren. Der menschliche Oberkörper aber sitzt, abweichend von dem Körperbau Chirons und überhaupt allen älteren Kentaurengestalten, auf einem vollständigen Pferdeleib, dessen Bildung allerdings noch schwächlich, dessen Bewegung noch matt ist.

Dieser Gegensatz, der auch betreffs des Kentaurentypus zwischen der Vorder- und Rückseite der Amphora besteht, ist entweder, wenn Weizsäckers Annahme richtig ist, zu erklären aus der verschiedenen Richtung und Auffassung der beiden Maler,

[1]) Namen, die meistens ebenso oder ähnlich in Heracl. Schild wiederkehren, von Ovid nur zum Teil als Kentaurennamen (Asbolos, Petraios Met. 12, 308. 327), zum Teil als Hundenamen (Hylaeus, Melanchaetes Met. 3, 213. 232) benutzt werden (Rhein. Mus. 1878 S. 370). Über das nahe Verhältniss, in welchem Namen und Anordnung der Musen der François-vase und der hesiod. Theog. v. 77 ff. zu einander stehen, vgl. Rhein. Mus. 1877 S. 42 ff. Luckenbach Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 11, 560 ff. 591.

von denen Ergotimos etwas eigentümlich Attisches, etwas Jonisch-Attisches dem Klitias gegenüber betont. Und es wäre dann wol möglich, dass die eigentümliche Körperform der drei Satyrn des Ergotimos auf der Rückseite unserer Vase, die alle drei als Silene bezeichnet werden, die ebenfalls grosse Bärte, borstige Haare über der Stirn und Satyrohren, aber abweichend von der sonstigen Satyrform ausser Pferdeschweifen auch Pferdebeine besitzen, dass diese für ionisch geltende pferdebeinige Silenengestalt (O. Jahn a. O. CLIV. Furtwängler Preuss. Jahrb. 51, 378) auf den alten Kentaurentypus hinübergewirkt und nun auch dessen Vorderbeine in Pferdebeine zu verwandeln veranlasst hat. Oder man müsste, wäre jene Annahme Weizsäckers nicht richtig, vermuten, dass der Maler Klitias einerseits den menschlich gesinnten Chiron beim alten Typus, in welchem der menschliche Bestandteil überwog, gelassen, dagegen die übrigen Kentauren ihrem wilderen tierischeren Charakter gemäss mit einem vollständigen Tierleib auszustatten für gut gefunden hätte, wobei die von mir vermutete Einwirkung des verwanten ionischen Silenentypus nicht ausgeschlossen zu werden brauchte. Diese Vermutung liesse sich dadurch stützen, dass sogar auf rotfigurigen Vasen strengen Stils gerade Chiron und Pholos als die menschlicheren eben jenen alten Typus noch behaupten, nachdem für die anderen Kentauren bereits der neue massgebend geworden ist (S. 66). Aber jene Vase der Arkesilasschalengattung (oben S. 67) spricht wiederum dagegen, denn die hier zum Teil menschen-, zum Teil pferdebeinigen Kentauren gehören alle zu der wilden Art, die der knieende Herakles nach altem Muster mit Pfeilen erlegt. Oder aber man dürfte eine rein künstlerische Absicht in dieser Neuerung erkennen, wenn nicht gerade die Rossleiber der Kentauren den Leibern der sonst auf der Vase dargestellten Rosse gegenüber so kümmerlich ausgefallen wären.

Wie dem auch sei, in der Françoisvase, einem Werk altattischer, wahrscheinlich noch dem 6. Jahrhundert angehörender Kunst, liegt uns das erste Zeugnis für den neuen, schönsten und lebensfähigsten Kentaurentypus in seiner ersten schwachen Versuchsbildung vor, die wahrscheinlich nicht durch einen grossen künstlerischen Gedanken, sondern durch Nachahmung ähnlicher Bildung verwanter mythologischer Wesen, oder durch das kindliche Bestreben die verschiedenen Gattungen der Kentauren von

einander auch äusserlich besser zu scheiden, hervorgerufen wurde. Aber es lag hierin ein grosser künstlerischer Fortschritt, wie im Keim, verborgen, der merkwürdiger Weise dadurch erreicht wurde, dass das Menschliche gegen das Tierische noch mehr als im alten Kentaurentypus zurückgedrängt wurde. Dies scheint dem allgemeinen Entwicklungsgesetz der griechischen Kunst zu widersprechen, aber es scheint auch nur so. Wenn sich die Giganten (ähnlich wie die Lapithen) aus schwerbewaffneten Kriegergestalten der archaischen Periode allmählich in halbnackte, mit Pantherfell und wirrem Lockenhaar ausgestattete wilde Männer verwandeln und in der alexandrinischen Zeit endlich Schlangenfüsse annehmen; so ist auch das nur ein scheinbarer Widerspruch gegen jenes Gesetz. Denn der Schlangenleib gebührt ursprünglich nicht ihnen, sondern dem in ihren Kreis später hineingezogenen Typhoeus.[1]) Die Umformung der Kentauren mag ursprünglich auch aus einer derartigen Verwirrung verschiedener Typen hervorgegangen sein, aber sie wurde bald zu künstlerischen Absichten verwendet, denn gerade dadurch, dass man den Unterteil des Menschenkörpers durch den Vorderteil des Rosses ersetzte, brachte man es erst zu einer harmonischen, man möchte sagen, organischen Verbindung des Menschenleibes mit dem Leibe des schönsten Tieres, zu der edelsten tierisch-menschlichen Mischgestalt, die je die bildende Kunst hervorgebracht hat, die uns noch heute in Marmor und Farbe entzückt, so furchtbares Grausen sie uns in der Wirklichkeit erwecken würde. Die übrigen Eigentümlichkeiten des alten Kentaurentypus bleiben, nur dass die Haupthaar- und Bartfülle oft gemässigt wird, auch wol die spitzigen Tierohren durch menschliche ersetzt werden, dafür andrerseits aber vereinzelt durch starke Krümmung der Nase etwas Barbarisches in ihren Gesichtszügen hervorgehoben wird, wie es auch wol bei Boreas vorkommt (Jahn a. O. CLXXX). Meist kämpfen sie waffenlos nur mit den Fäusten und Hufen.

Ebensowenig aber wie das Handwerk der farbenarmen Vasenmalerei später mit der neuen von Zeuxis eingeschlagenen Richtung der Malerei zu wetteifern vermochte, konnte sie in dieser Zeit trotz des Ioniers Polygnot Einfluss, der bald nach den Perserkriegen nach Athen übersiedelte (Furtwängler Preuss. Jahrb. 51, 379), auf beschränktem Raum und mit ungeeigneterem Material in der noch dazu gebogenen Fläche solche Formvollendung erreichen,

---

[1]) J. Overbeck griechische Kunstmythologie 2, 342 ff.

wie die Bildhauerei des 5. Jahrhunderts. Dieser war es denn nun auch vorbehalten, den neuen Kentaurentypus zum höchsten Kentaurenideal fortzubilden, wenn ihr diese Arbeit aus nahe liegenden Gründen anfangs auch schwerer fiel als der Malerei. Dem ungeschickten Wulst, der die Verbindung der beiden Hauptbestandteile der neuen Kentaurenfigur auf einem Relief des 5. Jahrhunderts herzustellen sucht, glaubt man noch deutlich die Mühsal anzumerken, die den ersten Neuerern oder auch deren handwerksmässigen Nachahmern die Umbildung des alten Kentaurentypus bereitet hat. Diese Figur behält im Übrigen die früheren Merkmale desselben bei, namentlich die Fülle des Haupt- und Bärthaars und den Baumast, der als Waffe hier gegen einen Panther geschwungen wird (Arch. Z. 1875. S. 31. T. 6). Zu idealer Schönheit aber wird der Kentaurentypus durch die ionisch-attische Bildhauerschule in Olympia erhoben in der Darstellung der Schlacht der Kentauren und der Lapithen, deren Freund und Vorkämpfer ja der attische Stammheros Theseus war. Das Hochgefühl des seiner Bildung bewussten Hellenen, die Begeisterung über den die persischen Barbaren niederschmetternden Sieg, die Wonne über das neugefundene Kunstgebilde beleben diese Darstellungen, die nun längere Zeit auch für die Malerei massgebend geblieben sind. Als das älteste dieser grossen Sculpturwerke werden nach den neueren olympischen Funden und Forschungen (Funde hrsg. v. Directorium. S. 13 ff. T. 10. Furtwängler Preuss. Jahrb. 51, 375 ff.) die Reliefs auf dem westlichen Giebelfeld des olympischen Zeustempels zu betrachten sein, die Alcamenes, vielleicht ein Schüler des Ioniers Paeonios, jedenfalls der sinnlichen, reichen, malerischen Kunstweise der Ionier zugetan, um 460 v. Chr. ausarbeitete. Links und rechts von dem in der Mitte kerzengerade aufgerichteten Apoll eine aus einem Lapithen, einer Lapithin und einem Kentauren bestehende Gruppe. Alle drei sind zusammengesunken. Links setzt ein Kentaur (Eurytion) einer Frau (Hippodamia) den linken Hinterfuss in den Schooss [1]) und fasst ihr Haar, während sie seinen Kopf wegstösst, den dagegen der herangestürmte Lapithe Caeneus knieend an sich reisst. Rechts packt ein Kentauer eine Frau am Gürtel und Fuss, um

[1]) Daher scheint mir Furtwänglers Bemerkung (Preuss. Jahrb. 51, 380), die Kentauren sprängen nur mit dem Vorderkörper aus der Giebelwand heraus, während ihre grössere hintere Hälfte zu ergänzen bliebe, zu weit zu gehen.

sie auf seinen Rücken zu werfen, seine Hinterfüsse und sein Schweif werden hinter ihr sichtbar. Der ebenfalls knieende Lapithe ergreift ihn am Kopf und bohrt ihm ein Schwert durch die Brust. Von linksher kommt Pirithoos seiner Braut zu Hilfe. Rechts sträubt sich eine stehende Frau gegen einen Kentauren, der sie mit der einen Hand am Busen, mit der andern um die Mitte des Leibes gefasst hat. In diese Gruppe trat Theseus ein. Links erwehrt sich ein knabenraubender Kentaur mit wirrem Haar und tierisch wilden Zügen seines Gegners mit den Zähnen (Arch. Z. 38, 117).

Der Parthenon wurde erst etwa 12 Jahre später begonnen, und von dessen Bilderschmuck gelten als das Frühste die Metopen (Michaelis Parthenon T. III 10. 12. 22. 25. T. IV 29). Sie stehen nach Furtwängler a. O. S. 377 unter dem unverkennbaren Einfluss der olympischen Sculpturen und zumal sind jene zwei Gruppen der frauenraubenden Kentauren zu beiden Seiten Apolls ihnen entlehnt; der Stil erscheint matter, aber knapper und strenger. Bei einigen Kentauren sind aber trotz des Strebens nach idealer Hoheit die spitzigen Tierohren erhalten (N. Jahrb. für Philol. 1872. S. 299).

Auf dem Westfries des Theseion, der später als die Parthenonmetopen in freierem Stil ausgeführt ist, dringen die Kentauren, alle bärtig, mit Steinen und Hufen auf ihre Gegner und deren Weiber ein (Wieseler Denkm. 1, S. 21), wahrscheinlich ähnlich in demselben Tempel auch auf den Wandgemälden des durch seine Rosse berühmten Mikon (Welcker Alte Denkm. 1, 189). Sie sind bärtig und ohne Waffen. Die Kentauromachie scheint damals, wol eben durch die Beziehung auf die Barbarenkämpfe, ein die ganze Bildnerei beherrschender Modestoff gewesen zu sein. Wie anders könnte man sich auch sonst erklären, dass Alcamenes, was schon Welcker (Alte Denkm. 1, 188) auffiel, die allgemeine Regel überschritt, nach der er einen den olympischen Zeus unmittelbar angehenden Gegenstand für den Schmuck seines Tempels hätte wählen müssen.

Nach den ionisch-attischen Mustern wurde auch die Kentauromachie auf dem Fries des Apollotempels von Phigalia gearbeitet, die Gruppe des Caeneus nach der am Theseion, der Raub der Mädchen und der Knaben nach der olympischen (K. O. Müller Handbuch § 119, 3). Aber die Freude an leidenschaftlicheren Bewegungen und drastischeren Motiven, die diesen

Fries von den drei erwähnten Tempelsculpturen unterscheidet, zeigt sich auch darin, dass nicht nur ein Kentaur einen Lapithen in den Hals beisst, ähnlich wie in Olympia, sondern ein zweiter, der vorn mit einem Gegner handgemein geworden, nach einem anderen mit den Hinterhufen ausschlägt. Einen mehr malerischen Stil scheinen auch die jüngst entdeckten Kentauren- und Amazonenkämpfe auf den Kalksteinfriesen eines lycischen Heroenheiligtums in Gjölbaschi zu verraten, die im vierten Jahrhundert nach Benndorf unter dem noch lebendigen Einfluss der attischen Kunst des fünften Jahrhunderts, insbesondere des Theseion, verfertigt wurden. (O. Benndorf Bericht über zwei östreich. archäol. Expeditionen n. Kleinasien. 1883.)

In Attika finden wir noch andere Kentaurenschlachtsculpturen. So sind sie überliefert vom Fries über den Anten des Pronaos zu Sunium, dann von den Sohlen der Athene Parthenos (Welcker A. Denkm. 1, 189). Fast ein Menschenalter nach Phidias' Tod arbeitete Mys nach Parrhasios' Zeichnungen diesen Kampf am Schilde der Athene Promachos (Müller Hdb. § 116).[1])

[1]) Auch auf einem Schild, der für eine Copie des Schildes der Athene Parthenos des Phidias gehalten wird, ist das Schildzeichen eines Kriegers ein im Rücken getroffener dahinrennender Kentaur, ein Bild bestrafter Hybris (Arch. Z. 1865 S. 38). Dabei mag bemerkt werden, dass Kentauren öfter als Schildzeichen gebraucht wurden und zwar wol als Unheil abwehrende Gestalten, so z. B. ein fichtenschwingender Kentaur auf einer etruskischen Vase (Arch. Ztg. 1872 S. 58). Dieselbe Bedeutung hatten sie als Schnabelzierden auf Schiffen, die darnach auch den Namen Kentauros trugen. Vergils etwas dürftige Pedanterie bringt bei der Schilderung des Wettruderns Aen. 5, 116 ff. ausser dem Meerunhold Pistris für die drei anderen Schiffe drei andere mythologische Ungeheuernamen zusammen, nämlich Chimaera, Centaurus und Scylla, dieselben, die er im folgenden Gesang 6, 286 ff. als Torwächter des Orcus verwendet. Gerade solche ungeheuerliche Mischfiguren schmückten auch griechische Schiffe, wie vom Hippalektryon Aeschylos sagt: *σημεῖον ἐν ταῖς ναυσὶν ἐνεγέγραπτο.* Arist. Ranae 962. schol. cod. Rav. ad. V. 963 (Dindorf Poet. scen. Graec. 1, 110.) Die nordischen Neidstangen, die ebenfalls Unglück abwehren sollten, trugen Pferdeköpfe mit aufgesperrtem Rachen. Mit den Fratzköpfen, die nieders. snaken-, scherbellen-, sibillkenkop, dän. skabilken-, sibillehoved hiessen, wurden Giebel, Türen, vorstehende Balken, besonders die Vorderteile der Schiffe, geziert, so schon in der Edda. Aber bereits in Ulfliots Gesetzen im 10. Jahrhundert wurde verboten, „ans Land zu segeln mit gähnenden Köpfen oder klaffenden Rachen, so dass die Landgeister sich entsetzten“. Haupts Z. 10, 221.

Es ist klar, dass dieser gewaltige auch die Kentaurendarstellungen ergreifende Umschwung der attischen Bildhauerei in bemerkbarer Weise auch auf die anderen Gebiete der bildenden Kunst, zumal auf die Vasenmalerei, hinüberwirken musste, da deren Hauptfabrikort vom Ausgang der ersten Periode (s. o. S. 65) durch die zweite und dritte Periode hindurch Athen blieb (O. Jahn a. O. CCXLI ff.). Daraus erklärt sich nun auch, dass einerseits die Kentaurendarstellungen auf den Vasen dieser Perioden so beliebt blieben wie nur je, ferner dass die Kämpfe der Kentauren mit Herakles hinter die mit dem attischen Stammhelden Theseus zurücktreten mussten (O. Jahn a. O. CCVIII. CCXIII) und dass endlich auf Vasen wol mit der Kentaurenschlacht der Kampf der Göttin Athene gegen die Giganten verbunden wurde, wie z. B. auf einem Thongefäss des Atheners Xenophantes, was Overbeck (Arch. Z. 14, 163) an Batrachom. 170 (s. o. S. 37) erinnert.

Um einen Überblick über den Inhalt und einige Eigentümlichkeiten der Kentaurenvasenbilder dieser Jahrhunderte zu gewinnen, wird es gut sein, die Masse derselben nach den Parallelmythen der thessalischen und elischen Kentauren in vier Gruppen zu zerlegen, nämlich die Pirithooshochzeit und die Chironsage, dann Herakles' Kentaurenkämpfe und die Pholossage. Die verwanten Darstellungen auf anderen bildnerischen Kunstwerken schliesse ich an, sowie auch die Bilder aus dem aetolischen Sagenkreise. Eine Prachtamphora von Ruvo (j. in München) enthält unter anderem eine Schilderung des Kampfes bärtiger mit Pardelfellen und Baumstämmen ausgestatteter Kentauren gegen bewaffnete Krieger, in der wie auf anderen Kentaurenvasenbildern der Einfluss attischer Sculpturen nicht zu verkennen ist (Arch. Z. 18, 74. 89. N. Jahrb. f. Philol. 1872. S. 299). Auf einem anderen rotfigurigen Ruveser Gefäss beisst ein Kentaur einen Lapithen in den Kopf, wie auf den Sculpturen von Olympia und Phigalia (Heydemann Vasen des Museo Nazionale in Neapel No. 2411). Ein rotfiguriges Vulcenter Gefäss bringt in einem lebendigen Kentaurenkampf das andere phigalische Motiv an, dass der Kentaur mit den Hinterhufen nach einem Krieger ausschlägt (Jahn CXCIII. No. 368.) Ein sehr beliebtes Motiv in diesen Darstellungen ist die Überschüttung, bez. Zerstampfung des Lapithen Caeneus durch die Kentauren, wie z. B. auf einem Agrigentiner Krater (Jahn CXCIII Arch. Z. 29, 54). Als ein besonderes Motiv wird dann auch oft ein Altar benutzt, der an das vor der Hochzeit

versäumte Aresopfer erinnert, vgl. Schol. Pind. Pyth. 2, 85. Ovid. Met. 12, 258 ff. (oben S. 41. 53), so auf einem böotischen Krater, auf dem eine Nike den Theseus auszeichnet. Auf einer Petersburger Vase begünstigt sie den mit einem Kentauren streitenden Herakles, zum Beweis, wie sehr diese Parallelmythen auch durch die bildende Kunst einander genähert wurden (Benndorf Griech. und sicil. Vasen S. 67. T. 35), wie man denn öfter auf Vasenbildern Züge der einen Dichtung in Scenen einer anderen Dichtung verflocht. (Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 11, 637.) Ein lukanisches Vasenbild ist dadurch bemerkenswert, dass es durch Inschrift die Braut des Pirithoos Laodamia statt Hippodamia nennt (Arch. Z. 14, 156*). Auf diesen Sagenkreis wird trotz seines friedlichen Charakters ein pompejanisches Wandgemälde bezogen. Mehrere Kentauren, alle bekränzt, drängen sich durch eine Tür. Einer trägt ein Zicklein, ein zweiter eine Amphora, ein dritter zuvorderst, bärtig und mit Tierfell umkleidet, durch Alter und Stab als Führer gekennzeichnet, setzt einen Fruchtkorb nieder und küsst sich verneigend die Rechte eines jungen Helden, hinter dem eine Frau mit einer Dienerin sichtbar wird. Jener wird ohne Begründung durch die Sage auf Pirithoos, diese auf Hippodamia gedeutet, der die Kentauren am dritten Tag nach der Hochzeit die üblichen Anakalypteria bringen (Arch. Ztg. 1872. S. 90 T. 67). Aber wenn wir der grossen Hauptscene auf der Françoisvase und jenes Chorgesangs aus Eurip. Iphig. Aul. V. 1046 ff. (oben S. 45) gedenken, so werden wir hier lieber eine hochzeitliche Begrüssung des jungen Paares Peleus und Thetis durch Chiron und seine Kentauren erkennen. Auch darf man sich nicht für jene Deutung darauf berufen, dass sie besser zu dem Pendantbilde, auf dem Jungfrauen dem Theseus für ihre Befreiung vom Minotauros danken, passe. Denn gerade die Françoisvase stellt zwei ganz ähnliche Scenen, wie die pompejanischen Bilder neben einander, in zwei Streifen über einander dar, die Thetishochzeit und Theseus an der Spitze eines Chors attischer Jünglinge und Jungfrauen gegenüber der Ariadne und ihrer Amme im Geranostanze (vgl. Preller Gr. M. [3] 2, 296).

Sehr reichlich sind auch die Chironbilder vorhanden, die sich wie in älterer Zeit hauptsächlich an Achill und seine Eltern knüpfen. Chiron fehlt beim Liebeskampf des Peleus mit der Thetis als Brautwerber nicht (Jahn CCXI. Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 11, 583), ihm wird der junge Achill zur Erziehung anver-

traut (Müller Handb. § 413. 2), auf Vasen- und anderen Gemälden, wie auf Sarkophagen unterweist er den Achill in der Jagd, im Faustkampf, nach der Haltung der Hände nicht im Bogenschiessen (Arch. Z. 20, 341), in der Heilkunst und Musik (Gerhard Auserl. gr. V. 3, 72. Arch. Z. 20, 341. Preller Gr. M. [3] 2, 401). Ein pompejanisches Wandbild zeigt uns die drei Heilgötter Asklepios, Apollo und Chiron, der in der Linken den Stab der Ärzte, in der Rechten Heilkräuter trägt (Wieseler Denkm. 2 No. 793), vgl. Chiron als Rhizotom auf dem Pelion (Müller Handb. § 389, 4).

Die Kentaurenkämpfe des Herakles begegnen auf Vasen dieser Zeit seltner, kommen aber ausserdem auch noch auf Marmorwerken und Gemmen vor, und ihr Schauplatz wird auch wol näher bestimmt durch Hinzufügung der Figur und Grotte des Pholos. (Gerhard Auserl. gr. V. 2, 126 ff. Arch. Z. 14, 213*. Müller Handb. § 410. 5 Arch. Z. 1883. S. 157). Insbesondere beliebt bleibt bei den Vasenmalern die Bestrafung des Nessos oder des Eurytion durch Herakles, bei welcher letzteren auch einmal Deianira's Vater Oeneus zugegen ist (Gerhard Auserl. gr. V. 2, 121. T. 117. 118. Benndorf Griech. und sicil. Vasen S. 68. Heydemann Vasensamml. des Museo Naz. in Neapel No. 3089).

Obgleich Herakles' Besuch bei Pholos, namentlich die Fassöffnung, häufiger auf archaischen Vasen vorkommt, auf denen der Kentaur bald in dem alten, rohen, bald im edleren Typus erscheint, so gibt es doch auch auf späteren rotfigurigen Vasen und Gemmen manche Darstellungen dieser Art (Arch. Zeit. 1865. T. 201. Müller Handb. § 410. 5. Gerhard Auserl. griech. Vasen 2 T. 130). Hinter Herakles, der im Begriff ist aus dem Fasse mit eingesenktem Cantharos zu schöpfen, sieht man dem erstaunten Kentauren gegenüber auch wol die Göttin Athene, die auch auf andern Vasen ihren Schützling bei Pholos durch die Weinspende erquickt (Jahn CCX. Heydemann Griech. Vasenbilder S. 5. T. V. 5). Auf einer Vase schöpft Herakles aus dem in die Erde gegrabenen Pithos, rechts steht ein bärtiger Kentaur mit langen Locken, in der Linken einen mit Hasen behängten Baumstamm, links erhebt ein bärtiger Kentaur ein Trinkhorn (Pholos). (Jahn No. 746.) Worauf die Darstellungen eines einzelnen Kentauren zielen, ist häufig nicht auszumachen, so z. B. nicht die auf einem Cameo ausgeschnittene eines bärtigen Kentauren in Tierfell, der einen Fichtenzweig auf der Schulter

und ein Trinkgefäss in der Hand hält. Er mag, wie ein anderer ähnlicher Vasenkentaur, der nur noch, ausser mit Zweig und Schale, mit einer Fackel ausgestattet und von einem vorangehenden Satyrchen begleitet ist, als Mitglied einer bakchischen Procession, oder als Pholos angesehen werden (Wieseler Denkm. 2, No. 588. 589). Spätere Künstler verflechten die Kentauren in allerhand Tierkämpfe und -bändigungen, die ich hier schon erwähne, weil sie gleichsam nur Erweiterungen und Varianten der alten Kentaurenkämpfe sind. Ein Cameo ist mit einem kentaurischen Stierbändiger geschmückt (Wieseler a. O. 2 No. 587), ein pompejanisches oder herkulanisches Wandgemälde stellt einen Löwenkampf der Kentauren vor (Müller Handb. § 389, 4), der auch auf einem Sarkophag von Aix (Marseiller Museum) ausgemeisselt ist (Piper Mythol. und Symbol. der christl. Kunst 1, 45). Zu den schönsten Mosaiken endlich gehört die der Tiburtinischen Villa Hadrians, die den Kampf der Kentauren mit Panthern darstellt. (Müller Handb. § 322. 4).

Durch diese fragmentarischen Actionen allgemeinen Characters, die aber noch einigermassen aus den alten Sagenhandlungen deutbar sind, haben wir uns schon zu weit in die spätere Darstellungsweise der Kentauren hineinreissen lassen. Wir müssen deswegen jetzt zu einem frühern Zeitpunkt zurückkehren, um dort bereits ganz neue Motive und Auffassungen der Kentaurensage auftauchen zu sehen.

Etwa um das Jahr 400 v. Chr. nämlich beginnt eine Umwandlung der Kentaurendarstellungen. Die Kunst schöpft nicht mehr aus dem ruhigen Born des Epos, sondern aus dem wilderen Strom der Tragödie, besonders der euripideischen, so dass sich Luckenbach (Jahrb. f. class. Philol. Supplem. Bd. 11, S. 560) die Regel ergeben hat, nie ohne gewissenhafte Prüfung von rotfigurigen Vasenbildern aufs Epos als Quelle zu schliessen, besonders wenn man von einer Behandlung des Stoffes durch die Tragödie wisse. Alle anderen Götter treten in den Werken dieser jüngeren Bildnerei gegen den Gott und Vater der Tragödie, Dionysos, zurück, und von den Dämonen regt sich immer mächtiger in ihr der Eros. Diesen Wesen unterwirft die Bildnerei nun auch die Kentauren, nachdem sie zuvor dieselben ins Familienleben eingeführt hat. Während der alte Kern der Kentaurensage ganz verflüchtigt wird, nun auch Theseus, wie bereits vor ihm Herakles, mehr und mehr zurücktritt, Peleus und Achill aus ihr aus-

scheiden, Chiron und Pholos immer undeutlicher werden, werden einige allgemeine oder verborgene Züge der Sage ausgearbeitet und hervorgehoben und das Individuelle und Typische durch etwas Allgemeineres ersetzt. Ich unterscheide hier drei, bez. vier Haupt-Richtungen, die in der alexandrinischen Zeit ihren höchsten Ausdruck finden, sich aber teilweise noch bis tief in die römische Kaiserzeit fortsetzen. Ich meine erstens die Darstellungen des Familienlebens der Kentauren, zweitens die ihrer Teilnahme am bakchischen Thiasos, drittens die ihres Verhältnisses zu Eros und endlich die ihrer Verbindung mit Hades. Das Familienleben entfaltet sich allerdings schon in ältern Chironscenen, die bakchische und die damit verbundene erotische Leidenschaft ruft bereits die Kämpfe im Hause des Pirithoos und in der Höle des Pholos hervor, die Verbindung der Kentauren mit der Unterwelt wird erst auf italischem Boden hergestellt sein und zwar, wie es scheint, schon sehr früh (oben S. 60).

Aus dem heroischen Kentaurentreiben führt uns bereits Zeuxis um 400 v. Chr. mitten in ihr Familienidyll hinein. Lucians Zeuxis c. 3—6 rechnet zu den Wagnissen (τολμήματα) dieses Malers, der nicht das Volkstümliche und Gewöhnliche liebe, sondern nach originellen Neuerungen strebe, eine weibliche Hippokentaurin, die noch dazu ein kentaurisches Zwillingspaar säugte. Mit dem schönen Leib einer thessalischen Stute und dem schönen Oberkörper eines Weibes, an dessen Kopf Satyrohren sassen, lag sie auf reichem Gras, während ihr zottiger Gatte mit flatterndem Haar lächelnd, aber wild tierischen Blicks ein Löwenjunges scherzend über seinen Sprösslingen hielt. Lucians Kentauridenschilderung hat dann später nach anderen, aber ähnlichen Bildern Philostratus Imag. 2, 3 nachgeahmt. Säugende Kentauriden kamen seit Zeuxis häufiger vor auf Bildern, bakchischen Reliefs und Gemmen. Auch zwei Kentauren und eine schläfende Kentauris und ein den Tod seines Weibes an Löwe und Panther rächender Kentaur gehören hieher (Müller Handb. § 138. 1. Wieseler Denkm. 1 T. 43. Gerhard Ant. Denkm. T. 110), vielleicht auch die grosse Mosaik von Otricoli, die auf verschiedenen Feldern Kentauren und Nereiden und ähnliche Wesen vorführt (Müller a. O. § 322. 4).

Schon auf den rotfigurigen Vasen des schönen Stils nehmen unter allen Götterdarstellungen die bakchischen den breitesten Raum, noch mehr beherrschen sie diesen Zweig der Kunst in

der vierten Periode des weichen üppigen Stils der unteritalischen Vasen. Die Zahl der dionysischen Thiasoten wird immer grösser und manichfaltiger. Dies gilt aber nicht nur von Vasen, sondern auch von Wandgemälden, Cameen und Sarkophagen, ja sogar von grossen Sculpturen heiliger Gebäude. Schon in jenem Chorgesang des Eurip. Iphig. Aul. V. 1058 ff. kündet sich der bakchische Kentaurenthiasos an: *ἀνὰ δ'ἐλάταισι στεφανώδει τε χλόᾳ θίασος ἔμολεν ἱπποβάτας Κενταύρων ἐπὶ δαῖτα τὰν θεῶν κρατῆρά τε Βάκχου.* Auf dem Friese des Dionysosheiligtums zu Teos, der um 200 v. Chr. gearbeitet sein wird, prangt der ganze moderne bakchische Olymp. Neben dem gewöhnlichen Gefolge des Weingotts, dem Pan und Silen, den Satyrn und Bakchanten, erscheint das Kentaurenvolk, Männer und Weiber in friedlichen Gruppen, mit Trinkgefässen und Fichtenzweigen ausgestattet. Ein Kentaur spielt die Leier (Arch. Zeit. 33, 28. T. 5). Noch enger verbunden sind auf andern Kunstwerken die Kentauren mit Bakchus dadurch, dass sie seinen oder seiner Kora oder Ariadne Wagen ziehen, wobei sie Musik machen oder den Bogen spannen. Eine Homonöenmünze von Kyzikos mit Smyrna zeigt die epheubekränzte, fackelhaltende Kora, auf einem Kentaurenwagen in bakchischem Zuge, ähnlich der grosse vatikanische Cameo sie und Dionysos, hier wie dort von Kentauren mit Fackeln, Thyrsen und Trinkhörnern, und von Kentauriden mit Tympanon und Flöte gezogen. Ein Eros treibt das Gespann (Müller Hdb. § 358. 6. 7. Wieseler Denkm. II. T. 10). Dionys und Ariadne fahren mit Kentaurengespannen einander entgegen oder mit Kentauren unter Citharmusik über den Ocean dahin (auf Vasen) (Müller Hndb. § 384. 3). Hierhin gehört auch das Basrelief, das die Zerreissung des Pentheus durch die Maenaden darstellt, wobei ein Gespann bärtiger Kentauren erscheint, von denen einer die Flöte, der andere die Cithara spielt (Wieseler Denkm. II. T. 37). Der farnesische Sarcophag in Neapel zeigt uns Dionysos von Kentauren gezogen (Gerhard Bildw. T. 112, 1), ein Sarcophag in der Cathedrale von Cortona den Wagen des Dionys und der Nike im Kampf gegen Amazonen und Barbaren ebenfalls mit zwei Kentauren bespannt, von denen der vordere ein Stück von einer Lanze und einem Schild, der hintere in der Linken (den Schild, in der Rechten)[1]) ein Stück von einem

---

[1]) Die eingeklammerten Worte fehlen in Wieselers Text.

Bogen hält. Ähnlich stellt ein Sarcophag im Vaticanischen Museum den Sieg des Dionysos über den indischen König dar. Von dem Kentaurenpaar spannt der vordere einen fast vollständig erhaltenen Bogen, der hintere hält einen Thyrsosstab (Wieseler Denkm. II. No. 443. 444. Ähnliche Reliefs Arch. Z. 22, 162. 17, 97). Bald wird ein Kentaur von einer auf seinem Rücken sitzenden Maenade beim flatternden Haar gefasst und mit dem Thyrsos gestossen, bald trägt eine Kentaurin einen sie umhalsenden Bakchanten Cymbel schlagend und Cithara spielend mit sich fort. So erscheinen die Kentauren auf bekannten pompejanischen Gemälden, die schon Winckelmann zu den schönsten zählte. Andrerseits werden Kentauren von Satyrn im bakchischen Zuge überfallen (Müller Hndb. § 389. 2. Wieseler Denkm. II. No. 594. 595).

So drängt sich immer stärker in das bakchische Element das erotische ein. Das Relief eines Silbergefässes besteht aus einem bärtigem, langharigen und zottigen Kentauren und einer Kentaurin, die beide halb liegen und einen Eros auf dem Rücken tragen (Wieseler Denkm. II. No. 596). Die der Hadrianischen Zeit angehörige Statue des borghesischen Kentauren im Louvre, der vollen Bart, langes Lockenhaar und Zotten an der Brust hat, trägt ebenfalls einen Eros auf dem Rücken (Wieseler a. O. No. 598). Diesem ähnlich ist die Kentaurenstatue mit dem bartlosen Satyrkopf aus der Villa Hadrians (Wieseler a. O. No. 598. Müller Hndb. § 203. 1. 389. 3). Auf einem Sarcophag verbrennen in der Mitte zwei Eroten einen Schmetterling, an der einen Seite steht ein keulenbewaffneter Kentaur mit einer Maenade, an der andern eine Kentaurin mit einem Bakchanten auf dem Rücken (Wieseler a. O. No. 671). In ähnlich tändelnder Weise erscheinen auf einem andern Sarcophag Eros und Psyche inmitten zweier Wagenzüge, die von Knaben gelenkt und Kentaurenknaben gezogen werden, welche dem Eros und anderen mit Psyche verbundenen Eroten ihren Rücken darbieten. (Arch. Z. 1848. N. F. 2, 353 ff.) Lascive Symplegmata von Chiron und Achill in Marmorgruppen, auf geschnittenen Steinen und herculanischer Malerei zeigen die äusserste Entartung der Kentaurendarstellung. (Welcker Alte Denkm. 1, 318 ff.[1]) Einen bakchisch geflügelten

[1]) Aus dem Anblick solcher Gruppen mag dann die widerliche Ety-

Kentaur führt noch Müller § 289. 2 an, ich weiss nicht, ob es derselbe ist, der sich in einem vom Papst Simplicius im 5. Jahrhundert in die Kirche St. Andrea di Barbara verwandelten römischen Tempel in opus Alexandrinum befand (Piper Myth. und Symbol. d. christl. Kunst 1, 49).

Schon im bakchischen Thiasos erscheinen die Kentauren als Bogenschützen. Einer besonderen Betrachtung und Untersuchung bedarf aber der bogenspannende Kentaur als Tierkreiszeichen des Schützen. Die Schützen in Kentaurengestalt auf verschiedenen aegyptischen Zodiacalbildern gehören der Zeit der Ptolemäer an und stammen aus Griechenland (Z. D. M. G. 14, 22). Auf einer dreiseitigen Candelaberbasis werden zwei Gottheiten mit dem ihnen als Monatsgottheiten zukommenden Tierkreiszeichen (Krebs und Jungfrau) und als dritte der verschleierte Zeus, dessen regelmässiges Zeichen allerdings der Löwe ist (Juli-August = Hekatombaeon), hier als Zeus Maimaktes dargestellt, auf dem Schützen, dem Zeichen des Maimakterion (November-December) sitzend. Der jugendliche unbärtige Kentaur mit vollem Haupthaar und Haar an Bug und Beinen trägt einen Hasen als Jagdbeute in der Rechten, einen Bogen, von dem nur ein Stück erhalten, in der Linken (J. Overbeck Griech. Kunstmythol. 2, 252 ff.) Die 12 Zodiacalzeichen, die einen flötespielenden Pan umgeben, zeigen ebenfalls den bogenspannenden Kentaur (Wieseler Denkm. II. No. 554), eine astrologische Gemme vereint die fünf Planeten mit dem Sternbild des kentaurengestaltigen Schützen (Müller Handb. § 400. 5).

Dass nun endlich die Kentauren auch in die Unterwelt eingeführt wurden, ist nicht ein Ausfluss altgriechischer Sage, sondern eine schon sehr frühe italische bez. etruscische Neuerung (s. o. S. 60), wie denn auch die spätere apulisch-lucanische Vasenmalerei besonders häufig Hades und seine Umgebung, dann auch gern sepulcrale Scenen und was damit in Zusammenhang steht, vorstellt (Jahn CXXXV. CCXXII. CCXXIX). Kentauromachien schmücken noch die erst seit der Zeit der Antoninen üblichen Sarcophage (Schnaase Gesch. d. bild. Künste 1843 2, 507. O. Müller Handb. § 206. Heydemann Vasens d. Museo naz. i. Neapel s. das Verzeichn.), anderer Kentaurendarstellungen auf Sarco-

---

mologie bei Hesych hervorgegangen sein: *Κένταυροι — καὶ οἱ παιδερασταί, ἀπὸ τοῦ ὄρρου.*

phagen ist schon oben gedacht. Auf dem Relief einer etruscischen Aschenkiste erscheint an jeder Seite der Scylla ein Kentaurenweib, einen Stein in der Hand, offenbar bestimmt mit ihr die Tore des Orcus zu hüten, vgl. oben S. 56 Vergil. Aen. 6, 286 und Statius Sylvae V. 3, 280. Diese ungriechische Kentaurenvorstellung hat die christliche Poesie und Kunst aufgefasst und weiter ausgebildet (Piper Myth. und Symb. d. christl. Kunst 1, 393 ff.).

---

3. Entwicklung der Sage.

a) Entwicklung der Gandharvensage.

Ehe ich die Deutung der Gandharven-Kentauren versuche, scheint es ratsam, einen allgemeinen Überblick über den Entwicklungsgang zu geben, den die Vorstellungen von diesen Wesen nach den angeführten litterarischen, bez. bildnerischen Denkmälern genommen haben.

Obgleich der weiter unten zu betrachtende Zusammenhang der Gandharven mit gewissen Naturerscheinungen aus mehreren rigvedischen und atharvavedischen und einigen Stellen der Vaj. S., der Brahmanas, Upanishad und des Mahabharata mehr oder minder klar hervorleuchtet, ist doch schon in den ältesten Zeugnissen die Verwandelung dieser Naturerscheinungen in Gestalten von Fleisch und Blut im Ganzen vollzogen. Die Gandharven treten uns überall, wenn auch oft wenig plastisch, als Personen entgegen. Schon diese Tatsache weist auf ein hohes Alter der indischen Gandharvenvorstellung hin. Dieses wird auch belegt durch die Übereinstimmung der Gandharven des rigvedischen Familienbuches mit jenem avestischen Gandrawa, aus der hervorgeht, dass jene Vorstellung jedenfalls bereits aus dem arischen Zeitalter stammt, als noch die Inder und Iranier bei einander wohnten. Und wenn wir in den frühesten Urkunden der indischen und hellenischen Litteratur die Gandharven, wie die Kentauren bald als Daemonenschar erwähnt, bald einzelne aus ihnen namentlich hervorgehoben, ihnen bald gütige, bald wilde Charakterzüge derselben Art zugeschrieben finden, so werden wir in der Ansicht bestärkt, dass diese den Indern und Griechen angehörigen Daemonen, mögen sie nun unter sich verwant sein

oder nicht, jedenfalls eine lange Entwicklungsgeschichte bereits zu der Zeit hinter sich hatten, wo sie durch die aufbewahrten Dichtungen und Bildwerke bekannt werden.

Wenn nun die auffallenden Widersprüche im Charakter sowol der Gandharven, als auch der Kentauren sich zum Teil aus der Ansicht O. Jahns [1]) erklären, dass alle religiösen Vorstellungen des Altertums der Gedanke tief durchdringe, die Kraft zu segnen und zu heilen sei von der zu schaden und zu vernichten unzertrennlich und daher auch in jeder Gottheit beide Seiten vereinigt, so müssen wir doch für die so starken Differenzen der Gandharvenauffassungen, die uns in den verschiedenen indischen Schriften entgegentreten, in diesen selber, in deren Herkunft und deren Tendenz, den Hauptgrund suchen.

Es war das tragische Schicksal des edlen indischen Volksstammes durch zwei Übel in seiner Entwicklung dauernd schwer beeinträchtigt zu werden, durch das immer tiefere Vordringen in Länder eines heissen entnervenden Klimas und durch das Kastenwesen. Zwar haben sich die Inder schon in ihren Ursitzen, als sie noch mit den Iraniern zusammenwohnten, gleich diesen nach Kern und Haug in drei höhere Stände geschieden, und so erscheinen Priesterschaft und Adel schon in den ältesten Vedensukta als seit unvordenklichen Zeiten fest bestehend. Im Rigveda treten beide Stände schon einander in feindseligem Ringen um den Vorrang am Hofe gegenüber, wie aus dem 3. und 7. Buche und den an deren Verfasser geknüpften Überlieferungen hervorgeht. Zumal der Priesterstand ist hochangesehen und schon in der vedischen Zeit erblich, aber er scheint doch erst in der zweiten Periode der vedischen Litteratur, der Periode der Brahmanas und Sutras, sich zu einer Kaste vollständig abgeschlossen und erst im Purushasukta R. V. 19, 90 die Kastenordnung zum Dogma erhoben zu haben (Weber Ind. Stud. 10, 1 ff. Ludwig R. V. 3, 178. 243 ff.). Diese Einrichtung beherrscht wie das Leben, so auch die Litteratur Indiens. Die gewaltigen Standesunterschiede haben trotz des Drucks der Priesterschaft, die später auch die Kshatriyas niederwarf (M. Müller Hist. of anc. Sanskr. Lit. S. 17. 81), hier so starke Unterschiede in der religiösen Anschauungsweise hervorgebracht, wie in keinem andern indogermanischen Lande, und wir finden dieselben auch nirgendwo

[1]) Über den Aberglauben d. bösen Blicks. Ber. üb. d. Vrh. d. K. sächs. Ges. d. Wissensch. 1855. VII. S. 61.



so alt und deutlich überliefert, so litterarisch ausgeprägt wie hier. Ich wage sogar hinzuzufügen, dass vielleicht keine mythische Vorstellung diese auffallenden Unterschiede so treu wiederspiegelt, keine also in diesem Bezug so lehrreich für die mythologische Betrachtung ist, wie der Gandharvenglaube. Denn die drei älteren vedischen Sammlungen mit ihren Brahmanas und Upanishad drücken durchweg die priesterliche Gandharvenauffassung der Brahmanenkaste mitsamt ihren inneren Contrasten aus, der Atharvaveda, wenigstens in seinem eigenartigsten, kernbildenden Bestandteile, die Grihyasutra und teilweise auch die Gesetze überliefern uns die bäuerliche Anschauung der Vaiçyas, während die Epopöen und Erzählungen die ritterliche Vorstellung der Kshatriyas wiedergeben.

Hierbei ist jedoch zu bedenken, dass die meisten dieser Werke durch brahmanische Hände gegangen und bei ihrem Umfang und der Verschiedenartigkeit ihrer Bestandteile nur selten von der einen oder anderen oder dritten Richtung bis in alle Fasern hinein vollständig durchdrungen sind. So macht sich in vielen Liedern des zehnten Rigvedabuchs ein atharvavedischer Geist geltend, insbesondere im 85. Liede desselben, dem Suryasuktam, die atharvavedische Gandharvenvorstellung. Dies erklärt sich daraus, dass die Sammler des RV., die, wie Ludwig RV. 3, 306 richtig hervorgehoben hat, nur so viel von dem Glauben an untergeordnete daemonische Mächte, der nach dem AV. eine ausserordentliche Ausdehnung „gewonnen" (NB. ich würde lieber sagen „behauptet") hatte, aufgenommen zu haben scheinen, um für alle Fälle und auch gegen jene Mächte gerüstet zu sein, dass diese im zehnten mehr auf die Wechselfälle und Bedürfnisse des gewöhnlichen Lebens, Geburt, Krankheit, Tod und Hochzeit u. s. w., berechneten Buche gezwungen waren der Volksanschauung Rechnung zu tragen. Dies bestätigt das Pāraskara sūtram 1, 9, 3 (Ind. Stud. 5, 359. M. Müller Hist. of anc. Sanskr. Lit. S. 50), indem es als Regel angibt, dass die Hochzeits- und Leichen- und andere Hausfeierlichkeiten nach dem Brauche der Familie oder des Dorfs (nach dem Schol. „der alten Weiber") gestaltet werden dürften. Andrerseits sind wieder viele Teile des AV. von derjenigen Gandharvenvorstellung beeinflusst, die in den drei Sammelbüchern des RV. vertreten ist, worauf ich bereits oben (S. 12) hinwies. Endlich ist es bekannt, dass die alte Heldensage der grossen indischen Epopöen in

ähnlich durchgreifender Weise brahmanisiert wurde (M. Müller Hist. of anc. Sanskr. Liter. S. 46), wie etwa die altgermanische Rolandsage christianisiert worden ist. Aber nichts destoweniger lässt sich in den meisten Fällen mit Sicherheit erkennen, welche Anschauung, ob die priesterliche, bäuerliche oder ritterliche, die Grundlage der verschiedenen Werke der betreffenden Litteratur gebildet hat. Ferner lässt sich erkennen, dass diese Grundanschauungen trotz ihrer Verschiedenartigkeit doch auf eine gemeinsame Urgrundanschauung, die mythische Auffassung einer Naturerscheinung, zurückweisen.

Wenn ich nun auch auf den Nachweis dieser Naturerscheinung noch verzichte, so darf ich doch schon jetzt der Beantwortung der Frage nicht ausweichen, welche von jenen drei angeführten Hauptanschauungen jenem Urglauben am nächsten stehe. Und hier muss daran erinnert werden, dass die litterarische Chronologie, der sich ja im Wesentlichen die Reihenfolge der beigebrachten Zeugnisse gefügt hat, die Antwort auf die obige Frage durchaus nicht entscheidet. Denn das Alter einer mythischen Vorstellung wird nicht bestimmt durch das zufällige Datum ihrer litterarischen Aufzeichnung und durch deren wiederum vom Zufall abhängige Erhaltung, sondern es richtet sich nach der Stufe, die eine solche Vorstellung innerhalb der organischen, psychologisch notwendigen Entwicklung der ganzen Vorstellungsreihe, zu der sie gehört, einnimmt.

Nun lehrt aber die Psychologie und alle geschichtliche Erfahrung, dass die rohen, niedrigen, dürftigen Vorstellungen den edleren, höheren und reicheren voranzugehen pflegen. Insbesondere lehrt die Mythengeschichte der kulturlosen Völker, dass die wenig individualisierten Geistermassen, wie sie aus der beschränkteren Betrachtung der Geheimnisse des Menschenlebens und der nächsten Naturumgebung hervorgegangen sind, den Grundstock ihres Glaubens bilden und die Menschen sich erst mit steigender Kultur zu der freien Anschauung individueller, die grossen Naturkräfte verkörpernder Einzelgestalten der grossen Gottheiten erheben, das Pandaemonion in ein Pantheon verwandelnd. Für diesen Gang der Mythengeschichte legt auch die vergleichende indogermanische Mythologie deutliches Zeugniss ab, denn auf keinem Gebiete des Glaubens sind die Übereinstimmungen der Indogermanen genauer als auf dem des Seelen- und Geisterglaubens, während der eigentliche Götterglaube bereits ein viel schärferes Gepräge der ein-

zelnen indogermanischen Nationalität trägt. Indem ich diesen Satz in einer späteren Abhandlung zu begründen beabsichtige, verweise ich hier vorläufig nur zum Beleg desselben auf die indogermanischen Zaubersprüche und Sagen, das älteste nachweisbare gemeinsame poetische Besitztum der indogermanischen Völker, wie Kuhn Z. V. S. 13, 49 ff. überzeugend nachgewiesen hat (vgl. Zeitschr. f. deutsche Philol. 1, 309. Scherer Anz. 4, 100). Dadurch, dass uns der Atharvaveda in seinen Zaubersprüchen bei Krankheiten und daemonischen Nachstellungen, in seinen Verwünschungen von Feinden und Anrufungen von Kräutern, in seinen Reise- und Würfelsegen, in seinen bei Geburt, Hochzeit und Tod gesprochenen Formeln jenen uralten dumpfen Glaubenskreis bewahrt hat, beansprucht er einen dem Rigveda ebenbürtigen Rang, wie sehr er von ihm an edler Poesie und an Alter der Aufzeichnung übertroffen wird. Und wenn wir absehen von den akkadischen Zauberformeln und Beschwörungen, von denen Lenormant Anf. der Cultur 2, 107 berichtet, so nimmt der AV. sogar eine Stellung ein, die in der gesamten Geistesgeschichte des Altertums unvergleichlich ist, weil uns aus dieser unaufhörlich nur die Stimme der Geistesaristocratie entgegentönt, aber das Dichten und Trachten des niederen Volks fast nie lautbar wird. Diese Bedeutung des AV. scheint mir noch nicht genugsam gewürdigt, trotz der eben angeführten Kuhn'schen Arbeit und der verschiedenen Hinweise Webers in seiner Indischen Litteraturgeschichte S. 10, 141 ff. auf den altertümlichen und unbrahmanischen Charakter vieler seiner Stücke. Und so erblickt denn auch der neueste Übersetzer des RV. im Atharva-Veda nur wieder eine Deteriorierung des alten Glaubens, da doch dieser wilde Animismus, wie Tylor Auf. d. Cultur 2, 256 nachgewiesen hat, eine ursprüngliche Bildung, nicht die Entartung einer höheren ist. Denn er ruht nur auf sich selbst, erhält sich stets in enger Berührung mit dem Zeugniss der Sinne, auf das er ursprünglich gegründet ist. Wenn hier im Widerspruch mit Ludwig die atharvavedische Auffassung als die im Ganzen älteste uns bekannte hingestellt wird, so soll damit nicht die Möglichkeit mancher inneren Entstellung ausgeschlossen sein, wie auch andrerseits der brahmanische Einfluss unverkennbar ist, und ferner nicht die andere Möglichkeit, dass die im Priester- und Kriegerstande wurzelnden litterarischen Erzeugnisse manches Hochaltertümliche bewahrt haben, was wieder das niedere Volk in der Not des Lebens aufgegeben und vergessen hat.

Das Bild, das der AV. von den Gandharven und den ihnen zugesellten Apsaras entwirft, trägt nun auch die Merkmale jenes uralten, unbrahmanischen, niedrigen, beschränkten Volksglaubens an sich. Die Gandharven und Apsaras sind echte alte Volksdaemonen, und es ist wol kein Zufall, dass in der Opferliste der Vaj. S. 5 gerade diesen beiden Wesen der Vrātja, der nicht nach brahmanischem Ritus lebende Arier, geweiht wird. Von epischer Entwicklung, von Mythenbildung im höheren Sinn verspürt man nichts. Aber die Einwirkung dieser Wesen auf das menschliche Leben gilt für höchst bedeutsam und sie empfangen deshalb auch besondere Verehrung und Opfer. Die Apsaras wohnen zwischen der Sonne und dem Opferzelt, also in der Luft, und Luft und Gewölk wird auch unter dem Meer (s. oben S. 14) zu verstehen sein, in dem sie auf- und abwärts steigen, wie sie denn auch in der nächsten Strophe des betreffenden Liedes die Wolkigen, Blitzigen, Sternigen heissen und in späterer Zeit eine eigene Welt der Apsaras, apsarasām loka, genannt wird (Z. V. S. 13, 125). Die Luft ist auch der Gandharven Wohnraum, denn sie wird in einer Upanishad als gandharvaloka und die Fata morgana als gandharvanagaram bezeichnet, wie auch von den Iraniern. Die Gandharven und Apsaras wohnen aber auch an Flüssen, und die letzten leben als Ambah und Ambāyavah in Gemeinschaft mit den Nadyas, den Flussgöttinnen. Beide lieben den Aufenthalt auf hohen Bäumen, in deren Zweigen die Apsaras singend und musicierend sich in goldnen und silbernen Schaukeln wiegen oder in deren Dunkel sie kreischen. Beide, Gandharven und Apsaras, lieben die Musik und den Tanz, mit den Würfeln um die Wette wirbeln die Apsaras dahin. Beide sind durch Wolgeruch ausgezeichnet, wie ihn Erde, Gewässer und Kräuter ausströmen. Guggulu [1]), Naladī und Aukshagandhī sind Namen der Apsaras und schöner und duftender Blumen, Pīlā scheint ein Baumname (Z. V. S. 13, 127). Dass die Gandharven heilkräftige Pflanzen ausgraben in der V. S., ist gewiss volkstümlich. Wenn wir nach den obigen Andeutungen den Apsaras ein anmutiges Äussere zuschreiben dürfen, wie sie auch mit Liebeszauber umgehen und den Geist verwirren, aber auch wieder von Wahnsinn befreien können, so erscheinen dagegen die Gandharven als hässliche

[1]) Guggulu, ein kostbares Räucherwerk oder Bdellion zur Mitgift oder zu Hochzeitgaben verwendet (Grill Hundert Lieder des AV. S. 53. 71).

Wesen. Denn sie werden harig gleich Affen und Hunden und, wie es scheint, auch wol in Zwerggestalt, vielleicht priapisch, gedacht. Auch werden sie mitten unter Wesen aufgeführt, die wol Menschengestalt anzunehmen vermögen, gewöhnlich aber durch gräuliche Ungestalt schrecken; auch in der TS. erscheint Viçvāvasu neben Wölfen und Räubern. Hieher wird auch ein Vers aus dem späten Büsserlied RV. 10, 136, 6 zu rechnen sein, nach welchem der langharige Muni auf der Apsaras, der Gandharven, der mṛigas (d. h. wilden Tiere oder Walddaemonen) Bahn wandelt. Ein grosser Haarbusch ist ihr besonderes Merkmal. Sie haben einen zornigen Blick, sie machen den Menschen, nach den Brahmanas insbesondere die Frauen besessen, die dann gandharvagrihītā heissen. Sie wohnen nach den Grihyasutra in den Brüsten und der Scham der jungen Mädchen, sie stellen den Frauen nach beim Hochzeitszug, beim ersten Beilager und im Wochenbett, und töten gern die neugebornen Kinder. Die Apsaras dagegen lieben das Würfelspiel und das Wagenrennen der Männer und tragen demgemäss auch manche Wagennamen. Gegen die geilen Gandharven werden Indra's Pfeile angerufen, sie werden durch Verwünschungen verscheucht und durch das Kraut Pinga oder die bockshörnige Arātāki (Odina pinnata).[1]) Aber die Gandharven und Apsaras werden auch durch Verneigung und Gebet geehrt,

---

[1]) Unter den von Kuhn Z. V. S. 13, 49 ff. gegebenen Beweisen des oben aufgestellten Satzes, dass kein Gebiet des indogermanischen Glaubens genauere Übereinstimmungen aufzuweisen habe als die Daemonologie, ist besonders anziehend der 13, 118 ff., der hier gelegentlich noch weiter ausgeführt werden mag. AV. 4, 37 heisst es: Mit dir, o Kraut Ajaçringī, mit dem wir früher die Rakshasas geschlagen, scheuchen wir die Apsaras und Gandharven zum Fluss und zu den hohen Bäumen... Des herantanzenden Gandharven, mit dem Haarbusch, dessen Hoden zerreisse ich, dessen Rute binde ich fest. Ihr seid ja Gatten, Gandharven, hängt euch nicht an Sterbliche. Dazu AV. 8, 6, 7: Der dich (o Frau) im Schlaf heimsucht, ähnlich dem Bruder oder Vater sehend, Baja (oder Pinga, ein gelbes starkduftendes Kraut) treibe die von hier weg als Hämmlinge im Weiberkopfputz (tirīta). (Ind. Stud. 5, 254.) Solche starkriechende Kräuter verscheuchen auch nach deutschem Volksglauben den den Mädchen nachstellenden Teufel. So jammerte dieser, als er sich im Salzburgischen zu einem Mädchen schleichen wollte, aber am Fenster Kudlkraut (Feldthymian) und Widerton (Adiantum; Jungfrauhaar) befestigt fand: „Kudlkraut und Widritat haben mich um mei Madl bracht!“ (Z. f. deutsche Myth. 3, 343.) Kudlkraut hängt vielleicht mit guttel daemon subterraneus (Grimm D. M.[4] 3, 129) zusammen, widerton

und die Gandharven wenigstens nehmen auch Teil an der Spende des Götteropfers, wie denn auch die Grihyasutra ein Gandharvenopfer kennen.

Auch die Gandharvenehe wird aus alter volkstümlicher Anschauung entsprungen sein. Jolly (Z. D. M. G. 31, 131) meint allerdings, dass der erste und die beiden letzten Namen der sechs Eheformen bei Vasishtha (s. oben S. 22), d. h. die Brahmanen-, Kshatriya- und Manushyaehe, noch den Ursprung des ganzen

---

ist schön goldfarbig wie jener Pinga und die Weiber können damit nach ihrem Gefallen „abthon" und „widerthon", in welchen Ausdrücken schon Grimm D. M.[4] 2, 1016 den Sinn „Mannheit geben und nehmen" vermutet. RV. 10, 145, eine Beschwörung im atharvavedischen Stil, kennt auch ein Kraut, durch das die Gattin den Gatten von der Nebenfrau vertreibt, zu sich aber hinzieht. Dazu stimmt auch, dass die salzburgischen Mädchen für den Fronleichnamstag ihre grünen Jungfraunkränze aus Kudlkraut winden. Z. f. d. Myth. a. O. Ein Fremder in grünem Kleid und mit hohlem Rücken, das sogen. Gangerle, sucht ein Mädchen im Lesachtal zu verführen, aber „Hobrat, Widertot und Speik ist gut für's Alpenreiten" und da das Mädchen diese Kräuter um den Hals bindet, muss der Teufel fliehen (Z. f. d. Myth. 3, 36). Eine Magd, mit der ein bocksfüssiger Teufel in grüner Jagdkleidung auf einer Wiese bei Nürnberg schäkert, legte sich zwei Kräuter auf die Brust, die ihn vertrieben. Oft jammerte er vor ihrem Hause: „Wireutla und Mireutla, das bringt mich um mein schöns Bräutla". Die Kräuter Dorant und Doste (Thymian) werden getragen, um Wöchnerinnen vor Nixen und Kobolden zu schützen und diese davon abzuhalten, Kinder zu vertauschen (Mannhardt Wald- und Feldkulte 2, 158. Kuhn Westf. S. 1, 280), daher Doste auch Jag den düvel heisst, wie sonst das Johannniskraut (Hypericum perforatum) (Kuhn a. O. 2, 29. Korrespond. d. Vereins f. ndrd. Sprachf. 2, 77). Statt Dorant und Doste verscheucht ein Beutel voll Dill und Dust, den eine Frau auf der Brust trägt, einen übelwollenden Berggeist (Wrubel Bergmänn. Sagen S. 36). In Schweden dienen zu gleichem Zwecke die Vänderot (Valeriana officinalis), auch Velamsrot, älter Welandzroot und dufveägg (cucubalus behen.), und der Unterirdische, der das dadurch beschützte Mädchen nicht mehr anrühren kann, klagt: Pfui mir, dass ich dich Heilung lehrte mit Tiverinde und Wielandswurzel. (Kuhn Z. V. S. 13, 122.) (Nach dem Kurtz Hauptbüchlein und experiment vieler Artzneyen. Durch O. Appollinarem. Franckfurdt am Mayn 1557 tötet Baldrian, wilder nardus, Katzenwurzel, die Mäuse und bringt den „Frawen ir zeit".) Wie die Gandharven und Apsaras zu den Bäumen und Flüssen zu gehen, werden die Maren aufgefordert, alle Wasser zu wehen und alle Bäume zu blähen. (Kuhn a. O. 13, 123). Gegen die Neckereien des geilen Faunus ficarius im Schlaf, des Incubo, schützte sich die Römerin durch die zur Nachtzeit ausgegrabene Wurzel der Waldpäonie (Preller Röm. Myth.[3] 1, 381). Man vergleiche den griechischen Brauch weiter unten.

Schemas der Eheformen erraten liessen, der mit dem Kastenwesen zusammenhienge, so dass die erste Ehe für die Brahmanen, die Kshatriyaehe für die Krieger, die Manushyaehe für die dritte und vielleicht auch vierte Kaste bestimmt gewesen. Die zweite, dritte und vierte Eheform der Götter, Rishi und Gandharven sei nur der Vollständigkeit halber eingeschoben und die spätere Nomenclatur werde dann nicht bloss vollständiger, sondern auch schematischer, indem sie statt der Kshatriya und der Manushya den Prajapati, die Asura, Rakshasa und Piçâca in die Stufenleiter einschiebe, in der aber fortwährend die kirchliche Ehe, der Raub und der Kauf als die drei Hauptarten hervorträten, die je den drei Hauptkasten gemäss seien. Jolly's Darstellung mag im Ganzen richtig sein, aber es ist doch zu bemerken, dass die Eheformnamen, die dem Kreise mythischer Wesen, nicht der Kasteneinrichtung entnommen sind, schwerlich erst zur Zeit ihrer Einmengung in die Reihe der realen juristischen Ehebezeichnungen erfunden wurden, ferner dass wieder keiner von all diesen Namen jemals ein so altsprichwörtlicher Ausdruck war, wie die Gandharvenehe, weiter dass von keiner Eheform gesagt werden konnte, sie sei allen Kasten erlaubt gewesen, wie von der Gandharvenehe, wenn auch nicht allgemein, gesagt wurde, und endlich dass keine von all den Götter- oder Dämonengruppen, nach denen die andern Eheformen benannt wurden, in so naher Verbindung mit Ehe und Hochzeit, mit dem ganzen geschlechtlichen Leben, stand wie die Gandharven, so dass selbst das rigvedische Hochzeitslied (S. 10. 85) ihrer als Hochzeitsgenien gedachte. So wird wahrscheinlich der Begriff Gandharvenehe älter als all die andern Ehebezeichnungen, älter auch als das Kastenwesen sein, aus dem diese sich entwickelt haben.[1])

Ich bin nicht im Stande nachzuweisen, dass sich die soeben charakterisierten volkstümlichen Gandharven in den späteren nachbuddhistischen Zeiten im Volksglauben erhalten haben. Wol aber finden wir in demselben wenigstens noch im 6. Jahrhundert n. Chr. Wesen von einem ganz ähnlichen Typus verehrt. Im Mahabh. und in einigen andern Schriften nämlich wird eine Schaar aus dem Gefolge Çiva's, zu dem das Epos auch

[1]) Vielleicht auch dauerhafter, denn noch in heutigen bengalischen Märchen werden Gandharvenehen durch Austausch von Kränzen vollzogen (Lal Behary Day Folktales of Bengal. 1883. S. 11).



die Gandharven rechnete, Pramatha oder Pramātha genannt, wahrscheinlich von pramātha Raub, über die Kuhn Herabkunft S. 18 noch nichts weiter zu sagen vermochte, als dass sie einen kriegerischen Charakter besässen und auch als Daityas d. h. als ursprüngliche Feinde der Götter bezeichnet würden. Aber die von Kern (Ind. Stud. 14) herausgegebene und übersetzte Yogayātrā des Varāhamihira aus dem 6. Jahrhundert n. Chr. wirft nun ein helles Licht auf diese Pramatha, die Kern nicht uneben durch „Elben“ wiedergibt. Nach Yogay. 6, 1—19 geht dem Ausmarsch zum Krieg die Verehrung der Herren der (8) Himmelsgegenden, der grossen Götter und einiger Familien- und Stadtgötter voran. Dann aber wird den Luftgeistern eine Spende gebracht aus Milchreis, Gegohrnem, Fleisch, Sesampaste, Backwerk, Kinderspielzeug, duftenden Blumen, süssen Wurzeln und Früchten. Und nun heisst es V. 20 (Ind. Stud. 14, 353) weiter: Die Pramatha, die an Strassen, Toren, Flussufern, Kreuzwegen, Wachttürmen, in Gärten, Höhen, an einsam stehenden Bäumen u. dergl. ihre Stätte haben, soll man gebührlich ehren und (anrufen mit folgendem Lied): V. 21 „Verehrung sei euch, ihr Geisterscharen im Gefolg von Indra, Agni, Yama, Nirriti, Varuna, Vāyu, Kubera, Rudra, Ahi, Suparna, Skanda, von Piçāca, Daitya und Gefolge! V. 22 Die ihr in Schönheit wetteifert mit dem Liebesgott und fähig seid nach Belieben die Gestalt zu wechseln (kāmarūpa), ihr, geschmückt mit verschiedenen duftenden Gewändern und Kränzen, von unwiderstehlicher Kraft und windschnell, mutig und immerfroh, die ihr dieselbe glänzende Farbe zeigt als die aufgehende Morgensonne. v. 23. Seid ihr kurz oder lang, oder mit einem Hängebauch, hinkend, einäugig, mager oder dick, mit Angesichtern wie Vögel, Schlangen oder Kameele, ohne Mund oder mit einer Eberschnauze V. 24 oder mit vielen Gesichtern, Köpfen, Armen, Füssen und Augen, Eidechsen und Schlangen zum Schmuck tragend, ungeheuer, mit Kronen und manchen Juwelen geziert, rötlich wie die Morgensonne, Blitzstrahl und Feuer V. 25 oder dunkelfarbig wie Bienen, Tamālarinde, Elephanten oder Büffel, die Form von Felsen und Wolken zeigend, mit Stimmen, die dem Donner ähnlich sind, und schnell im Lauf, wie der Wind und der Gedanke. V. 26 Ihr, bewaffnet mit Schwert, Kolben, Keule, Stein, Speer, Spiess, Baumstamm, Pfeil und Bogen, Discus, ihr, zaubernd mit Lanze, Bolzen, Hellebarde in der Faust oder

Knüttel, Beile, Morgensterne tragend V. 27 nehmt, o Elbenscharen und Wichter (pramathaganā und sabhūtā) die Opfergaben an, die der auf Eroberung ausgehende König euch darbietet. Wenn wir die Feinde besiegt haben und durch eure Gunst in die Heimat zurückgekehrt sind, wollen wir euch doppelt so viele schöne Spenden bringen. V. 28 Der König mit seinen Untertanen, Ministern, Kindern, Gattinen, Freunden und Verwanten fleht euch um eure Hilfe an. Begleitet den Herscher, um ihn zu beschützen und das feindliche Heer zu vernichten, V. 29 oder gewährt dem Fürsten wenigstens im Traum (svapne) ein Vorzeichen, ob er Sieg oder Niederlage zu erwarten habe. Dadurch werdet ihr ihm den sehr grossen Dienst erweisen, dass er durch eure Huld wissen wird, wie er zu verfahren hat.“ Diese Pramatha teilen das Vermögen die Gestalt zu wechseln, den Hängebauch, die Schnauze, die Vielfüssig-, äugig- und mäuligkeit mit den Wesen, zu denen im AV. 8, 6 auch die Gandharven gehören. Sie sind teilweise schön wie die Apsaras und wohnen wie die Gandharven an Flüssen und auf Bäumen, und ihr Duft wird gerühmt. Sie sind bald licht, bald dunkel, der Sonne, dem Blitz und den Wolken ähnlich wie die Apsaras. Sie schreien laut wie die Gandharven und Apsaras und sind windschnell und kriegerisch. Wie diese vor dem Würfelspiel und Rennspiel angerufen werden, werden die Pramatha vor dem ernsten Spiel des Kriegs angefleht und mit Spenden geehrt. Dass sie im Traum sich den Menschen nahen und ihnen die Zukunft verkünden, ist sicher ein alter Zug, der im AV. zwar nicht direct von den Gandharven erwähnt wird. Aber auch diese suchen die Frauen auf ihrem Lager lüstern auf und, wenn sie von ihnen Besitz nehmen, erfüllen auch sie dieselben mit Weisheit. Wie im Epos die Gandharven und Apsaras, bilden in diesem Gebet die pramatha das Gefolge der grossen Götter.

Das Alter der atharvavedischen Gandharven- und Apsarasauffassung, die in der Pramathadarstellung der Yogayātrā noch so spät, aber deutlich wiederklingt, lässt sich nicht näher bestimmen. Jedoch sprechen alle Analogien dafür, dass sie auf einer sehr niedrigen Culturstufe entstanden ist, wie der entsprechende Walddaemonenglaube wilder Völker. Das Waldleben bringt neckische, schadenfrohe Waldgeister hervor, die z. B. den südamerikanischen Indianern unter allen Formen begegnen, darunter besonders Elaiuara, bald ein kleines Männchen, bald ein

grosser Hund mit langen Klappohren (Müller Amerik. Urrel. 259), ganz wie ein Gandharve. Auch in der indischen Gandharvenvorstellung ist kein einziger Zug nachzuweisen, der auf eine höhere Cultur deutete. Dagegen setzt der Begriff des Soma, den der Rigveda in das Gandharvenmythus hineinträgt, die dankbare Anerkennung des aus der Wolke quillenden Segens, des Regens, voraus, die ein Volk erst gewinnen kann, wenn es aus dem Jagdleben zum Hirtenleben übergegangen ist. Das erquickende Wolkennass wird schon frühe, worauf einige indogermanische Spuren deuten, einem andern berauschenden Getränk verglichen worden sein, erst in der arischen Periode, als die anderen Völker bereits von ihrer Urheimat sich entfernt hatten, die Inder und Iranier aber noch vereinigt waren oder nahe zusammensassen, wurde es dem Soma oder Haoma gleichgestellt, denn der Soma-Haoma kommt nur bei den beiden arischen Völkern vor (Z. D. M. G. 35, 685 ff.). Die Apsaras, die Wolkenfrau, bez. das Weib des Menschen war nun nicht mehr das einzige Hauptmotiv des Gandharventreibens, der Soma, der Göttertrank, trat als ein zweites gleich gewichtiges dazu. Und wenn derselbe auch anfangs zum Herrn unter Anderen auch den Gandharven hatte, so wurde diesem doch mit dem Emporkommen jüngerer und edlerer Götter und Daemonen die Herschaft streitig gemacht. Ich denke hier an den iranischen Kereçâçpa und den indischen Indra. Dies war um so notwendiger, als die alte Gandharvenschar doch manche höchst bedenkliche Eigenschaften hatte, die sie wenig geeignet machten den Umschwung des religiösen Lebens, den der immer kräftiger emporsteigende Priesterstand herbeiführte, ohne Gefährdung oder Minderung ihres Ansehens zu überdauern. Die zwiespältige Haltung des Priesterstandes dem alten volkstümlichen Gandharvenvolk gegenüber spricht sich nun sehr deutlich im RV. aus, der überhaupt dem Geschick aller religiösen Sammelwerke nicht entgangen ist, trotz seines Anspruchs, die Richtschnur des Glaubens zu sein, doch die grellsten Widersprüche in sich zu bergen. Das strenge orthodoxe Brahmanentum der Familienbücher will von diesen zweideutigen Gandharven und vollends dem Weibervolk der Apsaras nichts wissen oder lässt Indra siegreich über den Gandharven hinwegschreiten, wie über andere Unholde, die ihm den Soma oder die Wolkenkühe oder die Wolkenfrauen vorenthalten wollen. Am deutlichsten und kräftigsten schildert RV. 8, 66 diesen Kampf: Indra trinkt in

einem Zuge dreissig Somakübel aus, er durchbohrt den Gandharven im bodenlosen Luftraume, aus den Wolkenbergen den wolgezielten Pfeil schiessend, und entreisst ihm die gare Speise d. i. den Soma. Einige Brahmanas, wie das Aitar. und Çatap., flechten in diesen Soma-Kampf, den sie zu einem Streit zwischen den Göttern überhaupt und den Gandharven verallgemeinern, ein göttliches Weib, die Vāc, als Ersatz für die Apsaras ein, das von den Göttern für Soma an die weiberlüsternen Gandharven verkauft, aber denselben durch List nicht ohne Schaden und Gefahr wieder entzogen wird. Der sich wehrende oder rächende Gandharve ist auch mit einem Bogen bewaffnet und heisst Kriçānu, der Bogenspanner, der uns noch weiter unten beschäftigen wird.

Diese in den Brahmanas hervortretende doch schon mehr vermittelnde Tendenz hat nun aber in den drei Sammelbüchern des RV. schon früher sich viel entschiedener kundgegeben. Das liberalere Priestertum dieses Teils sah wol ein, dass der Gandharvenglaube viel zu tiefe Wurzeln im Volksglauben geschlagen hatte, um einfach ignoriert oder auch feindselig behandelt werden zu dürfen. So wurde er denn mit hineingezogen in das Heiligtum des RV. Wir bemerken hier also Vorgänge, wie sie auch in der Bekehrungsgeschichte heidnischer Völker zum Christentum sich seit den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung immer und immer wiederholt haben. Die Geistlichkeit, meistens anfangs darauf bedacht, alles Heidnische mit Stumpf und Stiel auszurotten oder als teuflisch zu verdammen, hat sich später sehr häufig besonnen und altbeliebte heidnische Bausteine in den neuen Tempel eingefügt. Wie hier aus alten Mythen und Göttern neue Legenden und Heilige geworden sind, so ist nun auch von dieser freieren oder laxeren Priesterschaft das alte Gandharventum mit neuem heiligen Glanze umgeben worden. Es ist wol möglich, dass der Gandharvenführer erst diesem idealisierenden Bestreben den Namen Viçvāvasu verdankt, der schon als Compositum jünger zu sein scheint als die einfachen sogleich zu erwähnenden Gandharvennamen. Er ist mit dem Drachentöter Indra verbündet, durchwandert die Luft, findet auf der Ströme Bahn den Soma, öffnet der Felsenställe (d. i. Wolken) Türen findet und verkündet das Amrita, die butterreiche Milch. Dann hat er des Himmels Höhe erstiegen und betrachtet jede Glanzgestalt des Soma und die Umgebungen

des Sonnengottes. So heisst er denn der Fluten Herr wie Soma selber, er und die Seinen fügen zum Soma den Wolkensaft. Er bewacht des Soma Ort, der deswegen auch des Gandharven fester Ort heisst, und behütet der Götter Stämme, die ja vom Soma leben. Er wird auch Vena, der Holde, der Licht- und Wolkengeborene, genannt, welcher der bunten Wolken Söhne oder Töchter oder einen Strom treibt, welcher besungen wird, wenn die Sonne mit den Wassern sich vereinigt. Denn dann zeigt er seinen Rücken und die Scharen schlürfen Amrita. Die Mütter jauchzen ihm zu oder eilen zu ihm heran. Die Apsaras lächelt ihren Buhlen an, der mit duftigem Mantel und schönen Waffen angetan ist. Von dieser hauptsächlich RV. 10, 123 entnommenen überschwänglichen und im Einzelnen oft dunkeln und verschwommenen Schilderung kann man doch das mit Sicherheit behaupten, dass sie sich anlehnt an die oben erwähnte volkstümliche Vorstellung von dem Wohnen der Gandharven und Apsaras in allerlei glänzenden und duftigen Luftgebilden, nur dass hier im RV. die Sonne stärker beteiligt erscheint, was denn RV. 1, 163, wo der Gandharve des Sonnenrosses Zügel fasst, noch deutlicher hervortritt. Der Gandharve lebt vereint mit der Wasserfrau, sie rauschen laut, und die Apsaras wird angerufen beim Gewitter (des Stieres Toben), den Verstand zu schützen. Yamī endlich, die ihren Bruder verführen will, beruft sich auf ihre Verwantschaft mit dem Gandharven in dem Luftmeer und der Wasserfrau. Der Gandharve hat nicht nur alles Gut, sondern er weiss auch recht, was wahr ist und nicht wahr, und wird als solcher angebetet.

Die Vaj. Sanh., die eine Reihe von jedenfalls teilweis sehr alten, fast durchweg unzusammengesetzten gandharvischen Somawächternamen neben manchen kriegerischen mehr epischen zusammengesetzten überliefert, führt diese übertriebene Verherrlichung der Gandharven fort, wie denn die Inder in diesem Stück, das Verachtete zum Höchsten zu erheben, Unglaubliches geleistet haben. Ich erinnere nur an das 15. Buch des RV., das sogen. Vrātyabuch, das den Vrātya, den unbrahmanisch lebenden Inder, förmlich als höchstes Wesen proclamiert (Weber Ind. Lit.[1] 107. 142.). In den Upanishad aber erscheinen die Gandharven doch wieder auf eine zwischen den Menschen und Göttern liegende Mittelstufe hinabgedrückt.

Das dritte Bild von den Gandharven und Apsaras, das ausgeführteste und bestimmteste, hat uns bereits das Epos entworfen,

weshalb wir hier nur die Hauptzüge desselben hervorheben. Es ist eine andere Art der Verklärung des volkstümlichen Glaubens, als die rigvedisch-priesterliche, eine Verklärung im Kshatriyastil. Die Volksanschauung hat eine gewisse Rohheit und Enge, aber auch Innigkeit. Dicht um die Hütten des Volks, Opfer und Gebete heischend, hausen jene Daemonen an dem nächsten Fluss und den nächsten hohen Bäumen, tanzend, singend, schreiend, stets bereit besonders im Dunkel in den Frieden des Hauses, in das Familienleben, bedrohlich einzugreifen. Aus dem Dunst dieser Glaubensniederungen blicken wir im RV. zu höheren Regionen empor: die Gandharven verkehren unmittelbar mehr mit den Göttern als mit den Menschen, sie sind vornehmer und ferner geworden. Das Epos hält die Mitte inne. Die Gandharven und Apsaras gehören zwar auch dem Himmel an, aber als Boten und Sendlinge der Götter gehen sie zwischen diesen und den Menschen hin und her. Ja die Apsaras lieben den Umgang mit den Sterblichen und sind so zu den Ahnfrauen des vornehmsten aller Kshatriyageschlechter, der Monddynastie, geworden. Und die im tapfern Streit gefallenen Krieger kommen zu ihnen in den Himmel, um ihre Gatten zu werden. Die Heldenkraft der Kshatriyas hat zuerst, aus dem Norden hervorbrechend, das weite Pendschab, dann gegen Osten uud endlich gegen Süden vordringend, Hindostan und Dekhan unterworfen. Die schönsten Flussuferstellen und Seen dieses weiten Gebietes haben sie ihren Gandharven und Apsaras zu Wohnsitzen angewiesen, zu denen gewallfahrtet wird, vor allen aber das strahlende Schneegebirge, aus deren Pässen sie einst siegreich hervorbrachen, an dessen Hängen die heilige Somapflanze wuchs, die später mühsam in die Ebene geschafft und von den Händlern zum Opfer gekauft werden musste (Z. D. M. G. 35, 685 ff.). Auf diesen Bergen haben die Gandharven und Apsaras ihren Lieblingsaufenthalt, insbesondere auf dem Gandhamadana oder Oshadi, dem Duft- oder Heilkräuterberg, dessen Pflanzen halbtote Helden zu voller Lebenskraft zurückführen, oder auch an Lotusseen und dem Gangastrom, wo sie mit einander kosen und baden, die Apsaras auch in Schwanengestalt. Streitbare, ross-, waffen- und wissenskundige Fürsten stehen an der Spitze des Gandharvenvolks mit glänzendem Wagen[1]) und gedankenschnellen Wunsch-

[1]) Die vedischen Inder bewunderten den Wagen an sich als grosses Kunstwerk, noch in der buddhistischen Zeit wird als solches der rājaratha oder Königswagen gepriesen. Dhammapadam 151 (Z. D. M. G. 14, 53).

rossen. Auf ihrer und fremder Frauen Liebe sind die Gandharven eifersüchtig, sowie die Apsaras zum Buhlen geneigt sind mit Göttern und Menschen und gleich Buhlerinnen ihre Kinder gern verlassen, wie denn ihre Mutter zu den kinderraubenden Unholdinnen gehört. Die Gandharven erscheinen darnach als edle, wolgerüstete Krieger, alles Tierische ist abgestreift, doch können sie auch Ungetümsgestalt annehmen, auch in Pferde und Esel sich verwandeln. Die Alles bezaubernde Schönheit der duftigen Apsaras ist sprichwörtlich und ihnen ähnlich sein das höchste Frauenlob. Aber der Umschwung der religiösen Anschauung hat auch die Gandharven ergriffen. So begabt und stark und schön sie sind, sie sind doch untertan den neuen Göttern, sie sind deren Lehrer und Diener und bilden tanzend und musicierend deren Gefolge, mögen jene ruhig auf ihrem Throne sitzen oder brausend durch die Luft fahren. Sie geraten wol mit gottähnlichen Helden, so mit Arjuna, einem Nachkommen und epischen Abbilde Indra's, in Kampf und erliegen diesem sogar, aber mit Indra's Amrita versehen führen sie ein ewiges Leben.

Merkwürdig ist der Zug, dass der Gandharve, um eine Königstochter zu gewinnen, dem Vater derselben in einer Nacht einen Palast baut.

Die zwei iranischen Zeugnisse setzen uns nicht in den Stand, die Phasen der persischen Gandharvenentwicklung anzugeben, aber das eine führt uns ein Wesen vor, dessen goldene Klauen oder Zehen auf eine teilweise tierische Körperbildung hinweisen, die wir auch bei den Gandharven des indischen Volksglaubens gefunden haben, und dessen Kampf mit Kereçâçpa um den See, in welchem der Haoma wächst, dem Kampf des indischen somahütenden Gandharven mit Indra gleichzusetzen ist. Und indem das andere Zeugniss die Fata Morgana, ebenso wie die indische Überlieferung, als Gandharvenstadt bezeichnet, beweist es, mit dem ersten vereint, eine tiefgehende Übereinstimmung der indoiranischen Gandharvenvorstellungen. Höchst wahrscheinlich haben auch die iranischen Gandharven ihre Liebschaften gehabt und zwar mit den apsarasartigen Pairika's, den späteren Peri's, deren eine sich verführerisch an Kereçâçpa hängt (Vend. 1, 10). So erscheinen in dem aus indischen Quellen geschöpften Bahar Danush II 215 ff. die Peri's als Tauben, legen ihre Taubengewänder ab und baden sich als schöne Jungfrauen. Der Jüngling nimmt

ihre Kleider weg und erhält dadurch eine von ihnen zur Frau, ähnlich wie Purūravas die Apsaras Urvaçī (Benfey Pantsch. 1, 263). Die Pairika war es ursprünglich wol auch, die wie die Apsaras die Verstorbenen im Himmel empfieng, wie sich trotz der moralisch-allegorischen Maskierung wol erkennen lässt aus Yt. Fragm. § 7—15: Am Ende der dritten Nacht nach dem Tode geht die Seele des Reinen, an die Gerüche der Pflanzen sich erinnernd, vorwärts. Ein wolriechender Wind kommt ihr aus Süden entgegen und in diesem Wind erscheint dem Frommen seine Handlungsweise in Gestalt eines schönen glänzenden Mädchens und begrüsst ihn und führt ihn vorwärts. Er wird mit Fett gespeist.[1])

b) Die Kentaurensage.

Indem ich nun einen Überblick über die Entwicklung des griechischen Kentaurentypus zu geben versuche, glaube ich nicht gegen die Gesetze einer objectiven methodischen Untersuchung zu verstossen, wenn ich mich schon jetzt durch die gelieferte Vorlegung des betreffenden indisch-griechischen Mythenmaterials und den Überblick über die Gandharvenentwicklung für berechtigt halte, die Gandharven und Kentauren in Parallele zu stellen und beide für jedenfalls sehr nahe verwante mythische Gebilde zu erklären. Denn durch die grossen Unterschiede, welche jene von diesen bei oberflächlicher Betrachtung weit von einander zu trennen scheinen, brechen siegreich überall die viel wichtigeren, tiefer liegenden Übereinstimmungen hindurch. Und wenn die Unterschiede sich rein und natürlich aus der Verschiedenheit der späteren Entwickelung der indischen und griechischen Volksseele ergeben, so erklären sich die Übereinstimmungen einzig und allein aus dem Ursprung dieser Wesen aus einer alten, wenigstens diesen beiden Völkern und den Iraniern gemeinsamen Grundvorstellung. Die von Mannhardt bereits oben zugegebenen Übereinstimmungen lassen sich aber nun schon bedeutend vermehren. Die indischen wie hellenischen Wesen treten bald scharenweise, bald einzeln auf, bald freundlich, edel und beliebt, bald wild, tückisch und gefürchtet. Beiden haften gewisse tierische

1) Im späteren Persisch werden die Seelen von den Fravashis bewillkommnet, die nach dem Minokhired auch den Haoma umgeben (Z. D. M. G. 21, 559. 564. 567. 569. 583).

Äusserlichkeiten an, insbesondere eine ungewöhnlich starke Beharung, beide sind nach Trunk und Weibern lüstern, bei Hochzeiten deswegen gefährlich, beide sind Gatten oder auch Söhne von himmlischen Wolken- und Wasserfrauen und leben auf Bäumen oder im Walde, beide stehen in naher Beziehung zu Rossen, sind der Heilkunst und der Musik kundig, beide sind Lehrer der Götter und göttlicher Helden, beide treten als Göttergenossen und wiederum als Götterfeinde auf, indem sie beide mit einem dürstenden oder freienden Gott um ein Getränk oder ein Weib ringen, bis sie von ihm mit Pfeilen erlegt werden. Diese Übereinstimmungen gestatten uns einen Einblick in einen Winkel der indogermanischen oder doch helleno-arischen Volksseele, die bereitwillig von uns anerkannten grossen Unterschiede aber liefern einen gleich wertvollen Beitrag zur Völkerpsychologie, denn sie sind die Ergebnisse der Schicksale und Charakterentwicklung der betreffenden einzelnen indogermanischen Nationen.

Die Geschichte der indischen Gandharvenvorstellung zog besonders dadurch an, dass sie die Gliederung des indischen Volkes in drei scharf gesonderte Stände deutlich erkennen liess. Die Geschichte der griechischen Kentauren verfügt nicht über diesen Reiz. Denn die Hellenen kannten zwar auch die Scheidung der Aristoi und des Demos, aber schon diese war lange nicht so schroff und so unüberwindlich wie in Indien. Ausserdem fehlte ein das ganze Geistesleben knechtendes Priestertum. Nicht Priester, sondern Homer und Hesiod sind es, die von Herodot 2, 53 in gewissem Sinne mit Recht als Diejenigen bezeichnet werden, die den Griechen ihre Götter geschaffen hatten. Der eine erfüllte die oft nach Form und Charakter unbestimmten oder auch noch unschönen Wesen des Volksglaubens mit individuellem leiblichen und geistigen Leben und stiess diejenigen, die sich der Veredelung unfähig erwiesen oder dem Bedürfnisse der Aristocratie des Heldentums nicht entsprachen, als unwürdig aus dem Olymp hinaus, und so begegnete Homers Streben sich einigermassen mit dem der indischen Epiker. Der andere suchte, fast wie ein hieratischer Poet, eine Vertiefung und Läuterung der volkstümlichen Götter und Daemonen durch eine genealogisierende, moralisierende und dogmatisierende Speculation, die sich im nachhomerischen Zeitalter auch noch ausserhalb des hesiodischen Dichterkreises in der orphischen Poesie, in der uns verlorenen hieratischen Dichtung dorischer Priestergeschlechter, im del-

phischen und eleusinischen Kultus rührig zeigt, um gerade die durch die heroische Dichtung zurückgedrängten alten Volksgottheiten in idealer, symbolischer Umformung wieder zur Geltung zu bringen. Es lässt sich auch nicht leugnen, dass Hesiod's Gedichte, wie manche Vasenbilder beweisen, im Volke tiefe Wurzeln geschlagen hatten (Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 11, 560), aber in der gebildeten Volksschicht, aus der die Litteratur hervorgegangen ist, hat, von Pindar etwa abgesehen, seine priesterhafte Richtung keinen rechten Anklang gefunden. Das homerische Epos gibt fast für den ganzen Umkreis derselben den Ton an, wie umgekehrt in der altindischen Literatur der brahmanische Veda den Schwerpunkt bildet. Allein wie wir eine strenger religiöse Unterströmung unter den gewaltigen Wogen des griechischen Heldengesangs gewahren, so können wir andrerseits auch die Reste uralt volkstümlichen Kentaurenglaubens hie und da emportauchen sehen, die in der griechischen Heldensage sogar ein zäheres Dasein fristeten, als die entsprechenden Züge in der indischen, eben weil die ständische Sonderung im Abendland bei weitem nicht so tief und trennend einschnitt als im Morgenland, und weil die alten Typen, welche die in Hellas so früh entwickelte Bildnerei, und zwar eine volkstümliche, nun einmal plastisch festgestellt hatte, von der höher strebenden Poesie nicht so leicht völlig beseitigt werden konnten. Diesen beiden Umständen ist es zu verdanken, dass sich die tierischen Eigenschaften der Kentauren auch in die ideale Poesie und in die idealste Sculptur der Griechen hineinretteten. Wer aber, von jenen Thonreliefs (und Gemmen s. u.) absehend, ein möglichst unverfälschtes Bild, das antikste, von den volkstümlichen kentaurenartigen Unholden gewinnen will, der darf sich nicht — das ist die Ironie der Tradition — an die alten ehrwürdigen Classiker wenden, die den Volksglauben totzuschweigen lieben, sondern muss an die Türen des neuhellenischen Volkes pochen, wie es v. Hahn und B. Schmidt getan haben. In den Kalikantsaren und den geschwänzten Menschen der Albanesen und in den Neraiden leben im Wesentlichen die Urkentauren und ihre Geliebten fort.

Die classische Litteratur also erlaubt es uns nicht, wie die indische, den Entwicklungsgang dieser mythischen Wesen auf drei oder vier Strassen durch die verschiedenen Stände hin zu verfolgen, nur eine einzige, von der Aristocratie gezogene, die heroische Kentaurensage, ist unsere Richtschnur. Diese ist aber

auch dafür von den Griechen viel gründlicher und schöner ausgebaut als jene drei oder vier von den Indern, und zwar nach zwei Seiten hin, nach der mehr inneren, sowol ideellen als materiellen, und nach der äusseren, formalen. Die erste Aufgabe fiel hauptsächlich der Dichtkunst, die andere der Bildnerei zu. Die Idealisierungsversuche, die wir in der brahmanischen und heroischen Dichtung der Inder wahrnahmen, blieben doch eben nur Versuche oberflächlicher Art, die weniger eine tiefere sittliche Auffassung als verschwommene speculative Mystik, weniger eine ruhige schöpferische Gestaltungskraft als eine unstäte märchenhafte Phantastik verrieten. Dagegen pulsiert bereits in den ältesten griechischen Zeugnissen ein ganz neues Element, das ethische, und in Griechenland erst gelangt im Verlauf der Zeit jener sonderbare Zwiespalt der Gandharvennatur zu dem höchst ergreifenden Contrast der zwei Seelen, die in der Brust der Kentauren wohnen und durch Chiron und Pholos einerseits, durch Eurytion und Nessos und ihre Genossen andrerseits verkörpert werden. Aber nicht nur das Kentaureninnere wird vertieft, sondern auch ihr ungestalter Leib auf höchst mühsame und bewundernswerte Weise von Stufe zu Stufe bis zu dem Körper eines idealen Tiermenschen erhoben, während die Inder das Tierische der Gandharven in der Poesie, wie in ihrer überdies sehr späten und vielleicht nicht einmal originellen Bildnerei bequem nivellierten und ihnen eine normale, kaum genauer charakterisierte Menschenform verliehen. Jener eine heroische Strang der Kentaurenentwicklung ist demgemäss gleichsam aus zwei in einander verschlungenen Fäden durch die dichtende und die bildende Kunst zusammengesponnen, von denen jede nach ihren eigenen Gesetzen fortarbeitet, ohne sich der Einwirkung der anderen zu verschliessen. Und ihre grössten Meister haben es nicht unter ihrer Würde gehalten, ihre Kräfte auch an die Ausbildung des Kentaurenideals zu setzen, das denn nun unter dem Schutze solcher Genien, wie Homer und Pindar, Alcamenes und Zeuxis, steht. Aber in den indischen Gandharven ist kein Hauch eines grossen individuellen Geistes zu spüren.

Ferner ist dem reich gegliederten oder, wenn man will, merkwürdig zerrissenen Stammesleben der Griechen entsprechend auch die Kentaurensage von einem Stamme, dem aeolischen, besonders kräftig entwickelt und zwar in dreien seiner Gaue in verschiedenartiger Weise, in Thessalien, Elis und Aetolien. Aber an der späteren Ausbildung haben dann auch die beiden anderen

grossen Stämme, der ionische und dorische, sich lebhaft beteiligt. Dieser provinciellen Besonderheiten entbehrt die indische Gandharvensage, wenn man nicht etwa in der atharvavedischen Form derselben die Überlieferung der unbrahmanischen, dem alten Volksglauben treuer gebliebenen Pendschabbewohner und in der brahmahnischen und epischen Form die Überlieferung des eigentlichen Hindostan erkennen will.

Endlich liegt ein grosser Unterschied zwischen der Gandharven- und der Kentaurenauffassung darin, dass die allen Kultushandlungen zugetane und vom Ritualwesen umstrickte, man möchte fast sagen, erstickte indische Religion den Gandhandharven Gebete und Opfer gewährt, dass diese nicht nur in den Kultus, sondern auch in die wichtigsten Augenblicke des Familienlebens tief eingreifen, während die Griechen, die überhaupt dem Kultus viel weniger ergeben waren als ihre östlichen und westlichen indogermanischen Stammesbrüder, sich auch von der Verehrung der Kentauren, einige Spuren chironischen Dienstes und den vielleicht anzunehmenden amuletartigen Gebrauch von Kentaurenbildchen abgerechnet, frei gemacht zu haben scheinen und in der historischen Zeit die Kentauren blos als Objecte künstlerischer Betrachtung und Behandlung sich gegenüberstellten, die weder auf ihren Glauben, noch auf ihr Leben irgend welchen Einfluss übten.

Von diesen Gesichtspunkten aus gewinnt man meines Erachtens den richtigen Überblick über die Entwicklung der Kentauren. Obgleich sie, wie bemerkt, nur in der Umgebung heroischer Gestalten und in die grossartigsten Heldensagen verflochten erscheinen, bewahren sie doch in einigen Beziehungen die ihnen vom Volksglauben verliehenen charakteristischen Merkmale viel treuer als ihre Brüder in dem Mythus und der Heldensage der Inder. Die Poesie sowol, als auch die Kunst stellt die thessalischen, wie die aetolischen und elischen, die bösen sowol, wie die guten Kentauren als harige (*λαχνήεις λασιαύχην μελαγχαίτης*) Tiermenschen dar. Vergebens sträuben sich Plew (N. Jahrb. f. Philol. 1873. 107, 194) und M a n n h a r d t (W. F. K. 2, 80 ff.) gegen die Annahme, dass schon Homer und Hesiod eine kentaurische Mischgestalt kannten, indem beide Forscher dem alten V o s s in seinen mythologischen Briefen 2, No. 31 beipflichten, der die ältesten Kentauren als „wilde, mit Haar über-

wachsene Bergmenschen" deutet. Welcker aber, K. O. Müller[1]) und neuerdings Roscher (N. Jahrb. f. Philol. 1873. 107, 703) sind anderer Meinung. Es ist ja allerdings richtig, dass in der homerischen Poesie sonst derartige tiermenschliche Mischgestalten nicht nachzuweisen, wenigstens in dieser ihrer Eigenart nicht deutlich beschrieben sind. Aber Homer nennt auch nirgendwo sonst φῆρες, und es mochte dem aristocratischen Stil des Epos widerstreben, solche niedere Volksgebilde näher zu schildern. Homer hebt Alles in die aesthetische Sphaere, er strebt nach liebenswürdiger, anmutiger Körperlichkeit. Wesen untergeordneter oder gar körperlich bedenklicher Art zeichnet er sehr undeutlich. Selbst von den Wald- und Feldgeistern, den Nymfen, gibt er so ganz unbestimmte Züge, dass man nicht weiss, wie er sie sich gedacht hat (Mannhardt W. F. K. 2, 433). Milchhöfer S. 151 macht mit Recht darauf aufmerksam, dass Homer uns bei der Erwähnung der Harpyie Podarge (Il. 16, 150 ff.) deren offenbar pferdeartige Gestalt doch noch erst raten lässt, die von Bellerophon besiegten Mischgestalten nur mit ϑεῶν τεράεσσι (Il. 6, 183) wiedergibt, während die genauere Beschreibung der Mischform der Chimaera (Il. 6, 181) erst später interpoliert ist. Von der Gestalt der Sphinx und der Sirenen erfahren wir nichts, nichts auch von solchen Heraklestaten, die gegen daemonische Ungeheuer gerichtet sind. Und so nennt denn die Ilias auch die Kentauren nur andeutungsweise φῆρες λαχνήεντες, ὀρεσκῷοι, und wir dürfen hinzufügen, dass die Odyssee einen weiteren Schritt tat, indem sie auch die Bezeichnung der φῆρες und jene beiden Beiwörter aufgibt und in der Tat den aus dem Hause geworfenen, heimtrollenden Eurytion durchaus nicht als

---

[1]) Plew freilich führt für sich eine Stelle aus K. O. Müllers Orchomenos S. 197 an, aber dieser spricht sich im Handb. d. Archäol. § 334, 1 weit entschiedener gegen Voss aus und bemerkt: „Aber weder die Kentauren (φῆρες ὀρεσκῷοι) sind durch die Künstler tierischer (eher menschlicher) geworden, noch sind die Harpyien je schöne Jungfrauen gewesen." Der letzten Ansicht tritt allerdings Furtwängler (Arch. Ztng. 1882 S. 203), entgegen, nach welchem die Harpyien in Sirenengestalt erst spät, z. B. in Verg. Aen. 3, 216. 233, vorher nur als geflügelte stürmende Jungfrauen ohne Vogelkrallen, nur mit gekrümmten oder gestreckten Menschenhänden vorkommen. Er hält daher die Harpyienbenennung auf dem Xanthosgrabmal für sehr zweifelhaft. Aber Milchhöfer Anfänge S. 58. 244 vermutet uralte Harpyien mit Vogelkörpern und Pferdeköpfen (unten S. 109).

einen ausgestossenen Tiermenschen charakterisiert. Aber ebensowenig wie man die altindische Volksvorstellung tiermenschlich gestalteter Gandharven dem Atharvaveda gegenüber wird in Abrede stellen können, trotzdem in den anderen drei Veda's kein einziger Zug und im Epos kaum ein Zug darauf hindeutet, ebensowenig wird man leugnen können, dass es eine altgriechische Volksvorstellung tiermenschlicher Kentauren gab, die Homer sehr wol kannte und der er auch in jenen Ausdrücken nach seiner Weise genügend Rechnung trug. Denn jene Kentauren in Thonrelief (oben S. 59), deren Verfertigung von der Abfassung der homerischen Gedichte nicht sehr weit abliegen wird, stellen doch schon einen alten ziemlich reifen Kentaurentypus dar, der wieder rohere Vorläufer gehabt haben muss, die jedenfalls älter als Homer waren, wie denn dieser Typus auch im 7. Jahrhundert bereits nachweisbar als längst und allgemein anerkannte Figur auf ein heiliges Gerät, die Kypseloslade, gebracht wurde. Ebenso hinfällig ist der Hinweis auf den Mangel einer Erwähnung der Rossmenschengestalt der Kentauren in der von Voss, Plew und Mannhardt „absichtlich ausmalend" genannten Beschreibung in Hesiods Aspis. Denn diese Beschreibung beschränkt sich nach Ausscheidung der Kentaurennamenliste auf nur vier Verse, deren ganze Aufmerksamkeit auf die Schilderung der Anordnung der Kämpfer und der Verteilung der beiden Metalle, aus denen der Schild gearbeitet ist, sich richtet. Auch möge man sich doch der Kentauromachie in den Metam. 12, 210 ff. Ovids, eines Dichters, erinnern, dem wahrlich eine Vernachlässigung der sinnlich charakteristischen Züge seiner Figuren nicht vorgeworfen werden kann. Erst V. 240, also im 30. Verse seiner Schilderung, fällt zuerst ein allgemein aufklärendes Wort, „bimembres", über die Kentauren, das auch Silius und Vergilius von ihnen gebrauchen. Ja erst im 374. Verse findet sich in den „pedibus equinis" der erste bestimmte Hinweis auf die Pferdeglieder derselben. Man erkennt daraus, wie sehr man sich davor zu hüten hat, Schlüsse aus dem Verschweigen körperlicher Eigentümlichkeiten seitens des Dichters auf das Nichtvorhandensein derselben in den entsprechenden Werken der Bildnerei zu ziehen. Dagegen ist man eher berechtigt, Gedicht und Bild zur gegenseitigen Controle und Ergänzung, bez. Erklärung zu benutzen, wenn sie nach Inhalt und Compositionsweise übereinstimmen, wie es nach Löschke (S. 60) mit Hesiods Herakles-

schild und der roten Reliefthonwaare Siciliens der Fall ist. Und auch diese Vasengattung kennt, wie überhaupt ja die gesammte griechische Bildnerei, ausschliesslich Kentauren in tiermenschlicher Mischgestalt, woraus man schliessen darf, dass Hesiods Vorstellung auch in diesem Stück mit der des Vasenverfertigers übereinstimmte, wenn er es auch nicht für nötig hielt, diese allgemein bekannte Eigenschaft der Kentauren ausdrücklich in seiner Schilderung zu erwähnen. Endlich ist Mannhardts Behauptung, dass die Wörter χαίτη und αὔχην, häufiger vom Haupthaar und Nacken des Menschen, als von der Mähne und dem Halse der Tiere gebraucht würden, besonders in Bezug auf das erste Wort einfach falsch, und das mit dem kentaurischen μελαγχαίτης fast identische κυανοχαίτης gilt so sehr für ein gerade vom Pferde her genommenes Beiwort, dass Furtwängler und Milchhöfer aus diesem auch dem Hades, Poseidon[1]) und Boreas (Il. 20, 224) gegebenen Epitheton auf deren ursprüngliche Rossgestalt schliessen möchten (Milchhöfer Anfänge der Kunst in Griechenl. S. 225), die ja auch dem Boreas an der angegebenen Stelle ausdrücklich zugeschrieben wird. Auch gebraucht gerade das hesiodische Gedicht vom Heraklesschild V. 171. 174 αὔχην vom Nacken der Eber, den sie sträuben (φρίσσον), wie denn φριξαύχην ein eigener Ausdruck für ein mähnensträubendes Tier ist.

All diese allgemeinen oder nicht richtigen Einwürfe haben nichts zu bedeuten folgenden Tatsachen gegenüber. Die Ilias nennt an zwei Stellen die Kentauren φῆρες, was um so wichtiger ist, als die hier gemeinten Kentauren die thessalischen sind und φῆρες nicht ein gewöhnlich epischer Ausdruck, wie Preller Gr. Myth.[3] 2, 18 meint, sondern die echt thessalische Form für das gemeingriechische und gemeinhomerische θῆρες ist (Curtius Gr.[5] 484). Beide homerische Gedichte stellen den Kentauren die ἀνέρες ausdrücklich entgegen und die Ilias noch bestimmter die κάρτιστοι ἀνέρες den κάρτιστοι φῆρες, deren ausserordentliche Körperstärke doch schwerlich, wie bei Simson, nur in den Haaren gesteckt hat, sondern in gewissen kampffähigen tierischen Gliedern. Weiter spricht der Hermeshymnus (oben S. 36) von riesigen

---

1) Poseidon heisst κυανοχαίτης ἵππιος bei Homer und sein Sohn, das Ross Areion, ebenfalls κυανοχαίτης in der kyklischen Thebais (Paus. VIII 25, 8) und bei Hesiod (Her. sc. 120). Poseidons Gemahlin hiess in Boeotien Melanippe (Diodor. Bibl. XIX. 53, 6).

Fussspuren, die dadurch entstanden sind, dass sich Hermes laubige Zweige unter die Füsse band, die nach Apolls Meinung weder einem Mann, noch Weib, noch einem Löwen, Bären oder Wolf angehören, vielleicht aber von den geschwinden Füssen eines gewaltig einherschreitenden Kentauren herrühren könnten. Diese Stelle findet Plew sehr wunderlich, sie scheint uns aber unsere Auffassung sehr wol zu stützen, dass auch die Ilias unter den φῆρες Wesen verstanden hat, deren Äusseres von dem menschlichen sich nicht bloss durch übermässige Beharung, sondern auch durch gewisse tierische Glieder, insbesondere Tierbeine unterschied.

Nun könnte man sogar die Stelle des Hermeshymnus bestimmter auf Rosstrappen deuten, um so mehr als in der älteren volkstümlichen griechischen Bildnerei, die uns durch die Inselsteine und einige litterarische Notizen vergegenwärtigt wird, Gottheiten oder Daemonen darstellende Mischtypen zum Unterschied von den aegyptischen und semitischen Mischgestalten besonders häufig mit Teilen eines Pferdekörpers ausgestattet sind.[1]) Dahin gehört das Xoanon der Demeter-Erinys in Phigalia mit ihrem Rosshaupt (Kuhn Z. V. S. 1, 453. Milchhöfer Anf. d. Kunst in Griechenl. 58 ff.), dessen Realität von E. Petersen und J. Overbeck Gr. Kunstmyth. 3, 410. 683, m. E. vergeblich bestritten wird. Diese Demeter aber ist in ihrem Wesen eng verwant mit einer ganzen Reihe von Daemonen, die mit den Kentauren äusserlich übereinstimmen in Haarreichtum, Lockenfülle und Zottigkeit und weiterhin wiederum in der Ausstattung mit Pferdegliedern, und die auch nach ihrer mythischen Bedeutung ihnen nahe stehen. Allein all diese ältesten Daemonenfiguren haben wol Pferdeköpfe und -Mähnen, aber keine Pferdebeine, sondern Vogel- oder auch Löwenbeine, dagegen haben die ebenfalls als φῆρες oder ϑῆρες bezeichneten Satyrn auf den ältesten Bildern ausser den gewöhnlichen Pferdeschwänzen (Preller Gr. M. [3] 2, 16. Mannhardt W. F. K. 2 139) und Pferdeohren zuweilen auch Pferdefüsse (Wieseler Denkm. 2, 513), und die Ionier stellten sogar die Silene durchweg nicht nur mit Pferdeohren, sondern auch mit Pferdehufen dar (Preuss. Jahrb. 51, 378. Milch-

[1]) Man kann hiermit die Vorliebe der Vasenmaler vergleichen, mit der sie gerade in mythischen Scenen mit Hippos zusammengesetzte Namen wählten, deren das griechische Onomastikon nach hunderten zählt. (Luckenbach Jahrb. d. class. Philol. Suppl. 11, 496.)

höfer Anfänge S. 72). Nach der Ilias 16, 149 ff. weidet die Harpyie Podarge auf der Wiese am Okeanos, als sie dem Zephyros Achills unsterbliche Rosse gebar, also in Pferdegestalt, wie andrerseits Boreas mit den Stuten des Erichthonius zwölf windschnelle Füllen erzeugt. Il. 5, 768 ff. Trotz all diesen Analogieen ist es ungewiss, ob der Hermeshymnus gewaltige Hufspuren im Auge hat, oder etwa, wie Mannhardt W. F. K. 2, 79 anzunehmen geneigt ist, gleich den wilden Leuten der deutschen Sage, Ziegenfüsse oder noch besser Gansfüsse. Und allerdings kommen nun auch auf den ältesten griechischen Gemmen vielfach Ungeheuer mit Vogelbeinen vor und öfter sogar solche, die mit Pferdeköpfen versehen sind und dadurch wieder an kentaurisches Wesen erinnern.

Hier gewinnt die schöne Untersuchung Milchhöfers über die Anfänge der griechischen Kunst, insbesondere deren zweites Capitel, eine höhere Bedeutung für uns, obgleich wir das Hauptergebniss gerade dieses Capitels nicht anzuerkennen vermögen. Von den reichlich 200 prähistorischen Gemmen oder

1. 2.



Kreta. Phigalia.

3.



Kreta.

sogen. Inselsteinen, die Milchhöfer kennt, bespricht er sieben ausführlicher und macht auf S. 55 und 68 auch uns durch Abbildungen mit denselben näher bekannt. Er charakterisiert die auf 7 Gemmen dargestellten Figuren, von denen hier drei wiedergegeben sind, S. 54 als „daemonische Ungeheuer mit Pferdeköpfen, eigentümlich geformten, unten zugespitzten Vogelleibern und dürren Vogelbeinen (einmal Löwenbeinen)“. Und nach der Bemerkung S. 73: „Es ist vielleicht nur Zufall, dass wir die männlich pferdeköpfigen Daemonen in dem beschränkten Vorrat unserer Gemmen bisher nicht nachzuweisen oder von den nachgewiesenen nicht zu unterscheiden vermögen“ und überhaupt nach seiner ganzen Deutung jener 7 Gemmen spricht er diesen Daemonen weibliches Geschlecht zu. Diese Beschreibung ist meines Erachtens nicht ganz zutreffend. Der Ross-

typus des Kopfes ist auch mir nicht zweifelhaft. Der Vorderteil des Oberleibes scheint mir menschliche Bildung zu haben, wenigstens haben die daraus hervortretenden Glieder durchaus die Form menschlicher Arme, wenn auch die Hände nicht zu erkennen sind, nur auf einer Gemme (bei Milchhöfer e) scheint der eine sichtbare Arm in Krallen zu enden. Auch kommt das Menschliche in der aufrechten Haltung, in der Gürtung der Leibesmitte und der Zweibeinigkeit zum Ausdruck. Was die Form dieser Beine betrifft, wird Milchhöfer das Richtige getroffen haben, aber etwas Vogelleibiges kann ich nicht entdecken. Auch dieser rohen Kunst wäre es etwas Leichtes gewesen, das Vogelartige durch wirkliche Flügel deutlich zu machen, die, wie auch sonst bei Vogelmischgestalten, an den Schultern ihren Anfang genommen haben müssten. Was etwa an unseren Gestalten an Flügelspitze oder Schwanz eines Vogels erinnern kann, ist ja nur die untere Hälfte eines eigentümlich gebildeten bei den Ohren beginnenden Hinterteils, der meines Erachtens ohne Künstelei nicht anders denn als eine ungeheure borstige spitz zulaufende Mähne gedeutet werden kann, wie sie einem dämonischen Rosshaupt wol anstehen mag. Wir haben hier also ein aus drei verschiedenen Bestandteilen zusammengesetztes Wesen vor uns, dessen Kopf dem Pferde, dessen Rumpf dem Menschen und dessen Beinpaar dem Vogel oder einem reissenden Tiere entnommen ist, den ganzen Hinterteil deckt die gewaltige starrende Mähne, die sich aber in der Mitte eine Unterbrechung durch den Gurt gefallen lassen muss, wenn man nicht die harige Partie vom Gürtel abwärts als Pferdeschweif auffassen will. Woraus nun aber das weibliche Geschlecht dieser Ungeheuer erhellen soll, ist mir unerfindlich.

Milchhöfer hält die Figuren der fünf ersten Gemmen für Harpyien (oben No. 1 und 2), indem er sich auf die auch sonst überlieferte Harpyiengestalt einer mit Flügeln und Krallen versehenen Jungfrau, auf die aus Il. 16, 150 ff. zu schliessende Rossgestalt der Harpyie und die ebenfalls altertümliche rossköpfige Erinys beruft, die ursprünglich mit der Harpyie identisch gewesen sei. Aber, wie bemerkt, das Vorkommen von Flügeln müssen wir auf den betreffenden Gemmen bestreiten, können das weibliche Geschlecht nicht herauserkennen und müssen uns die homerische auf der Weide grasende Harpyie als vierbeinig vorstellen. Ausserdem aber gewährt der Harpyienmythus nirgend den leisesten Wink zur Deutung der zwei Hauptsituationen, in denen auf den fünf

Gemmen die Daemonen erscheinen. Auf vier derselben trägt das Ungeheuer ein Tier auf den Schultern, zweimal einen Stier, einmal einen Hirsch (oben No. 1) und einmal zwei an einem Tragholz hangende löwenartige Bestien. Auf der fünften (oben No. 2) werden zwei einander gegenüberstehende Ungeheuer derselben Art von einem zwischen ihnen stehenden Mann gebändigt, indem er ihre Zunge aus dem Rachen reisst. Von derartigen Taten oder Leiden der Harpyien weiss aber der uns überlieferte Mythus nichts. Er berichtet von ihnen nur, dass sie Menschen entführen, dass sie den geblendeten Phineus durch Speiseraub unter Geschrei und Gestank belästigen, von den Boreaden mit den Schwertern durch die Luft verfolgt werden, bis sie ermattet niedersinken. Dieselbe Figur, die mit einem Gefäss in den Händen auf der sechsten und siebenten (oben No. 3) Gemme erscheint, erklärt Milchhöfer S. 69 für das Prototyp der Iris, welche Hesiods Theog. 266 ff. als Schwester der Harpyien bezeichnet, die in der späteren Kunst als Gefässträgerin vorkommt und auch Il. 15, 170, wie ein düsterer Sturmdaemon, mit Schneegestöber und Hagel verglichen werde.

Mir scheint die Vermutung viel näher zu liegen, dass wir in diesen ungeheuerlichen Gemmenbildern den ältesten Kentaurentypus vor uns haben, der allerdings nicht unbedeutend von den späteren Typen abweicht. Jedoch greifen Eigentümlichkeiten dieses vermuteten allerältesten auch in die späteren hinüber. Denn wenn Milchhöfer S. 72 nicht zögert, in den Pferdeohren der Satyrn oder besser Silene nur den Rest einer ursprünglich pferdeköpfigen Bildung zu erkennen, so ist es gewiss auch erlaubt, die Pferdeohren, die den Kentauren bis in die späteste Zeit der Kunst geblieben sind, als Hinweise auf frühere Pferdeköpfigkeit aufzufassen. Dann aber ist auch die gewaltige Mähne ein charakteristisches Merkmal der Kentauren geblieben, und es wurde oben mehrfach darauf hingewiesen, wie selbst jüngere Dichter und Künstler den tief den Rücken hinabreichenden Haarwuchs der Kentauren hervorheben. Auch die Ausstattung mit Vogel- oder Löwenbeinen widerstreitet zumal dem ursprünglichen Wesen der Kentauren nicht. Sie sollen ja, wie bei den verwanten tierzahnigen und kralligen Keren des Kypseloskastens (Pausan. V 19, 6) und den Harpyien, nur das Raffende, Fortreissende der Windgewalt ausdrücken, wie sich später noch ergeben wird, weshalb auch die altiranische Poesie

den Gandharven als zairipaçna d. h. goldkrallig darstellt. Ja der höchst altertümliche kleine menschenbeinige Bronzekentaur von Olympia hat sogar eine vogelartige Kopfbildung (Furtwängler Abh. d. Berl. Acad. 1879 S. 20).

Aus diesen Schwankungen zwischen verschiedenen Mischformen musste die entwickeltere Kunst hinausstreben und verfolgte dabei zwei Hauptziele. Erstens sollte die Zahl der Bestandteile des alten Typus vermindert, von drei auf zwei herabgesetzt werden, und so wurde das Vogelartige, überhaupt alles Tierische ausser dem Rossartigen ausgeschieden, dieses aber dafür durch Vierbeinigkeit und Umgestaltung des ganzen Hinterteils in ein Rosshinterteil stärker betont. Zweitens aber suchte man dem hauptsächlich nur durch die Arme vertretenen menschlichen Bestandteil dadurch ein jedenfalls geistiges Übergewicht zu geben, dass der tierische Kopf durch einen menschlichen ersetzt, überhaupt die ganze Front des Körpers menschlich gestaltet wurde. Aber Ohren und Mähne des Pferdes blieben erhalten. Diese auf Vereinfachung und Vergeistigung gerichtete Umwandlung des von mir vermuteten ältesten Typus in den zweiten, der bis jetzt für den ältesten gilt, hat sich gewiss auch nicht ohne mannichfache Übergänge vollzogen, in deren Stadium das nur mit einem Menschenkopf versehene Flügelpferd fällt, das auf einem sehr primitiven bemalten Gefässfragment aus Camiros neben einem bereits mit menschlichen Vorderbeinen ausgestatteten Kentauren erscheint (Milchhöfer a. O. S. 76). Der allgemeine veredelnde Einfluss ionischer Kunstanschauung und der specielle des ionischen auf Pferdebeinen wandelnden Silens führte dann, worüber oben gesprochen ist, zu dem dritten und schönsten Typus.

Für meine Vermutung darf ich auch wol noch anführen, dass dem bisher für den ältesten gehaltenen Kentaurentypus, wie ihn die rhodischen Thonreliefs bereits kennen, trotz all seiner Rohheit eine gewisse Reife und Fertigkeit, eine schon künstlerische Gestaltungsart, nicht abzusprechen ist, die ein früheres Stadium noch roherer und schwankenderer Mischbildung voraussetzt, wie es durch die genannten sieben Gemmen und die angeführten Varianten charakterisiert wird. Ferner ist zu erwägen, dass es immerhin höchst auffällig sein würde, wenn die in den uns bekannten Kunstepochen verhältnissmässig seltenen Harpyien und Irisdarstellungen durch 5, bez. 7 prähistorische Gemmen uns

erhalten wären, während die Kentauren, die alle Perioden der Kunstgeschichte zahlreich erfüllen, auf den uns bekannten reichlich 200 Gemmen der vorangehenden Zeit nicht dargestellt sein sollten. Endlich stimmt aber auch das Wesen der Kentauren vortrefflich zu dem Zweck dieser Gemmen, deren Durchbohrung nach Milchhöfer S. 41 darauf hinweist, dass sie als Amulete am Halse getragen wurden. Als Amulete sind aber höchst wahrscheinlich auch die Kentauren anzusehen, die auf Schilden und auf Schiffen angebracht wurden, wie die jenem vermuteten ältesten Kentaurentypus sehr ähnlichen Mischgestalten des persischen Hippalektryon (Milchhöfer S. 71) ebenfalls als Schild- und Schiffszeichen vorkommen (oben S. 74). Von den Harpyien oder gar der Iris aber ist mir eine derartige Verwendung nicht bekannt.

Ein entscheidendes Gewicht für die Richtigkeit meiner Vermutung scheint mir aber in der Ungezwungenheit der Erklärung der drei Scenen, in welchen die besprochenen Wesen auf den Gemmen erscheinen, durch die Kentaurensage zu liegen. Vier Gemmen stellen, wie bemerkt, die Ungeheuer dar, wie sie ein grosses Tier auf der Schulter tragen. Nach O. Müller (Handb. [3] § 389. 1) sind die Kentauren alte Büffeljäger der pelasgischen Vorzeit und geben die thessalischen Stiergefechtsfeste, die Taurokathapsien, die Deutung ihres Mythus.[1]) Dass diese Auffassung den Sinn des Kentaurennamens und -mythus ebenso wenig erschöpft, wie der Bericht des Palaephatos (s. o. S. 47), wonach die Kentauren wildgewordene Stiere des Pelion mit ihren Wurfspiessen getötet hatten, ist jedem Leser schon aus den bisherigen Ausführungen klar geworden. So viel aber ist denn doch davon richtig und dem alten Mythus gemäss, dass die Kentauren besonders in Thessalien für gewaltige Jäger galten. Auf dem Assosrelief und anderen alten Darstellungen verfolgen Kentauren Stiere (s. o. S. 64. 77.) und ringen mit Panthern und Löwen auf allerdings meist späteren Bildwerken. Eine altertümliche sfg. Vase (Jahn No. 155) stellt dar, wie zwei bärtige langharige Ken-

---

[1]) O. Müller folgt hier offenbar Schol. Pind. (Boeckh II 1, 319), das den Kentaurennamen herleitet von *τὸ ἀποκεντῆσαι τοὺς ταύρους*. Boeckh bemerkt dazu, dass die auf Pferden und mit Stachelstöcken betriebene Stierjagd eine Eigenheit der Thessalier oder Aeoler gewesen zu sein scheine, die bis in die Zeit Theodosius' d. Gr. fortdauerte.

tauren in der einen Hand einen Baumstamm, mit der andern ein Reh am Halse schleppen. Chiron mit vollständigem Menschenleib trägt auf drei sfg. Vasen einen mit zwei Hasen behängten Baumast auf den Schultern (Jahn No. 380. 611. 746), und überhaupt ist eine Lieblingsfigur der Kunst der mit der Jagdbeute heimkehrende Kentaur, wie er entweder in der Hand oder gewöhnlicher an einem Ast, der an das Tragholz der kretischen Gemme erinnert, Jagdtiere trägt, allerdings der milderen und naturgemässeren Darstellungsweise der späteren Kunst entsprechend, nicht solche untragbare Geschöpfe, wie es ganze Stiere sind. Und bei Pindar Nem. 3, 75 lehrt der Kentaur Chiron den Achill Löwen und Eber bewältigen und Hirsche durch die Schnelligkeit der Füsse erjagen, sowie auf jenen vier Gemmen ausser Stieren Löwen und Hirsche heimgetragen werden. Auch ist bemerkenswert, dass eine der zwei Gemmen, die einen Stierträger darstellen, höchst wahrscheinlich aus Thessalien stammt (Milchhöfer S. 47). Ich halte demgemäss, bis ich eines Besseren belehrt werde, die mit der Jagdbeute heimkehrenden Wesen der besprochenen vier Gemmen für Kentauren des ältesten Typus.

Diese Auffassung wird wesentlich unterstützt durch die auf der fünften, wie durch die auf der sechsten und siebenten Gemme dargestellte Handlung. Die fünfte Gemme nämlich (oben No. 2), die in Phigalia, dem später durch seine Kentaurendarstellung so berühmt gewordenen Tempelort, gefunden ist, zeigt uns einen Mann, der einem rechts und einem andern links neben ihm stehenden pferdeköpfigen Ungeheuer obigen Schlages die Zungen aus dem Rachen reisst. Aus der Kentaurensage ist zwar diese Scene nicht direct nachzuweisen. Aber es ist uns ja schon bekannt, dass Kentauren vielfach im Kampf mit Göttern und Heroen dargestellt wurden, und gerade die älteste sichere Darstellung dieser Art, die uns ein rhodisches Thonrelief aufbewahrt hat, zeigt auch den Gegner des Kentauren dicht vor ihm stehend mit seinen Waffen (oben S. 59). Dazu aber überliefert die Sage von Peleus den uralten Zug, dass dieser Held den erlegten Jagdtieren die Zunge ausschneidet, dann aber ohne sein Jagdmesser mit den Kentauren kämpft, bis Chiron ihn befreit. Auf diese Scene könnte man um so eher das Gemmenbild beziehen, als Mannhardt W. F. K. 2, 53 ff. ohne Kunde von dieser Darstellung bereits darauf hingewiesen hat, dass in der ursprünglichen Sage die Zungen nicht beliebigen Jagdtieren, sondern fabelhaften Un-

geheuern entrissen sein müssten, übernatürlichen, daemonischen Wesen, die dem ganzen Lande oder Königshause schädlich waren, d. h. in der Peleussage den Kentauren. Man darf nicht gegen meine Deutung einwenden, dass sich diese Scene aus dem Leben des Peleus nirgendwo sonst in der antiken Bildnerei erhalten finde. Die Ereignisse seines Lebenslaufes, die der kalydonischen Jagd und dem Raube der Thetis vorangehen, hat die Kunst überhaupt nicht weiter behandelt, da sie ja auch gegen die viel bedeutungsvolleren späteren in den Hintergrund treten. Ausserdem vermied die jüngere Kunst gern die Darstellung derartiger altertümlicher Gewaltsamkeiten, wie das Ausreissen von Zungen, ebenso wie die Kriegskunst der Hellenen das barbarische Schiessen mit vergifteten Pfeilen in geschichtlicher Zeit nicht mehr ausübte, das doch in manchen altertümlichen Sagen erwähnt wird.

Aber endlich lässt auch die dritte auf den beiden letzten Gemmen vergegenwärtigte Handlung sich mühelos aus der Kentaurensage erklären. Aus der höchst altertümlichen Form des Gefässes, das auf diesen Gemmen das Ungeheuer in den Händen hält, wird sich schwerlich mit Sicherheit entscheiden lassen, ob dasselbe als eine *πρόχους* oder Kanne, wie sie der Iris zusteht, oder als ein Trinkgefäss, etwa ein *κάνθαρος*, aufzufassen. Ich glaube aber, dass Milchhöfer, von den Harpyien weitergeführt, zu rasch eine *πρόχους* darin erkannt hat, wie man auch im *κάνθαρος* auf dem Altar der Thetishochzeit auf der Françoisvase ohne genügenden Grund eine *πρόχους* gesehen hat, die der den Chiron daselbst begleitenden Iris zugeteilt werden müsse, wogegen sich auch Weizsäcker (Rhein. Mus. 33, 35) ausspricht. Denn auf der einen, der cyprischen, Gemme reicht der Daemon, wie es scheint, das Gefäss hin oder hebt es empor, auf der anderen, der kretischen (oben No. 3), hebt er es deutlich mit Anstrengung zum Munde, indem er es mit der einen Hand am Halse ergreift, mit der anderen aber seinen Boden stützt. Er macht also Bewegungen, die dem Ausgiessen einer Kanne entgegengesetzt sind. Auch kann man das Kügelchen, das er im Munde hat, kaum anders als auf eine naive Darstellung eines eben getanen Trunkes deuten. So wird nun auch der Kentaur Pholos wiederholt dargestellt, wie er ein Trinkhorn in der erhobenen Rechten hält oder auch, allerdings mit Herakles vereint, einen Cantharos aus dem Fasse hebt. Auch kommt noch später

wol ein einzelner Kentaur mit einem Trinkgefäss in der Hand vor (oben S. 77. 78), als Illustration zu dem ξεῖν' ἄγε δὴ καὶ πῖνε des Panyasis (oben S. 40).

Nach dieser Darlegung halte ich es für berechtigt, die Ungeheuer der besprochenen sieben Gemmen als Kentauren des ältesten Typus zu bezeichnen, und halte es weiterhin für möglich, dass dem Dichter des betreffenden Iliasliedes, wenn er überhaupt eine genauere Vorstellung von seinen φῆρες λαχνήεντες besass, eine ähnliche Gestalt vorschwebte, wie die der Gemmenbilder. Die Odyssee bewährt auch darin ihren milderen, moderneren Charakter, dass sie den Ausdruck φῆρες nicht mehr anwendet und, wenn sie von der Verstümmelung des Antlitzes des berühmten Eurytion spricht, doch wol ein Wesen mit menschlichem Kopf, also bereits den mittleren Kentaurentypus, im Auge hat. Denn einem Tierhaupte Nase und Ohren abzuschneiden, ist doch eine zu wunderliche Vorstellung. Wir dürften demnach und nach den anderen bildnerischen und litterarischen Zeugnissen annehmen, dass der älteste Kentaurentypus etwa bis 800 v. Chr., der zweite von 800 bis gegen 500 v. Chr., der dritte von 500 an Geltung gehabt habe, und dieser zwar später noch einigermassen durch die Bogenbewaffnung modificiert worden sei.

Wir haben uns schon bei der Aufzählung der bildnerischen Zeugnisse durch den Mangel begleitender Illustration veranlasst gefunden, manche Bemerkung über den Entwicklungsgang der Kentaurendarstellung einfliessen zu lassen. Wir können daher unsern Rückblick auf diese Entwicklungsgeschichte kürzer fassen. Wir erkennen sofort, dass dieselbe eine in vielen Beziehungen unvergleichliche gewesen ist. Die Kentauren haben einerseits eine Zähigkeit und andrerseits ein Anpassungsvermögen bewiesen, wie kaum eine andere Götter- oder Daemonengestalt. Sie haben ihre nächsten Verwanten, die Satyrn und Silenen, gerade dadurch hinter sich gelassen, dass in ihnen das edel Tierische, der schöne Pferdeleib, je länger, je mehr durchgebildet, dagegen das den Tieren und Menschen gemeinsame Sinnliche, das Ithyphallische, völlig zurückgedrängt wurde. Die auch sie verzehrende sinnliche Leidenschaft wurde mehr durch die Action, als durch die Formung der Gestalten ausgedrückt, die namentlich nach der Auffindung des letzten Typus ausschliesslich Kraft und Schönheit verkündete. Noch mehr aber überflügelten die Kentauren jene Daemonen dadurch, dass sich aus ihrer wilden

Schar Einzelne hervorhoben, die es an innerem Werte mit den Göttern aufnehmen konnten, und dass doch auch die wilden als würdige Gegner der Götter und Heroen auftraten. So werden die Kentauren denn auch in der bildenden Kunst zu festen Gruppen und Scenen mit den höchsten Idealen der Griechen vereint. Ja man darf sagen, dass die Kentauren diese künstlerischen Gestaltungen der ewigen Götter noch an Dauerhaftigkeit übertroffen haben. Denn früher als die Götterbilder begegnen uns auf jenen Gemmen, wenn unsere Vermutung sich bewährt, die Kentauren. Mit Zeus und anderen Göttern und Heroen vereint treten sie auf den ältesten Thonreliefs auf, und wie keiner der Götter, sind sie fortan mit allen wichtigsten Stadien der Kunstentwicklung nicht nur verknüpft, sie sind gleichsam die Anbahner und Mitträger derselben. Auf dem archaischen Bronzerelief von Olympia erscheint die Kentaurenjagdscene als die erste freiere und sinnvollere Darstellung griechischer Kunst, das erste uns bekannte umfassendere mythologische Kunstwerk, die Kypseloslade, führt uns die Kentauren in ihren zwei entgegengesetzten Charakteren vor und selbst ein Tempel, der von Assos, schmückt sich mit Kentauren. Die ältesten Vasen bedecken sich mit verschiedenartigen Darstellungen aus ihrer Sage und die für die Kunstgeschichte so bedeutsame Françoisvase stellt bereits den zweiten und dritten Kentaurentypus einander gegenüber. Das 5. Jahrhundert v. Chr., die Blütezeit des griechischen Gesamtlebens, ist auch insbesondere die Blütezeit der Kentaurenbildnerei, die wir dem Eingreifen des ionisch-attischen Stils verdanken. So ist es gekommen, dass die Kentauren nicht bloss aus dem Schutt von Gräbern und Privathäusern hervorgezogen, sondern auch von den hohen Giebelfeldern und Metopen heiliger Göttertempel auf uns herabblickend in den kunstvollsten Gruppen und Formen hellenischer Plastik wiedergefunden wurden, zugleich als Denkmäler der Perserkriege die ersten Erzeugnisse idealer Historienbildnerei. An ihnen bildet sich die Vasenmalerei von Neuem hinauf, ein Motiv nach dem andern einfügend, aber auch Schilden, Schiffen und Tellern dienen die Kentauren zu unheilabwehrender Zierde. Um den Beginn des 4. Jahrhunderts aber fängt das Kentaurentum an den heroischen Charakter einzubüssen, es tritt hier deutlich der Fall ein, dass sich das Genre aus den mythischen Darstellungen entwickelt (vgl. Jahrb. f. class. Phil. Suppl. 11, 535). Die Historiendarstellung

weicht dem Genre. Aber es ist doch das Genre eines originalen Geistes, wie Zeuxis, das Genre, das die uralten Leidenschaften des Kentaurengeschlechts, die der Liebe und des Weins, durchglühen. In den Thiasos der grossen Zeitgötter, des Eros und des Dionysos, werden sie hineingezogen, sie sind nicht mehr selbständige Wesen, die sich ihrer Haut wehren oder Göttern und Menschen Rat und Hilfe leisten, sondern sind nun Diener, so zu sagen Höflinge geworden, aber am Hof des Bacchus, dem lustigsten, freiesten, poetischesten Hof, den sich Menschen je ersannen. Und so greift das Kentaurentum noch einmal mächtig in der Bildnerei um sich, alle alte Sagenüberlieferungen wie Fesseln abstreifend. Noch lässt es die Tempel nicht los, wie der zu Teos bezeugt. Aber mehr doch dient es zum Schmuck der Paläste, den doch auch jener Zeuxis wol schon bezweckte, weshalb Sulla nach dessen berühmtem Kentaurenbilde trachtete, das aber auf dem Wege nach Rom die See verschlang, und noch spät zeugen davon die schönsten Wandbilder der pompejanischen Häuser, die Mosaikfussböden der Hadrianischen Villa, die Cameen an der Brust der Römerinnen und die Sarcophage der römischen Grossen. So dringen die Kentauren gleichsam von Neuem in die Unterwelt ein, aber sie werden auch zu bogenspannenden Schützen des Tierkreises erhoben[1]) und endlich auch ihr edelstes Verhältniss zur Menschheit, die Heroenerziehung, durch die Entartung der sinkenden Antike besudelt.

Nicht nur die älteste uns bekannte Kentaurenform und deren Weiterbildung legt von der conservativen und zugleich schöpferischen Tendenz der griechischen Kentaurenanschauung Zeugniss ab, sondern noch ein anderer Zug der Überlieferung kann als Beleg dafür angeführt werden, der für die Deutung des Kentaurentums ebenfalls sehr wichtig ist. Die Abstammung dieser wundersamen Mischgestalten nämlich hat die Griechen viel beschäftigt und, wie es scheint, auch zu allerhand Grübeleien, jedenfalls zu mancherlei Schwankungen der Tradition geführt. Insbesondere die Boeotier, der hesiodische Kreis und Pindar,

---

[1]) Nach Plin. N. H. 2, 8, 6 soll Kleostratos von Tenedos um 496 v. Chr. die Bilder des Tierkreises eingeführt haben und zwar zuerst den Widder und den Schützen, die nach Lassen Ind. Alt. 2, 1125 ff. babylonische Zodiacalzeichen waren. Aber welche Form der Schütze gehabt, ist nicht bekannt (vgl. Weber Ind. Stud. 2, 41).



haben manichfache genealogische Notizen. Als Ahnen des ganzen Kentaurenvolks werden Ixion und Nephele angeführt, zwischen welche und die Kentauren Pindar künstlich einen Kentauros einschiebt, der sich mit einer Stute verbindet. Chirons Eltern heissen Kronos und Philyra oder Apollo und Thero, die des Pholos Silen und Melia. Im Ganzen scheinen die Mütter sicherer im alten Mythus begründet als die Väter, vor allen Nephele, die von Pindar bis Ovid herab Kentaurenmutter genannt wird, aber schon in den alten Herakleen als solche gegolten haben muss, wie aus Diodors Bericht hervorgeht. Denn Nephele's Mutterschaft ist ein wesentlicher Bestandteil des offenbar alten Mythus von Zeus und Ixion, Nephele ist als Mutter der thessalischen, wie der elischen Kentauren beglaubigt, Nephele greift activ in den Kampf der letzteren mit Herakles ein. Der himmlischen Wassergöttin Nephele irdisches Abbild ist die Wassernixe Nais, die auch wol Chirons Gattin heisst. Mit den Najaden nahe verwant sind die Baumnymfen Philyra und Melia, und andererseits kommt auch sonst die Wolke als Stute vor, welcher Pindar den Kentauros vermählt. Chirons Gattin führt auch den Namen Chariklo d. i. die Wonnige, nach Preller Griech. Myth. [3] 2, 18, ein Nymfenname, den auch Tiresias' Mutter trägt. Chiron steht durch sein ganzes Tun und Treiben in innigster Beziehung zu den Nereiden, vor allen der Thetis, und zu dem grossen Königshause der Aeaciden, nach Apollodor zu diesem auch durch Verwantschaft. Denn seine Tochter Endeis ist als Gattin des Aeacus und als Mutter des Peleus und Telamon die Ahnfrau des Aeacidengeschlechts.

Von der griechischen Heldensage wurde also ein tiermenschliches mit Nymfen vielfach verbundenes Geschlecht mitteninne zwischen den Göttern und den Menschen gedacht, das bald mit jenen, bald mit diesen in Freundschaft lebte. Diese seine hohe Stellung verdankte es seiner Abkunft und Verwantschaft, aber auch seiner auf der eigentümlichen Zusammensetzung seines Leibes beruhenden rauhen Kraft, so dass kaum die stärksten Menschen und Heroen es mit ihnen aufnehmen konnten, und der Weisheit und dem hilfreichen Edelsinn seiner Fürsten Chiron und Pholos. So sehen wir sie in vier verderbliche Hauptkämpfe mit Heroen verwickelt, in deren dreien es um Weiber, im anderen um Wein sich handelt; aber sie sind auch als Streitschlichter, Lebensretter, gastliche Wirte und Hochzeitsgeber, Lehrer und

Propheten tätig. In drei Landschaften hat sich die Entwicklung dieser vier Kentaurensagen hauptsächlich vollzogen, in Thessalien, Elis und Aetolien, von denen die erste und zweite als Hauptsagen, die dritte und vierte als Nebensagen zu betrachten sind. Wichtig ist nun die Wahrnehmung, dass alle drei Sagen ihre eigentümliche Gestaltung durch einen und denselben hellenischen Stamm den altertümlichsten, den aeolischen, empfangen haben, der Thessalien, Elis und Aetolien bewohnte. Denn in Thessalien liegt der Pelion mit der Höle des Chiron und dem Thetideion, auf der Grenze von Elis und Arkadien die Pholoe, und durch Aetolien rauscht der Euenos. So ist in jenen beiden Landschaften das wind- und wolkenreiche Waldgebirge der Schauplatz der Kentauren, in der dritten ein oder, wenn man die verwante Acheloossage hinzunimmt, zwei oft ihre Ufer überflutende Ströme. Aeolisch ist auch Olenos, der Sitz der Dexamenossage, und jener arkadisch-elische Krankheitsfluss Anigros (oben S. 57), der seinen aeolischen, auch hierin dem Lateinischen ähnlichen Dialekt durch Einschieben eines g vor Digamma verrät und statt *ἀνίαρος ἀνιγρός* = skr. amīvanta setzt (vgl. Fick Orient u. Occident 3, 123). Aeolisch ist die Bezeichnung *φῆρες* und vielleicht auch der Name des Pholos (s. u.). Den vereinten Aeolern und Nordachaeern scheint die gewaltige Auffassung des höchsten Götterpaars[1]), des *ἱερὸς γάμος* desselben, auch dessen Begleiterin Iris, wie wir sie aus der Ilias kennen, anzugehören. Aeolisch-achaeisch ist die Verbindung mit der Aeacidensage, und Beiwörter wie das *πόδας ὠκύς* Achills und Namen wie *Θερσίτης* für *Θρασίτης* (Müllenhoff Deutsche Altertumsk. 1, 26) erklären sich nur aus der aeolischen Stammsage. Warum nun gerade die Aeolier die Kentaurensage so lebendig unter sich erhielten und ihren Trägern ein so bestimmtes Gepräge gaben, ist nicht leicht zu sagen. Aber so viel mag schon hier angedeutet werden, dass sie ihr frisches Gedeihen hauptsächlich der eigentümlichen Landschaft und deren atmosphärischen Erscheinungen verdankt zu haben scheint. Und daran mag sich die weitere Vermutung schliessen, dass der Pferdereichtum gerade der aeolischen Gaue, namentlich Thessaliens und Boeotiens, der aber auch noch von Statius Thebais 10, 228 ff. den

---

1) H. D. Müller Myth. d. griech. Stämme 1, 249 sieht als eine Folge der Vereinigung der Nordachaeer und Aeolier die Erhebung der aeolischen Göttin Hera zur Gattin des Zeus an.



Weiden der Pholoe nachgerühmt wird, und die Reitkunst der Aeolier Anlass zur Verwandlung des allgemeineren tiermenschlichen Kentaurentypus der Urzeit zu dem specielleren pferdeköpfigen gegeben haben. Endlich darf man auch vielleicht für den aeolischen Character der Sage in Anschlag bringen, dass gerade die aeolischen Sänger, Hesiod und Pindar, sich um die Idealisierung der Kentauren besonders eifrig bemüht haben. Die altaeolischen Lieder, die in einer rosszüchtenden Ritterschaft, dem achaeischen Adel, von den φῆρες, wie von den gewaltigsten griechischen Heldensagen wiederhallten, sind uns verloren gegangen. Dem ionischen Stamme fiel die schöne Aufgabe zu, diese noch recht volkstümlichen, aber durch die Achaeer bereits veredelten Weisen der Aeolier zu kunstgemässen grossen Epopöen zusammenzufassen, und so ging die aeolische Kentaurensage in die homerischen Hauptdichtungen und zumal in die Herakleen über. Damit waren die Kentauren in die hohe Litteratur eingeführt, deren verschiedenartige Entwicklungsstufen sie ebenso ausdauernd durchliefen, wie die der Kunst. In der älteren Zeit bildeten sie im Epos gleichsam ein ganz für sich stehendes Heldengeschlecht, den besten Helden verhasst und feindselig und zugleich mit ihnen durch die menschlichsten Beziehungen verknüpft. In der ältesten Didaktik erschien Chiron als Urbild irdischer und himmlischer Weisheit, und die grossen Lyriker betrachteten die Kentauren als Sinnbilder verschiedener edler und unedler Leidenschaften und Künste. Die Tragödie des Aeschylus scheint sich Chirons zur Lösung der schwierigsten Götterrätsel in der Prometheustrilogie bedient zu haben, die Komödie zeigte die Kentauren in den eigentümlichsten Lagen und Verwicklungen, die sich wahrscheinlich im Laufe der Zeit immer mehr überboten, wozu bereits die Malerei ein Vorbild gegeben hatte. Die Kentauren vor einem alexandrinischen Theaterpublicum hatten sicherlich viel von der alten wilden Rohheit und Hohheit eingebüsst, aber viele aus ihrer Zwitternatur hergeleitete pikante Züge angenommen. Sie wurden mehr und mehr zu Curiositäten, deren Wert und Ursprung, Sein oder Nichtsein die hellenistische Gelehrsamkeit von verschiedenen Seiten beleuchtete und deutete. Bis denn die Römer entweder die alten Kentaurenüberlieferungen mit neuem Aufputz versahen, wie Ovid, oder ihre düstere Anschauung, die nicht genug Ungeheuer zur Ausstattung der Unterwelt auftreiben konnte, auch hier walten liessen und die Kentauren zu den Torhütern des Orcus machten,

wie Vergil, der aber dabei wol alte etruscische Vorbilder vor Augen hatte.

Die drei aeolischen Gausagen haben sich, obgleich von denselben Grundzügen ausgehend, doch je nach der Eigentümlichkeit ihrer Umgebung eigenartig gestaltet, aber sich auch wieder, wenigstens die thessalische und elische, späterhin, wie es Parallelsagen öfter ergeht, vielfach berührt. Allein man hat sich, durch das höhere Alter der litterarischen Überlieferung der thessalischen Form verleitet, wie mir scheint, etwas zu sehr daran gewöhnt, in den mit dieser übereinstimmenden Zügen der elischen eine Nachbildung jener zu sehen, die z. B. Preller Griech. Myth. [3] 2, 15. 194, in bedingterer Weise Mannhardt W. F. K. 2, 43. 44. anzunehmen geneigt ist. Die Pholossage hat aber eine durchaus selbständige Stellung neben der Chironsage, und zu den höchst altertümlichen Zügen, die schon Mannhardt als Vorzüge derselben vor der thessalischen anführt, das Essen des rohen Fleisches, das Steinwerfen, die Vertreibung durch Feuerbrände, die Todesart des Pholos, können noch hinzugefügt werden das furchtsame Gebahren des Pholos, das Zechen des Herakles und das Eingreifen der Nephele, während die von Mannhardt gleichfalls herangezogene Anlockung durch den Weinduft und das Hausen in einer Höle doch auch der thessalischen Sage eigen ist. Vor Allem unterscheidet sich aber doch die elische Tradition dadurch von der thessalischen, dass das Streitobject dort ein wesentlich anderes als hier, und dass der Führer der südaeolischen Kentauren, Pholos, beim Kampf seiner wilden Leute anwesend ist und in deren Untergang hineingerissen wird, während das Schicksal des nordaeolischen Kentaurenfürsten, Chiron, fast durchweg von dem seines Volks gesondert bleibt, Chiron zumal mit der Lapithenhochzeit nichts zu schaffen hat und nur in der alten Peleis, mit den andern Kentauren zusammenstösst. Die thessalische Kentaurensage zerfällt demgemäss in zwei sich kaum berührende Kreise, in den Sagenkreis von den bösen Kentauren und ihrem Kampf mit den Lapithen auf Pirithoos' Hochzeit, den wir die Lapithensage nennen können, und in den Sagenkreis von dem guten Kentauren Chiron, der denn wieder nur einen Theil der umfassenden Peleussage bildet und insbesondere mit Peleus' Hochzeit eng verknüpft ist. Wenn wir als gemeinsamen Mittelpunkt dieser beiden thessalischen Kentauren-Sagenkreise eine Hochzeit erkennen, so bildet den Mittelpunkt

der in sich geschlosseneren elischen Sage ein Weingelage. Es sind also hier wie dort laute, leid- und freudvolle Festlichkeiten auf waldreichen Gebirgen, und zwar von Göttern und Heroen, bei denen die Kentauren eine hervorragende, aber je nach ihrem Rang höchst verschiedenartige Rolle spielen. Die mittelaeolischen Kentaurensage, die aetolische Nessussage und die Dexamenossage, nehmen eine Mittelstellung zwischen den beiden andern Kentaurensagen ein. Sie gleichen der thessalischen Lapithensage mehr darin, dass der Streit um ein frech von Kentauren angegriffenes Weib entbrennt, der Pholossage andrerseits mehr darin, dass Herakles der Kentaurenfeind ist, wie sie denn auch beide (wol später) mit dieser Sage in einen zeitlichen Zusammenhang gebracht werden. Von beiden aber unterscheiden sie sich dadurch, dass die bösen Kentauren hier nicht in Massen auftreten, sondern nur ein Einzelner frevelt und gezüchtigt wird, und dass sich dies nicht im Waldgebirge, sondern in der Strömung und am Ufer eines Flusses oder in einem Städtchen (Olenos) abspielt.

Indem wir nun den Lauf dieser Einzelsagen durch die Poesie und Bildnerei noch weiter verfolgen, bemerken wir zunächst, dass die beiden Einzelsagen des thessalischen Kreises, die Lapithen- und die Chironsage, von den beiden genannten Künsten gesondert behandelt wird, während die elische Sage von der Bildnerei in zwei besondere Hauptmomente, den Empfang des Herakles bei Pholos und einen Kampf mit Kentauren, zerlegt wird, dagegen von der Poesie wahrscheinlich immer als einheitliches Ganze dargestellt ist. Jedoch wird die Kampfscene auch auf einigen Vasenbildern durch die Figur und Grotte des Pholos erweitert (Arch. Z. 1883 S. 157).

Die Lapithensage tritt uns in der Dichtung zuerst bei Homer, in der Bildnerei auf der Françoisvase entgegen. Da die thessalische Sage von Achill einen Hauptbestandteil der Ilias bildet, so war auch die Sage des Erziehers desselben, des Kentauren Chiron, in Ionien bekannt. Aber die hiemit nur noch lose zusammenhängende Sage von den andern Kentauren scheint den Sängern der Ilias weniger vertraut und die zweite von den zwei kurzen sie berührenden Stellen der Ilias, die dem Schiffskatalog angehörige, Il. 2, 740 ff., wie Mannhardt a. O. S. 45 richtig hervorhebt, noch dazu erst spätere Erfindung zu sein. Während Nestor in der ersten Stelle Il. 1, 262 ff. verschiedener Lapithen, insbesondere auch des Pirithoos und Caeneus,

mit Namen gedenkt,[1]) hören wir von keinem einzigen Kentaurennamen. Auch werden die Kentauren nicht mit diesem ihrem specielleren Sagennamen, sondern nur als *φῆρες* bezeichnet, wie auch die Lapithen nur als *ἀνέρες*. Aber ihr Kampf gilt für den der stärksten Männer mit den stärksten beharten Tiermenschen des Gebirgs. An der zweiten Stelle wird des Pirithoos Gemahlin Hippodamia genannt, die künstlicher Weise an dem Tage ihm ein Söhnlein gebar, an welchem ihr Gatte die Kentauren aus Rache für ihren Hochzeitsfrevel vom Pelion zu den Aethikern auf dem Pindus vertrieb. Die Odyssee dagegen gibt statt der *φῆρες* und *ἀνέρες* die bestimmteren Bezeichnungen Kentaur und Lapithe, sie nennt nur einen einzigen Lapithennamen, den Pirithoos, aber nun auch daneben den „*ἀγακλυτός*“ Eurytion. Sie gibt auch den Anlass des Streites, nämlich die Trunksucht, an, ohne zu erwähnen, dass Pirithoos Hochzeit hielt und ohne seiner Untat, der Beleidigung der Braut desselben, anders als mit dem allgemeinen Ausdruck „*κάκ' ἔρεξε*“ zu erwähnen. Auch werfen die Heroen den Eurytion vor die Tür und verstümmeln sein Antlitz, aber von einem Kampf weder mit diesem sich forttrollenden, noch mit andern Kentauren ist die Rede. Dagegen wird Eurytions Loos als die erste Strafe für Trunkenheit und als Anlass zum Kampf der Menschen mit den Kentauren betrachtet. Hesiod's Heraklesschild bringt nun eine Reihe von Kentaurennamen, von denen zwei, Petraios und Asbolos, auch auf der Françoisvase vorkommen, die auch ein Kentaurenepitheton des Gedichts, *μελαγχαίτης*, als dritten Kentaureneigennamen verwendet. Die Namen Oureios und Dryalos des Schildes sind mit Orosbios und Hylaeos der Vase sinnverwant, Arktos, Mimas und Perimedes sind dem Heraklesschild, Akrios und Pyros der Vase eigentümlich. Auf beiden Werken ist nun auch bereits eine Neuerung der Sage bemerkbar, indem beide unter die Gegner der Kentauren den attischen Stammhelden Theseus aufnehmen, der wol um dieselbe Zeit auch in die Ilias eingschwärzt ist. Von der Hochzeit und der Braut erfahren wir nichts, und es fehlt überraschender Weise auf dem Schild wie auf jener Vase der Störenfried Eurytion, als ob seine Beseitigung, etwa im Sinne der Odyssee, dem eigentlichen Kampfe vorangegangen wäre. Da-

---

[1]) V. 265, der als sechsten den Theseus nennt, gilt für später eingeschoben.

gegen erscheinen hier wie dort die Kentauren, wie so oft in der älteren Kunst, mit Fichten bewehrt, und die Françoisvase schildert nun auch zuerst die Gruppe des von den Kentauren mit Steinen überschütteten Lapithen Caeneus, die seitdem ein Hauptmotiv der bildlichen Darstellung der Lapithensage geblieben ist (S. 69). Die Françoisvase führt nun aber auch auf ihrer einen Seite den neueren edleren Kentaurentypus ein, der also zuerst im Lapithenkampfe vorkommt. Pindar hat diesen neuen Typus bereits vor sich und sucht ihn genealogisch zu begründen. Auch er nennt in einem Fragment die wilden Kentauren φῆρες, das übermütige Geschlecht, das weder nach Menschen- noch Göttersitten lebt, das charisverlassene. Als sie das männerbezwingende Funkeln des honigsüssen Weines gewahren, stossen sie hastig mit den Händen die weisse Milch von den Tischen und berauschen sich aus silbernen Hörnern, und in einem andern wol dazu gehörigen Bruchstück sinkt Caeneus, von grünen Fichten getroffen, senkrecht in die Erde. Ein Scholion lässt die von Pirithoos zur Hochzeit geladenen Kentauren nicht durch das Funkeln, sondern, was altertümlicher scheint, durch den Duft des Weins zu berauschendem Trunk und zum Angriffe auf die Lapithenweiber verführt werden. Dies gilt — ein neues Motiv — als Strafe dafür, dass Pirithoos des Ares Opfer versäumt hatte, dessen Altar denn auch in Ovids Met. 12, 250 ff. als Wurfgeschoss benutzt wird und auf manchen Vasenbildern der Blütezeit in der Luft schwebt. In dieser Zeit siegt in der Bildnerei die ionisch-attische Auffassung der Lapithensage, und die in der ältesten Zeit spärlich vertretene thessalische Kentauromachie verdrängt immer mehr die attische, Theseus den Herakles. Jene wird gewürdigt, die vornehmsten Tempel Griechenlands zu schmücken, wobei Theseus und Pirithoos als die Rächer mit den heroischen Lapithen hervorstürmen, schöne fliehende, sich wehrende, zusammenbrechende Frauen zu schützen vor den lüsternen, gewaltsamen Umarmungen, Angriffen und Schlägen der Arme und Beine der Kentauren. Den Untergang des Caeneus nimmt die hohe Plastik auf, aber sie verschmäht mit Recht den fliegenden Altar, die langen unschönen Fichtenstämme. Sie schreitet aber nun auch kühner, ihren eigenen Gesetzen folgend, in der Darstellung der Kentaurensage, wie in der anderer episch überlieferten Stoffe (Luckenbach Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 11. S. 495 ff.) über die poetische Tradition hinweg. Die Eckfiguren des einen Giebelfeldes des olympischen Zeus-

tempels sind ruhende Weiber, die als die Nymfen des Pelion gedeutet werden, und mitten im Getümmel des Kampfes erhebt sich würdevoll der Gott Apollo. Statt seiner wirft sich in Gefässbildern wol Nike in die Schlacht und erweist sich hier besonders huldreich dem Theseus. Die thessalische Kentauromachie ist so zu einer im ionisch-attischen Stil entworfenen Apotheose des Sieges der Hellenen über die Barbaren geworden, die bis in den Verfall des Altertums hinein ihre Anziehungskraft ausgeübt, die Palastfussböden und Sarcophage der römischen Kaiserzeit geschmückt hat. Aus dieser Zeit mögen denn auch wol mit Bezug auf die Schicksale der Perserheere jene Einmischung Apolls in den Kentaurenkampf wie die Geschichten von der Verjagung der Kentauren in öde Gebirge ersonnen sein, die wir schon im Schiffskatalog, dann auch bei Diodor finden. Aus dieser Zeit stammen denn auch die breiteren Schilderungen des Kampfs der Lapithen und Kentauren, wie die Aeschyleische. Der langweilige Diodor aber führt ihn mit seinen euhemeristischen Gelüsten auf Trunkenheit und Erbstreitigkeiten zurück und macht ihn zum Anlass des Räuber- und Wegelagererlebens der Kentauren auf der Pholoe. Ovid verschmilzt in seinen Metamorphosen das Heroische und Genrehafte der Lapithen- und Kentaurensage zu einem prächtigen, jedoch überladenen Gemälde. Eurytos ist der Friedensstörer, Caeneus erliegt der Baumlast, um darunter seine Metamorphose zu vollziehen, und der Aresaltar wird durch das Getümmel geschleudert. Aber wie Diodor die Pholoe, so wirrt Ovid den Pholos in diese Lapithensage hinein. Den entgegengesetzten Fehler begeht Theocrit in einer oben übersehenen Stelle 7, 149:

ἀρά γέ πα τοιόνδε Φόλῳ κατὰ λάϊνον ἄντρον
κρητῆρ' Ἡρακλῆϊ γέρων ἐστάσατο Χείρων;

indem er den Chiron in die elische Sage mengt.

Das thessalische Kentaurenvolk ist in der Blütezeit der hellenischen Poesie und Kunst zum Typus eines wilden Barbarenvolkes herabgesunken, aber auch mit der denkbar idealsten Form der φῆρες oder Tiermenschen ausgestattet worden. Umgekehrt ist es seinem Führer Chiron ergangen, der in der Poesie bis zu fast göttlichem Ansehen sich erhebt, dagegen in der Bildnerei zwar sehr vielfache, aber selten eine hervorragende Darstellung gefunden hat. Und wie die Lapithensage mit den alten Zügen von der Hochzeit des Pirithoos mit Hippodamia, der

wüsten Friedensstörung des Eurytion, dem Kampf zwischen Lapithen und Kentauren und dem merkwürdigen Untergang des Caeneus mit der Zeit neuere verbindet, wie das Eingreifen des Theseus, das Schleudern des Aresaltars, die Gegenwart der Nymfen, Apolls und der Nike, so wird in der Chironsage allmählich die Person und das Treiben Chirons immer reicher ausgestaltet. Offenbar hat Chiron den festesten Stand in der Peleussage, die ich später im Zusammenhang zu besprechen gedenke. Die Erziehungsmethode Chirons hatte ursprünglich einen derberen Character als später. Denn sicher ist der Zug des apollodorischen Berichts uralt, wonach Achill von Chiron mit Bärenmark genährt wird, und ebenso sagenecht Pindars Schilderung Nem. 3, 43, wo dieser sechsjährige Schüler Chirons die Lanze schwingt, windschnell Löwen und Eber erlegt, keuchend deren Leiber dem Kentauren bringt und von Artemis und Athene bestaunt durch die Schnelligkeit seiner Füsse die Hirsche ohne Hunde und Netze bewältigt. Aber alt ist auch die Überlieferung von der Heilkunde dieses lehrhaften Waldgeistes. Schon in der Ilias lehrt er den Achill und Asklepios, den Vater Machaons, lindernde Heilmittel und nach späterer Sage erhält Phoenix das Augenlicht wieder durch Chirons Kunst; Heilkräuter tragen seinen Namen, ärztliche Geschlechter rühmen sich der Abkunft von ihm. Aber Chiron ist auch schon sehr früh Lehrer der Gottesfurcht, der Weisheit, der Wahrhaftigkeit geworden. Die Ilias schon nennt ihn den Gerechtesten der Kentauren. Hesiod hatte Chirons goldne Regeln in den Hypotheken zusammengefasst, neben denen es vielleicht auch noch besondere *ἐντολαὶ Χείρωνος* gab. In einer Titanomachie schrieb man ihm Einführung von Eiden, Opfern und göttlichen Gesetzen zu, um die Sterblichen zum Recht zu führen. Noch mehr bildete Pindar diese, wie es scheint, besonders bei den boeotischen Aeoliern beliebte Auffassung aus, Chiron wird der Lehrer der ganzen ritterlichen Bildung, in der die *εὐγενια* mit der *παιδεία* eins ist, und auch Euripides schliesst sich in der Iphigenie von Aulis dieser Auffassung an. Chiron gilt ihnen als trefflicher Gatte und Familienvater, dessen Töchter, Melanippe und Ocyrhoe, jene durch ihre Schamhaftigkeit, diese durch ihre Gabe der Weissagung berühmt, beide in Stuten verwandelt werden. Seine geistigen Söhne sind jene Heldenjünglinge, deren Zahl im Laufe der Jahrhunderte vom Achill bis zum Kokytos herab immer

mehr anschwillt. Er ist ein menschenfreundlicher Lehrer der Heilkunst und eines frommen und aufrichtigen Lebenswandels und blickt gleich Apoll in die Zukunft. Dem Peleus ist er Freund in den Hauptnöten des Lebens, wenn dieser von Chirons wilden Kentaurenbrüdern mit Tode bedroht wird, seines Beistands zur Erlangung der Thetis bedarf und den mutterverlassenen Sohn Achill ihm überbringt. So schwingen sich denn Pindars Hymnen, den Preis der Götter und ihrer Günstlinge, der Sieger der grossen Festspiele, unterbrechend, wiederholt zu einer innigen Lobpreisung Chirons auf, die in dem Oxymoron „φὴρ θεῖος“ den höchsten und treffenderen Ausdruck findet, als in dem blossen θεός, womit Soph. Trach. 703 den Chiron ehrt. Selbst die Komödie stellt den Chiron so hoch, dass sie diesem weisen Lehrmeister den Perikles, den Lehrmeiser Athens vergleicht, der von ihm selber in seiner Leichenrede eine τῆς Ἑλλάδος παίδευσις benannten Stadt. Der eigenartigste Zug dieser merkwürdigen griechischen Daemonenfigur aber ist der, dass er sich im Schmerz über die unheilbare Wunde, die ihm Herakles' giftiger Pfeil beibrachte, dem Tode als Stellvertreter des Prometheus weiht und seitdem ein σύνοικος θεοῖς ist (Paus. V. 19, 9). Man darf hier nicht mit moderner Weichheit an einen Opfertod denken, denn Chiron will sich vom Schmerz befreien, und es ist deshalb wol möglich, dass wir es hier mit alter Überlieferung zu tun haben, während eine andere Art der Apotheose, Chirons Versetzung unter die Sterne, den Stempel alexandrinischer Gelehrsamkeit trägt.

Auch die Bildnerei bezeugt das hohe Alter des Zusammenhangs Chirons mit der Peleus- und Achilleussage, denn die ältesten uns von Pausanias überlieferten Chirondarstellungen, die der Kypseloslade und die des Amyklaeischen Throns, zeigen ihn gegenwärtig, wie Thetis für Achill Waffen von Hephaest holt und wie Peleus den Achill dem Chiron zur Erziehung übergibt. Diese letzte Scene ist nun in der Folgezeit sehr häufig erneut, aber nie in grossen Kunstwerken, sondern nur auf Vasen, und jenes alte Muster scheint eher lähmend, als anregend auf die Gefässmaler gewirkt zu haben, indem sie die alte Schablone der Gruppierung zäh festhielten, ja sogar von dem älteren hässlichen Kentaurentypus sich viel später loszureissen vermochten als beim Entwurf anderer Kentaurenbilder. Bemerkenswert ist, dass auf einer Vase alten Stils Chiron statt des jungen Achill den jungen Herakles und zwar statt durch Peleus durch Hermes zur Er-

ziehung empfängt, wie nach Pindar und Ovid. Met. II 630 auch Apoll, der bei Pindar auch die prophetische Kunst des weisen Kentauren in Anspruch nimmt, seinen Sohn Aesculap dem Chiron überbringt. Jene Sage von der Erziehung des Herakles durch Chiron scheint wie die vom späteren Verkehr des Herakles mit demselben in der dorischen Stammsage (vgl. Preller Gr. M.[3] 2, 16. 170. 252) und dessen Tötung durch Herakles' Pfeil bei Soph. Trach. 703, Diodor und Hygin nach Analogie teils der Peleus-, teils der Pholossage erst später gebildet zu sein, wie denn auch Asklepios und Medeios, vielleicht auch Jason, erst nach Achills Vorgang zu Chiron in die Schule gegeben wurden. Zahlreich sind ausserdem auf älteren und jüngeren Vasen die Darstellungen des Raubes der Thetis durch Peleus vor Chirons Augen, wobei die Tiere, in welche die Nereide sich verwandelt, neben der weiblichen Gestalt mit dargestellt werden.

Mit der Ausbildung des attischen Erziehungswesens gewinnt nun auch Chirons System immer mehr an Ausdehnung, erweitert sich sein Dasein immer mehr, so dass man aus der auf einem Bücherkasten eines Vasenbildes angebrachten Inschrift *Χειρώνεια* (O. Jahn Münchner Vasen CXXIV) kaum mit Sicherheit den Inhalt derselben zu erschliessen vermag. Die jüngeren Vasen kennen ihn auch wie die alte Sage als Lehrer in körperlichen Fertigkeiten, im Faustkampf, Bogenschiessen und Jagen, aber auch, was, wenn ich nicht irre, aus älterer Zeit nicht nachweisbar ist, als Lehrer der Musik, als welchen ihn auch Plutarch bezeichnet. Endlich hat die Nüchternheit des späteren Altertums den Chiron auch zum Viehzüchter gemacht und die Verderbniss dieser Zeiten sogar Chirons und Achills Verhältniss vergiftet und in ein rein sinnliches Liebesverhältniss verwandelt, wie Chiron schon vorher mit Xanthias und Nymfen auf parodierenden Vasendarstellungen vorkommt (O. Jahn Münchner Vasen S. CCXXVIII).

Die Betrachtung der elischen Kentaurensage führt leider wiederum zunächst zu dem Bedauern über die herben Verluste menschlicher Kultur, welche in dem Untergang so vieler Dichtungen der jüngeren homerischen Kunstschule enthalten sind. Nach den Bruchstücken stellten mehrere derselben den rasenden Kampf der Kentauren, den gewaltigen Durst und das Trinkvermögen des Herakles und die Gastlichkeit und weise Lebenslust des Pholos dar und zwar, wie noch aus Apollodor und

Diodor ersichtlich ist, mit schöner Lebendigkeit und voller epischer Kraft, die man einem neueren Poeten zur Wiedererweckung dieses alten, frischen Sagentums wünschen möchte. Dem hungrigen und durstigen Herakles setzt Pholos, während er selber nach echter Kentaurenweise rohes Fleisch geniesst, einen Braten und dann auch auf Wunsch des Gastes Wein vor und zwar Bacchus' höchst eigenhändige und darum um so wundervollere Gabe, aus einem eigens für Herakles aufgesparten Fass. Aber schon fürchtet der gute Wirt die Mitbesitzer des Fasses, die kentaurischen Brüder, die denn auch alsbald, den starken Duft witternd, auf die beiden, aus drei Mass[1]) grossen Humpen zechenden Genossen herandringen mit Steinen und Stämmen, Fackeln und Beilen. Feuerbrände, die Herakles gegen sie schleudert, während Pholos sich verkriecht, reichen nicht aus sie zu verscheuchen. So fliegen denn Herakles furchtbare Geschosse. Aber Mutter Nephele sendet ihren Söhnen hilfreiche Regengüsse herab, so dass Herakles kaum festen Stand behaupten kann, während den vierbeinigen Kentauren der Schwall nichts antut. Dennoch tötet oder verjagt der Held sie alle. Pholos aber kommt um durch einen Heraklespfeil, den er aus einer Kentaurenleiche gezogen, und wird von Herakles auf der Pholoe begraben. Auch Pholos endet wie Chiron tragisch und in einer edlen Handlung begriffen, die aber wol fester als jener Stellvertretungstod Chirons in alter weitverbreiteter Volkssage wurzelt (Mannhardt W. F. K. 2, 44). Aber Pholos hat neben dem grossartigeren Chiron, der einen gewissen Humor nur in der leisen Apoll gegenüber gebrauchten Ironie bei Pindar zeigt, durchweg den Charakter eines lebensfrohen Biedermanns, der sich über dem Kruge Wein am wolsten fühlt. Um so weher tut uns sein Tod mitten im Untergang seines Geschlechts. Aber viel peinlicher werden wir berührt durch die namenbedürftigen gelehrt und oft verkehrt aus fremder Sage schöpfenden Dichter des augusteischen Zeitalters, insbesondere durch Vergil, der den Pholos an einer Stelle zu den wütenden Kentauren gesellt hat, die als solche nun auch an einer andern Stelle von ihm unter die Ungeheuer des Orcus gereiht werden. Und während Chiron in den Olymp der heidnischen Götter einzieht, ist sein elisches Gegenbild, Pholos, von Dante, Vergils Nachfolger, sogar in die christliche Hölle versetzt worden.

---

[1]) Ein *λάγυνον* fasste zwölf attische Kotylen. Athen. 12 cap. 99 (Meineke).

Zahlreiche Bildwerke schildern dieses guten Kentauren freundliche Weise und zwar, wenn unsere Vermutung Stand hält, bereits die ältesten Gemmen. Jedenfalls sind er und Herakles, wie sie rechts und links vor einem mächtigen Pithos stehen und den Cantharos daraus hervorheben, von Athene und anderen Kentauren umgeben, Lieblingsfiguren älterer und mittlerer Vasenbilder. Auch erhebt wol Pholos bereits über dem Pithos weinfreudig das Trinkhorn, alles der alten Sage gemäss. In der späteren Bildnerei tritt Pholos mehr zurück, so dass, wie in der Poesie, so auch in der Kunst, sein unentstelltes Andenken früher erblasst als das Chirons.

Auch der aus dem Gelage des Pholos und Herakles entspringende Kampf der Kentauren ist, wie es scheint, sehr früh poetisch und bildnerisch dargestellt, wie wir oben aus den geringen Herakleenresten, dem Bericht Apollodors und den Thonreliefvasen erfahren. Allerdings müsste man für die Einbeziehung der letzteren Darstellung in diesen Sagenkreis annehmen, dass statt des Herakles auch sein Vater Zeus[1]) als Bekämpfer der Kentauren gegolten hätte, wie an Stelle Arjuna's des Gandharvensiegers in älterer Tradition sein Vater Indra erscheint und auch in der iranischen Sage statt des mehr heroischen Kereçâçpa in früherer Zeit ein grosser Gott gegen den Gandharven gestritten haben mag. Sicher aber gehört der elischen Kentauromachie die Darstellung des archaischen Bronzereliefs an, das im Schutte der elischen Feststadt Olympia vor Kurzem gefunden ist, und die mehrerer alter Thongefässe und ältester Vasenbilder (oben S. 64) Der Kypseloskasten, der amyklaeische Thron und archaische Vasen-

---

[1]) Denn das Doppelbeil führte der karische, tarsische und dolichenische Zeus und der Blitz heisst neugriechisch *ἀστροπελέκι* (Schmidt Volksl. 32 ff.). H. D. Müller (Myth. d. griech. Stämme I, 249) meint, dass die Folge der Vereinigung der Nordachaeer und Aeoler die Ersetzung der altachaeischen Zeusgemahlin Dione durch die aeolische Göttin Hera gewesen und (2, 205) dass der Hera vor dieser ihrer Verbindung mit Zeus ein anderer aeolischer Stammesgott zur Seite gestanden habe, nämlich Herakles, der aber nur (3, 337) wiederum als eine heroische Metamorphose des durch Einwirkung historischer Verhältnisse aus einer früher bedeutenderen Stellung verdrängten Helios anzusehen sei. Auch Polites Helios S. 4. 16 ist der Ansicht, dass auf Herakles viele Heliosmythen und zwar die altertümlicheren, derberen übertragen seien, während Apollo die edleren und ethischeren geerbt habe.

bilder bezeugen die Beliebtheit dieser Sage in der älteren griechischen Zeit, aber der Aufschwung der ionisch-attischen Kunst drängte diesen Gegenstand zurück, so dass sich auch, was die Kentaurenmassendarstellung betrifft, die thessalische Richtung kräftiger erweist als die elische. Diese hat eben einen engeren, man möchte fast sagen mehr idyllischen Charakter, der sich besonders auch in dem höchst wirkungsvollen naturfrischen Eingreifen der Mutter Nephele äussert. Sie hat nicht den veredelnden Einfluss erfahren, den bereits vor Alters die Achaeer auf die nordaeolische Kentaurensage ausgeübt haben mögen. Sie ist auch nicht in Beziehung gesetzt worden zu den gewaltigen Zeitereignissen des 5. Jahrhunderts, die der thessalischen Kentauromachie den idealen historischen Stil aufprägten.

Noch mehr empfindet man den letzten Mangel in den mittelaeolischen Sagen, der aetolischen Dexamenos- und Nessussage, welcher letzteren doch selbst die Kunst des Sophokles keine höhere Weihe zu geben vermochte. Das älteste Zeugniss für dieselbe wird das Bild auf dem amyklaeischen Thron sein, das der Darstellung des Kampfs des Herakles mit Acheloos (s. o. S. 63. 64) ziemlich nahe verwant gewesen sein wird. Aber dem Mythologen gewährt es einen grossen Reiz, hier die Kentauren, die Söhne der Nephele, die ja allerdings schon in der Pholossage in Regenströmen mit Herakles kämpfen, als förmliche Wasserdaemonen mit ihm um ein Weib ringen zu sehen. Schon den Maler einer Vulcenter Amphora, wie viele spätere Vasenmaler, scheint die Nessussage angezogen zu haben, die auf den Vasen bereits früh mit der Dexamenossage und der des Acheloos vermischt worden ist (S. 65, 77). O. Müllers Ansicht (Dorier 1, 422), dass an die Befreiung des Dexamenos durch Herakles von dem bestialischen Kentauren sich die älteste Kentauromachie des Herakles knüpfe, scheint nicht genügend begründet. Aber innerhalb der gewiss altertümlichen Dexamenossage wird die hier angedeutete Fassung der Sage ein höheres Alter beanspruchen können, als die Sage von einem Kampf des Herakles mit dem feindseligen Kentauren Dexamenos, für deren Priorität O. Jahn eintritt (oben S. 65). Schon der Name Dexamenos, aus dem ein Pholosartiger Charakter hervorleuchtet, spricht dagegen. Der aetolische Sagenkreis hat etwas Roheres und Haltloseres, und auch das vergiftete Hemd, das den Nessus zum Mörder des grössten Heroen machte, ist vielleicht nur, wie Mannhardt (W. F. K. 2, 61) vermutet, die gekünstelte

Erfindung eines nachhesiodischen Herakleendichters, oder aber aus einem anderen Mythus herübergenommen (s. u.).

Es versteht sich von selbst, dass ein so gewaltiger Mythenbaum, wie der Kentaurenmythus, nicht nur grosse Äste und Zweige, sondern auch kümmerliche Seitentriebe hervorbrachte, wie z. B. die Sage von der Werbung der Kentauren um Atalante, deren Betrachtung aber die Kenntniss der Gesamtentwicklung kaum fördert. Einem in fremde Erde gepflanzten Reis dieses Baumes aber gleicht jene altetruscische Vasendarstellung (oben S. 60) des Kentauren in der Unterwelt, der, wie bemerkt, auch auf einer etruscischen Aschenkiste und in der Dichtung Vergils, eines Sohnes der altetruscischen Stadt Mantua, des Sitzes des Totenrichters Mantus, und bei dessen Nachahmer Statius wiederkehrt. Aber Vergils unterweltliches Kentaurentum sollte um mehr als ein Jahrtausend später von seinem grösseren Schüler und Verehrer, dem ersten modernen Etrusker, Dante, in viel grossartigerer Weise, als von Statius, ausgebildet werden. Im Inferno 12 Str. 19 ff. erblickt er tausende von Kentauren im Höllenkreis der rasenden Frevler, darunter Chiron, Nessus und den zornvollen Pholos, die mit Pfeilen auf die Seelen der Verdammten schiessen. Nessus aber geleitet das Paar, ihn und Vergil, tiefer höllenabwärts und trägt den sterblichen Dante auf seinem Rücken durch den Blutstrom, wie auf jener um beinah zwei Jahrtausende älteren Buccherovase das Heldenpaar Pirithoos und Theseus ein Kentaur vor den Höllenrichter führt. So machtvoll erweist sich durch die Jahrtausende hin auch auf diesem Gebiete der dem Totendienst und den Totengöttern so geneigte Sinn der italischen Völker, oscischer, wie sabellischer, insbesondere aber etruscischer Abstammung, der dieses älteste Religionselement viel treuer als irgend ein andres Glied der indogermanischen Familie bewahrt und ausgebildet hat, insbesondere aber von dem griechischen sich vielleicht dadurch wesentlicher, als durch irgend eine andere Glaubensdifferenz unterscheidet.

Das grosse Stadium der Sagenentwicklung, das in diesem Abschnitte vorzugsweise durchschritten wurde, ist ein historisches, ein urkundlich beglaubigtes, dem ein älteres vorangeht, ein vorhistorisches, welches das nächste Capitel aufzuhellen versuchen wird. Aber dem ersten historischen folgt ein zweites historisches Zeitalter der Entwicklung, dessen hier und dort schon angedeutete Grundzüge hier noch in der Kürze zusammengefasst

werden müssen. In dem ersten historischen bildet sich der Mythus auf den vorgeschichtlichen Grundlagen organisch weiter. Die uralten Daemonen wandeln sich im Laufe der Zeit äusserlich und innerlich um, ohne doch ihrem ursprünglichen Charakter untreu zu werden. Eine höhere Sittlichkeit und ein feinerer Geschmack verleihen ihnen neue Reize. Neue Sagenmotive schiessen krystallartig an, aber der Mythus wird dadurch meistens nicht entstellt oder verschoben, sondern nur erweitert oder vertieft. Die alte objective Kunst, die Poesie sowol, wie die Bildnerei, behält immer Fühlung mit der Sage, der sie ihr Dasein verdankt. Aber sobald grosse moderner fühlende Subjecte die Kunstübung ergreifen, wird die Sage gewissermassen aus ihren Angeln gehoben. Es ist dies gewöhnlich der Moment, wo sie ihr Höchstes erreicht, aber eben ihr Höchstes, um darauf zu sinken, weil sie nun ihre Unschuld, ihre Objectivität, eingebüsst hat. Die Zeit dieser Erhebung, aber auch Erschütterung des alten Sagenstoffs war das grosse fünfte Jahrhundert, in welchem tief erregte Lyriker, von den Rätseln ihrer Götterwelt bewegte Tragiker, dreister mit den alten Glaubensidealen umspringende Komödiendichter, auf edelste Formvollendung und Formerfindung bedachte Bildhauer und Maler die moderne Umbildung des Kentaurentums anbahnten. Mit künstlerischer und dichterischer und der weit schrecklicheren gelehrten Willkür wird dasselbe im alexandrinischen Zeitalter in ganz neue unsagenhafte Verhältnisse eingeführt, oft mit dem Takt eines immer noch künstlerisch empfindenden Volks, oft aber auch mit dem Ungeschick eines Geschlechts, das seine Vorzeit nicht mehr versteht und nicht mehr verstehen will.

Wenn die Kentauren uns etwa seit dem J. 400 als Genossen oder dienstbare Geister des Dionysos entgegenkommen, so möchte man beim ersten Anblick diese Verbindung für eine in der Natur der betreffenden Wesen wol begründete, altsagenhafte halten. Aber vor dieser Zeit, wenn wir etwa von der auch nur höchst allgemeinen Anspielung des Euripides absehen, meldet kein Laut, kein Väschen davon. Es ist eine freie, schöne Künstlererfindung, gleichwie die Bändigung der Kentauren durch Eros eine höchst gelungene plastische Ausführung eines mehr innerlichen Zuges des Kentaurenwesens ist. Wenn wir andrerseits in dem Wust, den die euhemeristischen Historiker, die etymologisierenden Geographen und die paradoxsüchtigen Thaumatographen in der

alexandrinischen Zeit und deren Nachfolge zusammengehäuft haben, die Notiz finden, dass die Hippokentauren ihren Namen von der Ausübung der Reitkunst erhalten hätten, so liegt ja auch darin ein Körnchen Wahrheit und der Beweis, dass jede noch so verkehrte Richtung des menschlichen Geistes irgend etwas Wahres und Lehrreiches in sich hat, die euhemeristische Kritik heidnischer, wie die altrationalistische Kritik christlicher Mythen. Dass die Kentauren endlich auch und zwar selbst ihre edelsten Gestalten parodiert und karikiert werden, dies Schicksal teilen sie mit allen Daemonen, ja sogar mit vielen Göttern aller Zeiten. Aber es scheint uns nicht der Mühe zu verlohnen, all den Holz- und Abwegen in diesem zweiten Stadium der historischen Sagengeschichte weiter nachzugehen, als es in den früheren Bemerkungen schon geschehen ist. Es ist ratsamer und förderlicher, aus diesem künstlichen Irrgarten nunmehr hinauszutreten und einen Eingang in den vorhistorischen Urwald der Sage aufzusuchen.

---

4. Die Deutung.

Eine wahrhaft mythologische Untersuchung beruhigt sich nicht mit der Feststellung des urkundlichen Materials und dem Nachweis der geistigen Zustände, die in demselben ihren Niederschlag gefunden haben. Sie muss sich auch bemühen, den Ursprung dieser geistigen Zustände zu erklären. Das ist um so notwendiger, wenn sie zugleich ein Urteil über die Verwantschaft oder Nichtverwantschaft mythischer Gebilde verschiedener Völker gemeinsamer Abkunft abgeben soll. Denn es ist klar, dass im Falle der Verwantschaft die ursprüngliche Wesenseinheit gerade in den frühesten Entwicklungsstadien am deutlichsten erkennbar sein muss, wie im umgekehrten Fall die gründliche Verschiedenheit. Die zahlreichen und zum Teil höchst auffallenden Übereinstimmungen der Gandharven und Kentauren, deren schon oben gedacht ist, dürfen unser Urteil nicht gefangen nehmen. Wir müssen die Deutung voraussetzungslos, nur aus dem Material schöpfend, gleichsam von vorn beginnen, jedoch zuvor anerkennend die Verdienste besonders zweier Vorgänger hervorheben. Kuhn hat das Verdienst, die Gandharven- und Kentaurengleichung gestellt und zum Teil bewiesen zu haben, obgleich seine Deutung vom rechten Wege weit abwich. Mannhardt gebührt das Verdienst, die Kentauren im Wesentlichen richtig gedeutet zu haben, obgleich er die Gandharvennatur nicht erkannte.

Man wird ja wol die Logik der Einteilung dieses Capitels, das zuerst die äussere Erscheinung, dann die Herkunft und die Handlungen und endlich die Eigenschaften der Gandharven-Kentauren bespricht, nicht weiter bemängeln, wenn man erkennt, dass sie sich am leichtesten aus der Natur des Stoffs ergibt.

a) Äussere Erscheinung.

Von den Brauen und den Haren aus hat Phidias nach Macrobius (conv. sat. 5, 13) das ganze Idealbild des Zeus concipiert. Etwas Ähnliches kann man von der ältesten Gandharven-Kentaurendarstellung behaupten. Beide zeichnen sich durch Haarfülle und Zottigkeit aus. Die Gandharven heissen vāyukeça windharig RV. 3, 38, 6, Çikhandhin haarbuschig AV. 4, 37 und ebenda sarvakeçaka ganz behaart wie ein Hund oder Affe oder ganz behaartes Kind. Im Mbh. heisst ein Gandharve Ūrnāyu [1]) der Wollige (oben S. 28).

Die Kentauren werden genannt φῆρες λαχνήεντες [2]) harige, wollige Tiere Il. 2, 743, λασιαύχην mit zottigem Nacken Hymn. in Merc. 224, δασύστερνος Soph. Trach. 557. Die Kentauren heissen μελαγχαίτης schwarzmähnig Herc. scut. 186, Soph. Trach. 839, was auf der Françoisvase zum Eigennamen eines Kentauren geworden ist. Bei Diodor kommt der Kentaurenname Phrixos [3]) vor. Dazu vergleiche man den wallenden Bart des Hippasos Ov. Met. 12, 351, das über den Oberarm fallende Haar des Kyllaros V. 396. In der bildenden Kunst ist das mähnen- oder schopfartige Haupthaar und teilweise auch die Zottigkeit ein Hauptmerkmal der Kentauren und besonders harig, vom Wirbel bis zur Zehe möchte man sagen, sarvakeçaka, sind die Kentauren der ältesten griechischen Gemmen und Vasenbilder (s. o. S. 64), die sich von den atharvavedischen hund- und affenähnlichen Gandharven wol nicht viel anders, als durch den erst im aeolischen Griechenland ihnen aufgesetzten Rosskopf unterschieden haben werden. Auch der iranische Gandharve gibt sich durch seine Klauen wenigstens als ein von tierischen Bestandteilen nicht

---

1) Skr. varvara harig, wollig, zottig, rauh, W. var bedecken. Daher auch ura in urabhra laniger, Widder, urā Schaf RV. 8, 34, 3, ūrnā Wolle, ūrnāyu Ziege und Spinne. Urnā russ. volna, got. vulla, vgl. lat. villus und vellus. M. Müller Essays (deutsch) 2, 155 ff.

2) Mit ura in Verbindung stehen λαχνήεις wollig, rauh, λάχνος Schafwolle, von λάχνη Wolle für Fλάκνη, lat. lana f. vlana. Curtius Gr. [5] 344. Der Gandharvenname Ūrnāyu und das Kentaurenbeiwort λαχνήεις berühren sich also auch etymologisch sehr nahe. Das griechische Wort ist nur durch κ weitergebildet.

3) φρίσσω (W. φρικ) wird mit sabin. fircus, lat. hircus und horrere zusammengestellt vgl. Curtius Gr. [5] 483. Helle's Bruder Phrixos ist ein Widderreiter. Die Ilias 23, 692 spricht von einer φρὶξ Βορέω.

ganz freies Wesen zu erkennen. Dieses durch Beharung, Schweif und Tierfüsse bestimmte halbtierische Aussehen haben die Gandharven-Kentauren mit den Faunen und Silvanen in Italien, den Panen, Satyrn und Silenen im alten und neuen Griechenland, den russischen Ljeschi und czechischen Waldmännern, den Tiroler wilden Männern und schottischen Uriskin, kurzum, mit den Windgeistern aller indo-germanischen Völker gemein vgl. Mannhardt W. F. K. 2, 114. 125. 131. 138. 140. 143. 145. 147. 149. Man gedenke auch der krallenversehenen Harpyien und der schönen isländischen Bezeichnung sturmdrohender Wolken durch das Wort klōsīgi d. h. Klauensenkung (J. Grimm DM. [3] 600). Genauer bestimmt erscheinen nun auch schon durch diese Merkmale die Gandharven-Kentauren als Winddaemonen, die in Wolken einherstürmen.

Diese Anschauung lässt sich durch zahlreiche Analogien auf dem Gebiet der indischen, wie der hellenischen Daemonen- und Götterbildung belegen, wobei bald der Begriff des Sturmes, bald der des Gewölks stärker hervortritt. Auf den verschiedenen Rangstufen derartiger mythischer Wesen begegnen wir einer ähnlichen Weise der Bezeichnung ihrer stürmenden und regnenden Tätigkeit. Urana Widder ist RV. 2, 14, 4 ein von Indra erschlagener Wolkendaemon. Die berühmtesten Wind- und Wolkengeister im RV., die Maruts, sind mit der Wolle der flockigen Wolke (parushniām ūrnā) RV. 5, 52, 9 bekleidet. Der Regengott Indra kleidet sich zum Schmuck in flockige Wolle, deren Flocken er für die Freunde (die Maruts) aufspart. RV. 4, 22, 2; daher heisst er auch mesha Widder RV. 1, 51, 1; 52, 1; 8, 86, 11. Bei den Varunapraghāsās, einem Opfer zu Beginn der Regenzeit, wird ein Widder und ein Mutterschaf aus Teig geknetet und dem Varuna, dem Wolkengott, und den Maruts dargebracht. Die beiden Tiere vertreten nicht nur das opfernde Gattenpaar und bezwecken dessen Fruchtbarkeit, wie Weber Ind. Stud. 10, 339 meint, sondern auch und wahrscheinlich ursprünglich allein die Gewährung befruchtenden Regens.[1]) Auch den

[1]) Von ähnlicher Bedeutung und Grundlage, nur vornehmer war wol das Açvamedhaopfer, bei dem die Königin mit dem Geschlechtsteil des geopferten Pferdes eine Nacht zubringen musste, um einen Sohn zu erhalten (Ind. Stud. 1, 183). Durch das wahrscheinlich verwante römische Octoberpferdeopfer dankte man für die Erntefrucht. Sein Blut aber wurde der Obhut der Vestalinnen anvertraut, die es an den Palilien als Fruchtbarkeit erweckendes Mittel verwendeten.



Iraniern wird diese Anschauung nicht fremd gewesen sein, wenigstens erscheint in Rustems zweitem seiner sieben Abenteuer dem in der Wüste um Wasser flehenden Helden plötzlich ein fetter Widder. Er folgt ihm und findet, wo der Widder verschwindet, eine Quelle (v. Schack Firdusi [3] 1, 314). Noch deutlicher reden die griechischen Zeugnisse. Theophrast de signis pluv. 1, 13 (ed. Schneider 1, 786) sagt: *ὅταν νεφέλαι πόκοις ἐρίων ὅμοιαι ὦσιν, ὕδωρ σημαίνει.* Zeus' Aegis oder Ziegenfell, wie sein Kodion oder Widderfell, bedeutet die Regenwolke. Um von Seuchen erlöst zu werden, ziehen in die Höle des Zeus Katharsios auf dem Pelion Jünglinge, gekleidet in Felle zuvor ihm geopferter Widder. Hermes befreit als *κριοφόρος* Tanagra von der Pest. Das *Διὸς κώδιον* wurde unter Umständen auch den Mysten an den Eleusinien zur Reinigung auferlegt. Aber ursprünglicher als diese physisch oder gar ethisch reinigende Bedeutung war gewiss die eines regenherabziehenden Symbols, wie es sich in Attika am Feste des Zeus Georgos oder Maimaktes erhalten hatte, an welchem man mit dem Widderfell herumzog (Overbeck Griech. Kunstmyth. 2, 222. 249. Preller Griech. M. [3] 1, 114. 2, 313. Roscher Hermes S. 79. A. Mommsen Heortol. S. 245. 317). Auf einer Gemme reitet Zeus auf einem galoppierenden Widder, gleich dem Phrixos, dessen Namen wir bereits auch als kentaurischen kennen, dem Sohne der Nephele und des Winddaemons Athamas. Auf einigen Münzen ist über dem Zeus *καταίβατης*, dem im Blitz herniederfahrenden, ein Widder angebracht (Overbeck Griech. K. 2, 266. 214 ff.). Bald spendet Zeus, bald Hermes das goldne verhängnissvolle Widderfell dem Atreus (Preller Gr. M. [3] 2, 388 ff.). Unmittelbar aus seiner Widderbedeutung erklären sich des widderhornigen Zeus Ammon vielfache Beziehungen zum Wasser und die Tatsache, dass gerade seine Maske vorzugsweise zum Wasserspeier benutzt wurde (Overbeck a. O. 2, 303. 584). Älter sind gewiss die einfachen Widder als Wasserspeier, wie z. B. der bei dem am Hymettos gelegenen Kylla-Quell der Aphrodite, wobei die von Ross Archäol. Aufs. 1, 222 angenommene aphrodisische Bedeutung (Roscher Nektar u. Ambrosia S. 81.86) ebensowenig ausgeschlossen ist, wie bei dem eben erwähnten indischen Varunaopfer, dessen Opferwidder und -schaf mit möglichst vielen pumlinga und strīlinga d. h. männlichen und weiblichen Geschlechtsteilen versehen sind. Auch die schönen bereits von Goethe bewunderten Bronze-

widder von Syrakus kennzeichnen sich durch ihr offnes Maul als Brunnenfiguren (Arch. Z. 28, 1 ff.). Auch in Griechenland und Italien waren Böcke und Lämmer die für Windgötter üblichen Opfertiere (Roscher Hermes S. 10. 102).

Aber aus dem Gewölk allein erklärt sich weder das Wesen der Gandharven-Kentauren, noch das der erwähnten verwanten Daemonen und Götter. Die Wolke ist hier etwas Secundäres, nur das hüllende Gewand, die geschwungene Waffe (Etym. Gud. *αἰγίοχος ἄνεμος*. Welcker Aeschyl. Trilogie S. 153), das tragende Tier des betr. mythischen Wesens. Der Wind, der Sturm bildet den eigentlichen Inhalt desselben. Aus dem zerrissenen Sturmgewölk erklärt sich das Zottige, Harige der Windwesen. Insbesondere sind sie deswegen auch am Haupt mit reicher Harfülle versehen. Es war ein Fehler Kuhns und Mannhardts, die vāyukeça, die windharigen Gandharven RV. 3, 38, 6 (oben S. 7) fast unberücksichtigt zu lassen. Und doch hatte schon Kuhn Z. V. S. 1, 524 das Lied auf den Büsser RV. 10, 136 (oben S. 11), den er noch dazu als Wind auffasste, herangezogen, in welchem der langharige (keçi) Muni oder Büsser vom Wind umgürtet, in die Winde eingegangen, durch die Luft fliegend, des Vāta d. h. des Windgotts Ross, des Vāyu d. h. eines anderen Windgotts Genosse, aus einem Becher mit dem grossen Hauptwindgotte Rudra [1]) trinkt. Und wenn unter all diesen nur windatmenden Strophen die einzig noch übrige den Muni schildert als Wandrer auf dem Pfad der Apsaras, Gandharven und Mrigas, so kann auch dieser Pfad wol nur den der Winde bedeuten, zumal wenn Kuhns Erklärung der Mrigas (der wilden Tiere oder Daemonen) als brüllender Winde richtig sein sollte. Der Muni ist eben auch ein Mann der Luft, wie Gregorovius in seiner Athenais den geistesverwanten Simon Stylites nennt. Der schon eben genannte mächtigste Sturmgott, Rudra, heisst ebenfalls keçin AV. 11, 2, 18, was Yaska fälschlich auf die Sonne deutet, deren Strahlen die Locken seien (Muir a. O. 4, 266), wenn auch zugegeben werden muss, dass es RV. 6, 55, 2. 9, 67, 10, 11 von dem Sonnengotte Pushan gebraucht wird (vgl. dazu Wilson bei Muir 4, 333). Keçin entspricht begrifflich genau dem griech. *χαίτης*, da es ur-

---

[1]) Rudra's späterer Stellvertreter ist Çiva, ausgezeichnet durch die gatā oder den Haarzopf. Sein Beiname, wie der des Büssers, ist deswegen gatādhara Haarzopfträger. Lassen Ind. Alt. 1, 782. 2, 817. 1089.

sprünglich auch „mähnig“ bedeutet und schon RV. öfter, z. B. 1, 10, 3. 16, 4. 82, 6. 164, 44. 8, 1, 24. 14, 12. 17, 2 als Beiwort der Rosse Indra's gebraucht wird. Ja RV. 3, 41, 9 bezeichnet keçin für sich das Ross. Weiterhin hat es wie χαίτης den Sinn von „langharig“ und ist wie μελαγχαίτης auch der Eigenname eines Daemons geworden in Mbh. Vanap. V. 14241 (Muir a. O. 4, 292). Ein anderes Beiwort Rudra's und seiner Rudraschar ist kapardin RV. 1, 114, 1. 5. 54, 5. d. h. mit muschelförmig gewundenem Haar, nach Weber Ind. Stud. 2, 33 wegen der Wolken- und Staubwirbel. Rudra heisst ferner, wie oben der Gandharve Çikhandhin Haarbuschträger AV. 11, 2 (Ludwig 3, 550) und ebendort (Ludwig 3, 549), AV. 2, 27, 6 (Ind. Stud. 13, 192. Ludwig 3, 461), auch als Çarva (AV. 6, 93, 1. Muir 4, 277) wird ihm ein schwarzer Haarbusch (nīla-çikhandah) zugeschrieben,[1]) wie denn auch sonst im RV. sein Beiwort babhru braun ist und seine Söhne, die Rudra's und Maruts, aruna und arunapsu rotbraun heissen (Z. V. S. 1, 200). Die Auffassung der Wolken als schwarzer Hare und hangender Locken hat sich in Indien fort und fort erhalten. Noch in der Anthologie von Çārngadhara aus dem 14. Jahrhundert n. Chr. heisst es: „Draussen poltert die Regenwolke, schwarz wie die Hare der Jungfrau“ und „der Himmel ist mit hangenden Locken von aufgetauchten Wolkenmassen bekleidet“ (Z. D. M. G. 27, 32. 80).

Wie das keça, keçin und çikhandhin der Gandharven bei andern indischen Windwesen wiederkehrt, so das μελαγ- oder κυανοχαίτης der Kentauren bei andern griechischen Wind- und Wetterdaemonen. Boreas verwandelt sich in ein dunkelmähniges Ross: ἵππῳ δ' εἰσάμενος παρελέξατο κυανοχαίτῃ Il. 20, 224. Das Pferd Areion, nach Kuhn Z. V. S. 1, 452 die dunkle Wetterwolke, heisst κυανοχαίτης, wie sein Vater Poseidon (s. o. S. 106 und Gerhard Myth. § 238). Typhos, der hundertköpfige, hat Locken, und schöngelockt werden von Hesiod Theog. 267 die Harpyien genannt (Mannhardt W. F. K. 2, 89. 91), Apoll heisst ἀκερσο-

[1]) In Ramay. I 43 ruft Çiva, der spätere Stellvertreter Rudra's, die himmlische Ganga (das Wolkenwasser) auf sein Haupt herab, in dessen Lockenlabyrinth sie viele Jahre circulieren muss, ohne die Erde zu erreichen (Muir a. O. 4, 306). Diese Scene wird wol durch ein Relief von Mahamalaipur (Lübke Denkm. T. 11, 11) dargestellt. Über die Ganga tripathagā, die himmlische, irdische und unterirdische Ganga s. Pantsch. III. 1 und Benfey P. 2, 486.

κόμης, und wir gedenken hier noch des grossartigsten Lockenhauptes der griechischen Mythologie, das Il. 1, 528 der wolkensammelnde Gott des Sturmwetters schüttelt:

Ἦ καὶ κυανέῃσιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων.
ἀμβρόσιαι δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο. μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὄλυμπον,

wo das Anthropomorphische wesentlich erhöht und veredelt ist durch die als Brauen aufgefassten Wolken, wie umgekehrt Soph. Antig. 528 von einer *νεφέλη ὀφρύων* und Eurip. Hippol. 173 von einer *ὀφρύων νέφος* sprechen.

Aus den eben angeführten Beispielen aus der griechischen Mythologie geht schon hervor, wie sehr die Winddaemonen geneigt sind in Tier-, besonders in Rossgestalt überzugehen, und wir erinnern noch dabei an die Bemerkungen auf S. 137. Daraus erklärt sich das Pferdeopfer, das die Spartaner jährlich auf dem Taygetus den Winden brachten (Festus s. v. October), wie zur Beruhigung des im Pilatussee wohnenden Tobgeistes ein Pferd in dies Gewässer versenkt wurde. (Rochholz Schweizersagen aus d. Aargau 2, 25.) Ganz unhaltbar ist Stengels Ansicht (Hermes 16, 346 ff.), die Opfer an die Winde seien erst nach den grossen Seeschlachten im Perserkrieg von den Griechen den phönicischen Schiffern nachgeahmt, obgleich schon Achill Il. 23, 195 dem Boreas und Zephyros schöne Opfer verspricht. Im Gegenteil gehören die Windopfer zu den ältesten Opfern indogermanischer Völker. Die Schnelligkeit des Windes und die Langmähnigkeit der Wolken führte dazu, den Sturm als Ross aufzufassen. Daher kommen auch im Indischen Windpferde vātāçva vor (Gubernatis Tiere S. 270 ff.) und auch die indischen Windgötter haben viel mit Rossen zu tun, aber eine Verwandelung derselben in Pferde ist mir nicht bekannt. Die Maruts treiben das schnelle Ross zum Wasserlassen, die Donnerwolke melkend RV. 1, 64, 6. Gleich Elefanten vernichten sie Wälder, wenn sie in ihre rotbraunen Stuten Kraft gelegt haben 1, 64, 7. Sie bespringen gleich aufgeregten Stieren ihre Schecken 5, 52, 3.[1] Sie schirren sich ihre Schecken an und fliegen auf Luftrossen herbei 5, 53, 1. 3. 58, 7. Vedische Gottheiten kommen reitend überhaupt nicht vor, aber häufig auf Wagen fahrend. Vāyu

[1]) So Grassmann. „Wie schnelllaufende Stiere überholen sie die Nächte" nach Ludwig. „Gleich mächtigen Stieren steigen sie empor über die dunklen Nächte der Wolken" nach M. Müller Essays 2, 163.

ist im volkstümlichen, wie philosophischen Sprachgebrauch der Wind (Z. D. M. G. 2, 243 ff.), nach Ludwig RV. 3, 323 der um Tagesanbruch sich erhebende. Vāyu schirrt sich ebenfalls Rosse an RV. 1, 134, 3. In seinem Wagen sitzen die Vasus 3, 49, 4. Er heisst wagenfüllend rathaprā 6, 49, 4, er hat 1000 Wagen und Vielgespanne 2, 41, 1. 7, 90, 3. 91, 3. 5. 92, 3. 100 und 1000 Vielgespanne hat Indra-Vāyu 7, 91, 6. 92, 1. 5. In einer Wettfahrt der Götter erreicht Vāyu als der Erste, sogar vor Indra, das Ziel. Aitar. Brahm. 2, 25 (Muir Or. S. T. 5, 144). Ebenso hat ein anderer Windgott, Vāta, schöngeschirrte Rosse RV. 5, 31, 10, einen grossen wie Donner rasselnden Wagen 10, 168, 1 und ist AV. 15, 2 ein Wagenlenker (Ind. Stud. 1, 121). Auch Rudra heisst RV. 2, 33, 11 gartasad auf dem erhöhten Sitz im Streitwagen sitzend. Der Wagen der Maruts wird an vielen Stellen des RV. hervorgehoben. Da die Gandharven später als alle diese Götter und Daemonen in rein menschlicher Form gedacht wurden, darum wurden sie auch später als diese als Wagenlenker aufgefasst. In den Vedas werden ihnen Wagen noch nicht beigelegt, und Kuhn (Z. V. S. 1, 532) weiss aus der späteren Litteratur nur drei Stellen anzugeben, wo Gandharvenwagen vorkommen. Aber die Vajasan. Sanh. zählt die Namen mehrerer Gandharven auf, die auf ihre Freude an Streitwagen hinweisen (oben S. 12) und der Name des heroischen Gandharvenfürsten Citraratha im Mbh. bedeutet den Besitzer eines glänzenden Wagens. Im Mbh. erst erscheinen die Gandharven selber als Rosse, als deren vortrefflichste sie vor Kuvera's Wagen gespannt werden und wiehern (Z. V. S. 1, 453), und eine spätere Abart der Gandharven, die Kinnara's und Kimpurusha's,[1]) heissen Halbmenschen, weil sie Pferdeköpfe hatten, auch Zwerge waren (Z. V. S. 1, 533), wie AV. die Gandharven beharten Kindern vergleicht. Eine indische Reliefplatte aus Buddha-Gaya aus dem 3., vielleicht einem noch früheren Jahrh. v. Chr. zeigt einen weiblichen, pferdeköpfigen Daemon, der an die Kinnaras erinnert (Milchhöfer Anf. S. 65. 100). Der Gandharve im Pantschatantra weilt Tags als Esel, Nachts als Mensch auf Erden, im Mbh. verwandelt

[1]) Çatap Br. 1, 2, 3, 9: „Der Mensch, den sie geopfert hatten, wurde ein Kimpurusha". Das PW. und Weber nehmen es als „Affe", Haug in der entsprechenden Stelle des Ait. Br. 2, 8 als „Zwerg", M. Müller als „Wilder". Nach Eggeling möchte eine dem Menschen besonders ähnliche Affenart gemeint sein.

sich einer in ein Ungeheuer, ein andrer in einen Affen (s. o. S. 30. 31. 34). Es geht hieraus hervor, dass allerdings das Halbtierische der altvolkstümlichen Gandharven früh abgestreift wurde und erst später Verwandlungen derselben in Rosse oder verwante Tiere vorkommen. Eigentliche Rossmenschen treffen wir aber unter den eigentlichen Gandharven nicht, sondern nur in späteren Nebenarten derselben, den Kinnara's und Kimpurusha's, und auch hier nur solche mit Pferdeköpfen und Menschenleibern, nicht mit Menschenköpfen und Pferdeleibern. Erst sehr spät also erreicht eine indische Gandharvennebensorte diejenige rohe Art der Rossmenschenbildung, die ich als den ältesten griechischen Typus der Kentauren bezeichnen möchte, während das Hauptvolk der Gandharven ausserhalb der volkstümlichen Anschauung in rein menschlicher Gestalt auftritt. Allen diesen Formen liegt aber diejenige unbestimmt tiermenschliche zu Grunde, die uns der AV. schildert, und zum ersten Mal rossähnlicher ausgestattet auf jenen vorhistorischen Gemmen Griechenlands dargestellt wird. Diese Kentaurenanschauung würde sich am leichtesten aus thessalischer Natur und Lebensart erklären, worauf ich schon oben hingedeutet habe. Denn kaum irgendwo sonst in Griechenland scheint der Kult mit dem Boden und den Lebensverhältnissen in innigerem, naiveren Verbande gestanden zu haben, als in den nördlichsten, ursprünglichsten und altertümlichsten Landschaften, dem ältesten Hellas. Als v. Hahn im nördlichen Epirus, in dem es häufiger blitzt und donnert, als irgendwo sonst, die mit Recht ihren Namen führenden Acroceraunien und von Bäumen fast nur Eichen und überall Wildtauben in grosser Masse sah, da erkannte er, wie innig hier der dodonaeische Zeusdienst mit der Natur des Landes verwachsen war (Albanes. Stud. 1, 51). Ähnliches kann man von Thessalien sagen, das gleichfalls an dem später vergessenen Dodona in Phthia den eichenlaubbekränzten orakelnden Zeus verehrte (Overbeck Gr. Kunstm. 2, 233). Stürme und Regengüsse sendete diesseits und jenseits des Pindus Zeus in reichlicher Fülle. Auf dem obersten Pelion wurde Zeus *ἀκραῖος* verehrt, bald ein zürnernder, bald ein gnädiger Gott, je nachdem er seinen Hellenen den befruchtenden Regen spendete oder entzog (Preller Gr. M. [3] 2, 391). Der Pelion war ein Wetterweiser. Theophrast de signis pluv. 1, 22 (ed. Schneider) meldet: *Ἐὰν ἐπὶ τὸ Πήλιον νεφέλη προσίζῃ, ὅθεν ἂν προσίζῃ, ἐντεῦθεν*

ὕδωρ ἢ ἄνεμον σημαίνει, und de ventis c. 27 (ed. Schneider 1, 768) beobachtet er das wilde Spiel der Wolken und Winde: Αἴτιον δ', ὅτι τῶν ὀρῶν ὄντων ὑψηλῶν τῶν τε περὶ τὸν Ὄλυμπον καὶ τὴν Ὄσσαν, τὰ πνεύματα προσπίπτοντα καὶ οὐχ ὑπεραίροντα τούτων ἀνακλᾶται πρὸς τοὐναντίον· ὥστε καὶ τὰ νέφη κατώτερα ὄντα φέρουσιν ἐναντίως. Da nun die Wolken Pferden verglichen wurden, so erklärt sich aus dieser Naturerscheinung des magnetischen Berglandes die Märe von der Befruchtung der magnetischen Stuten durch die Winde. Auf dem Pelion aber hausten ja auch die kentaurischen Winddaemonen, und es ist verständlich, wie bei einem rossezüchtenden Volke, das die Rosse, Stierjagden und -gefechte im Leben, wie auf seinen Münzen (Monatsber. d. preuss. Akad. 1878, S. 453 ff.) liebte, allerhand Sagen von Verbindungen derselben zu Rossen und Stieren entstehen konnten. Daher vermischt sich bei Pindar der Kentauros mit magnetischen Stuten und wird Chiron von Kronos in Hengstgestalt gezeugt (s. o. S. 41. 38), daher jagen die Kentauren Stiere auf alten Kunstwerken, und daraus würde sich denn auch erklären, warum sie sogar schon auf den vorgeschichtlichen Gemmen erlegte Stiere heimschleppen.

Auch hierzu bieten die Gandharven ein Seitenstück, wenn sie auch nirgend als eigentliche Jäger nachzuweisen sind, wie überhaupt die Jagdgottheiten in Indien zurücktreten. Aber die ihnen verwantesten Winddaemonen, die Maruts nämlich, erscheinen noch an anderen Stellen, als der bereits angeführten RV. 5, 52, 3, selber als Stiere — RV. 1, 64, 1 heissen sie z. B. mit deutlichem Bezug zur Wolke die regnende Stierschar — oder sie führen die Wasser herbei und sind Treiber der Götterrinder (Z. V. S. 1, 446. Roscher Hermes S. 116). Die Gandharven aber führen Stiere, so den von Parjanya, dem Donnergott, grossgezogenen (parjanyavriddha) Büffel d. i. die Wolke RV. 9, 113, 3. Und wenn der Gandharve RV. 1, 163, 2 des Sonnenrosses Zügel fasst, so widerstrebt auch das nicht dem Charakter einer Windgottheit, wie denn auch in der Tat die Vaj. Sanh. zu dieser Stelle bemerkt: „Wind oder Geist sind die 27 Gandharven, sie haben im Anfang das Ross angeschirrt, ihm haben sie die Schnelligkeit verliehn“ (Z. V. S. 1, 529). Es ist dies nur eine andere Wendung jener Anschauung, die bereits dem idealisierenden Brahmanentum angehört. Da aber die Wolken nicht nur samensprühenden Stieren, sondern noch viel häufiger und natürlicher milchenden Kühen verglichen werden, so heisst es von den

Maruts RV. 1, 64, 6. 2, 34, 10, dass sie die Donnerwolke oder ihrer Mutter Priçni Euter melken, womit man wieder Panini's Bemerkung, dass die Gandharven die Apsaras (d. i. Wolken) melken, vergleichen darf. Weiter ausgebildet ist das schöne Bild von dem die Wolkenheerde hütenden Winde im indischen Rudra, der deswegen auch paçupati heisst (Z. f. deutsche Philol. 1, 101). Auch dieser Anschauung begegnen wir nicht nur in den Mythen der höheren griechischen Wind-Götter, wie denen des Hermes, sondern auch in den Kentaurensagen. Freilich dürfen wir hier uns schwerlich des Columella bedienen, der den Chiron einen Meister der Viehzucht nennt, aber wir müssen schon hier darauf hinweisen, dass bei Geryon, dem brüllenden Sturmriesen des Winters (von *γηρύω* Preller Gr. M.[3] 2, 202 ff. 211. Z. V. S. 7, 94. 9, 187), dem Herrn grosser Rinderheerden, Eurytion, von seinem Hunde Orthros begleitet, den Hirtendienst versieht. Eurytion wird hier zwar nicht als Kentaur bezeichnet, aber er hat ursprünglich wahrscheinlich gleich seinem Namensvetter, dem berühmten Bogenschützen Eurytos, der auch nicht mehr zu den Kentauren zählt, ihnen angehört (s. u.). Alle bedeutenderen Eurytions oder Eurytosse sind Feinde des Herakles, auch der Kentaur Eurytion in der apollodorischen Dexamenossage (s. o. S. 51). Sie werden alle von ihm im Kampf getötet oder doch besiegt, so auch der Hirte. Die Rinder aber, die auf der abendlichen Flur des Okeanos weiden, sind wiederum die Wolken, denn diese kommen vom Okeanos her, und der Hirte ist der Wind. In überraschender Vollständigkeit und Klarheit ist uns die poetische Auffassung dieses Naturbildes von Theokrit 25, 85 ff. erhalten:

'Ηέλιος μὲν ἔπειτα ποτὶ ζόφον ἔτραπεν ἵππους,
δείελον ἦμαρ ἄγων· τὰ δ' ἐπήλυθε πίονα μῆλα
ἐκ βοτάνης ἀνίοντα μετ' αὔλιά τε σηκούς τε.
Αὐτὰρ ἔπειτα βόες μάλα μυρίαι ἄλλαι ἐπ' ἄλλαις
ἐρχόμεναι φαίνονθ', ὡςεὶ νέφη ὑδατόεντα,
90 *ὅσσά τ' ἐν οὐρανῷ εἰσὶν ἐλαυνόμενα προτέρωσε*
ἠὲ Νότοιο βίῃ ἠὲ θρηκὸς Βορέαο·
Τῶν μέν τ' οὔτις ἀριθμὸς ἐν ἠέρι γίνετ' ἰόντων,
οὐδ' ἄνυσις· τόσα γάρ τε μετὰ προτέροισι κυλίνδει
ἶς ἀνέμου, τὰ δέ τ' ἄλλα κορύσσεται αὖθις ἐπ' ἄλλοις.

Und auch diese Schilderung bezieht sich auf eine der Arbeiten des Herakles; sie wird gegeben, als sich die *βίη Ἡρακλῆος* dem Augeiasstall nähert.

b) Die Herkunft.

Da die Winde an sich unsichtbar sind, so konnte eine Gestaltung der an sich gestaltlosen Windgeister nur vor sich gehen, wenn die die Winde begleitenden sichtbaren Naturerscheinungen oder die von den Winden beeinflussten Naturgegenstände als formbildende Elemente benutzt wurden. Hierzu gehören vor Allem die Wolken. Das hat sich bereits aus dem Obigen ergeben, wo dieselben als Haartracht, Gewand, Waffe, als verschiedene harige oder fruchtbare oder milchende oder schnelle Tiere zu den Gandharven-Kentauren in Beziehungen traten. Die bisher besprochenen Beziehungen derselben, so verschieden sie waren, waren doch alle mehr äusserlicher Art, sie waren aber einer Vertiefung fähig, wie auch die Gandharven-Kentaurensage deutlich macht. Hier ist die griechische Überlieferung die deutlichere, wenn sie ausdrücklich die Kentauren Söhne Ixions und der Nephele nennt (s. o. S. 119). Ixion wird nach Mannhardts Auseinandersetzung (W. F. K. 2, 83 ff.) der Wirbelwind sein. Aus der aufsteigenden Wolke brechen die Winde hervor. Daher heissen die Maruts, deren Vater Rudra ist, priçnimātaras d. h. die Priçni, die Wolke zur Mutter habend RV. 1, 23, 10. 85, 2. 89, 7. 5, 52, 16. u. s. w. Der Windgott Vāta heisst RV. 10, 168, 3 der erstgeborne Freund der (Wolken)wasser, Vaj. S. 9, 39 und AV. 8, 1, 5. 12, 1, 51 heissen nach Kuhn Herabk. 6 Vāyu und Vāta Mātariçvan d. h. in der Mutter, der Gewitterwolke, schwellend. RV. 10, 123, 1 wird der Gandharve zu der Priçni und deren Sprösslingen in die nächste Beziehung gesetzt, da er die priçnigarbhās die im Schoss der Priçni wohnenden antreibt, und in einigen Brahmana's und Purāna's werden die Gandharven Kinder des Kaçyapa, des Sohnes des Marīci und der Vāc genannt (S. 28). Nun ist Kaçyapa eine später sogar bildlich verehrte, aber rätselhafte Göttergestalt (Ind. Stud. 13, 344 ff.) deren Bedeutung auch durch Gubernatis (die Tiere i. d. indogerm. Myth. S. 616 ff.) keineswegs aufgeklärt wird, andrerseits aber einer der sieben Rishis und der acht wirklichen Vorfahren der Brahmanenfamilien, die das heilige Feuer bewahren (M. Müller Hist. of anc. Sanskr. Lit. S. 379. 384. 487). Eigentümlich ist auch, dass derjenige, der bei den Ahnenopfern den Familiennamen eines Vorfahren nicht kannte, ihn einfach als zum Geschlecht Kaçyapa's gehörig zu bezeichnen hatte (Ind. Stud.

10, 82 ff. 89). Kaçyapa erklärt Weber Ind. Lit. 1, 136 als schwarzzähnig. AV. 4, 20, 7 wird ein Zauberkraut, das zum Hellsehen verhelfen soll, das tausendäugige genannt und das Auge Kaçyapa's. In einem mystischen Gedicht AV. 19, 53, 10 heisst es von der Zeit, die den Schöpfergott zuerst schuf, dass ihr auch Svayámbhu (der durch sich selbst Gewordene) und Kaçyapa entsprungen seien (Grill Hundert Lieder des AV. S. 46. 47). Marīci fem. (wol von Wurzel mar mori) ist nach Weber Ind. Stud. 9, 8 ursprünglich nur der rasch verschwindende Strahlendunst der Sonnenstäubchen, beziehungsweise der über dem sonnenerwärmten Wasser entstehende Strahlendunst und ein Apsarasname in Mbh. (oben S. 28). In Taitt. Ar. 1, 2, 1 erscheint Marīci als Masc. Deutlicher ist Vāc, in der schon Kuhn Z. V. S. 1, 462 ff. die Donnerwolke vermutet hat, und die insbesondere nach ihrer Selbstanrufung RV. 10, 125, Nir. 7, 2 und der Anukramanī, wo sie Ambhrinas d. h. des Nebels Tochter heisst, Rudra's Bogen spannt, im Wasser, im Meer geboren ist und gleich dem Winde weht, ohne Zweifel ursprünglich nicht wie Hotra, Bharatī, Varutri u. A. die Personificierung eines Teils des Opfers und sie zwar die der Rede, des Liedes, wie man gewöhnlich annimmt, sondern die personificierte Donnerwolke ist (vgl. das P. W. Ind. Stud. 9, 474 ff.). Dazu stimmt auch, dass der Gandharve RV. 10, 123, 3 nabhojā aus der Wolke geboren, also fast genau wie der Kentaur bei den Römern nubigena, bei den Griechen νεφελογένης heisst und dass in Mbh. die Apsaras, die Schwestern der Gandharven, zur Mutter eine kinderraubende Unholdin haben; denn die finsteren Gewitterwolken kommen auch sonst als solche vor [1]).

Das mütterliche Wesen der regenschwangeren Wolke bricht in der Vorstellung indogermanischer Völker überall hervor. Die Nadias und die Apas heissen im RV. 1, 156, 5. 6, 50, 7 mātritāmās, im Avesta matarō ǵitayō lebendige Mütter (Revue celt. 2, 7). Priçni heisst sudughā milchreich RV. 5, 31, 8. 60,

---

[1]) Ein litthauischer Name für den Donnerkeil ist Laumes papas d. i. Zitze der Laume, welche Kinder stiehlt und vertauscht. J. Grimm D. M. [4] 3, 89. 135. 363. Eine dunkle Regenwolke heisst in Baiern die Anel (Grossmutter) mit der Laugen, womit die lett. Percuna tete zu vergleichen ist, die ihren Sohn (den Blitz) im Bade wäscht. J. Grimm D. M. [3] 607. 960. 157.

5. 6, 66, 1, die Mutter 5, 52, 16, mahī die grosse 7, 56, 4, sie hat Euter 2, 34, 10. 6, 66, 1. So heisst auch die Wassergöttin Sarasvatī, die fettig von Butter ist, von deren Brüsten der Verehrer Glück und Reichtum, Milch, Butter, Honig und Wasser saugt, die mit den Ahnen sich gern berauscht RV. 1, 3, 10. 11. 1, 164, 49. 9, 67, 32. 10, 17, 7—9 (Muir. 5, 339 ff.),[1]) die mütterlichste ambitama und Mutter amba 2, 41, 16. Ihr Name wird aber in Vaj. S. und Nirukta mehrmals als Beiname der Vāc, der Gandharvenmutter, gebraucht (Z. V. S. 1, 462. 526. Ind. Stud. 9, 479). Ambikā Mütterchen ist Schwester Rudra's Vaj. S. 3, 57 (Muir O. S. T. 4, 267 vgl. Taitt. Br. 1, 6, 10, 4 bei Muir 4, 321). Mit Amba und Ambalika wird sie Vaj. S. 23, 18 (Ind. Stud. 1, 183) bei jenem feierlichen Pferdeopfer von der Königin angefleht, die sich dem Beischlaf des Rosses, des Windgottes, unterwerfen soll, gleichsam als Stellvertreterin jener befruchtenden Wolkengöttinnen.[2])

Die Wolke ist also Mutter der Gandharven, wie der Kentauren, und es entsteht nun kaum ein Widerspruch mit unserer Auffassung dieser Wesen, wenn abweichend davon die Kentauren Chiron und Pholos Söhne der Philyra und Melia heissen. Über die nahe Beziehung der melischen Nymfen und der Melia, als Mutter des Phoroneus, des Kaanthos (skr. Kabandha die Wolke), des Amykos (skr. Namuçi Wolkendaemon) und als Tochter Poseidons und Frau des Danaos, hat Kuhn Z. V. S. 1, 527 ff. Herabk. S. 134 ff. gesprochen. Wie in der Bewegung der Wolken wird im Rauschen der Bäume der Wind eigentlich erst sichtbar, worüber Mannhardt in seinen Wald- Feldkulten umfassende Untersuchungen angestellt hat, der Wind geht also auch von den Bäumen aus, ist ihr Sohn.[3]) Im Indischen ist diese Anschauung nicht nachweisbar, wol aber die verwante, dass die Gandharven in den Bäumen wohnen. Schon früh mögen deshalb auch den Kentauren Eigennamen wie Hylaeus und ähnliche gegeben worden sein, doch können diese auch aus späterer Zeit stammen, als sie bereits Waldbewohner geworden.

---

[1]) Über die verwanten Wassergottheiten Ilā, Mahī, Bhāratī spricht Ludwig 3, 381. 383.

[2]) Vgl. auch Lassen Ind. Alt. 1, 632.

[3]) Philostrat. Imag. 2, 3 nennt umgekehrt die Esche ein *φυτὸν ἀνεμοτρεφές*.

c) Die Handlungen.

Umgekehrt beweisen andere Wohnsitze der Gandharven viel deutlicher als die der Kentauren die Windnatur unsrer Daemonen. Gandharvaloka ist die Luft und ghandharvanagaram bei den indischen und iranischen Ariern eine Luftspiegelung. Nicht allein die Wolken, sondern auch andere in der Luft schwebende Gebilde gehören den Gandharven, bez. den Apsaras an. Daher ist auch von den goldnen und silbernen Schaukeln der Apsaras wie von den Schlössern der Gandharven die Rede, und hieraus wird sich auch die spätere Überlieferung erklären, dass ein am Fluss erscheinender Gandharve in einer Nacht eine Stadt mit Kupfermauern und einen königlichen Palast baut und dafür des Königs Tochter bekommt (S. 34). Denn dass diese raschen Aufführungen von Luftschlössern ursprünglich das schnelle Auftürmen des Gewölks durch die Winde bedeutet, ist am besten aus dem germanischen Mythus zu erweisen. Mit seinem starken Rosse Svadilfari nämlich vollführt ein Jötunn Sn. Edda 45—47, um Freya, Sonne und Mond von den Asen zu gewinnen, in einem Winter beinahe den Bau einer festen Götterburg, aber Loki, der Feuer- und Blitzgott (nach Weinhold der warme Tauwind) hindert ihn und Thōrr, der Donnergott, erschlägt ihn.[1]) Im Gewitter wird die Wolkenburg zerstört. Und dass hier der Wind der riesische Baumeister ist, geht unwiderleglich aus der entsprechenden norrländischen Sage hervor, wo der bauende Riese „Vind och Veder" genannt wird (J. Grimm D. M. [3] 514 ff. [4] 3, 158. Kuhn Westf. S. 1, 29. Weinhold in Haupts Z. 7, 53 ff.). Von der Insel des Aeolos heisst es Od. 10, 3: *πᾶσαν δέ τέ μιν πέρι τεῖχος χάλκεον ἄρρηκτον.*

Hier nun ist zu erinnern an die Sage von Salomon und dem bösen Geist Ashmedai, deren Geschichte trotz der Untersuchungen Benfeys (Pantsch. 1, 122 ff.), Grünbaums (Z. D. M. G. 31, 199 ff.), Vogts (Salman und Morolf XLI ff.) und Varnhagens (Ein indisches Märchen 1882) mir in ihren Zu-

---

[1]) Der zornige Rudra durchbohrt im Mahabh. mit einem dreiknotigen Pfeil von der Farbe der Sonne und der Wildheit des Feuers (d. h. mit dem Blitz) die drei Städte der Asuras, die der Asura Māyā (Zauberei, Trugbild) aus Gold im Himmel, aus Silber in der Luft, aus Eisen auf Erden baute (Muir a. O. 4, 168 ff. 187 ff.).

sammenhängen noch nicht völlig klar geworden ist. Schon Benfey a. O. 129 hat darauf hingewiesen, dass sich an das indische Märchen von einem yogin oder Zauberer, der sich dadurch zum König zu machen wusste, dass er seine Seele in den toten Körper eines Königs zauberte, die talmudische Sage von König Salomon schliesse, an dessen Platz sich zur Strafe für des Königs Sünden der böse Geist Ashmedai setzt, während Salomo als Bettler umherirren muss. Wahrscheinlich vermittelten die Perser diese eigentümliche Überlieferung von Indien nach Palästina, indem die Juden im Exil sie von ihnen übernahmen, worauf Varnhagen a. O. 15 hinweist, was um so glaublicher ist, als auch die persische Dschemschidsage bei Tabari und Firdusi, wonach Dschemschid die Divs zwingt, ihm kostbare Thermen zu bauen, in der Salomosage, nach welcher Salomo die daemonischen Schedim nötigt ein Gleiches zu tun, wiederkehrt (Grünbaum a. O. S. 214 ff.), wie denn auch die jüdische Legende von Salomo's goldenem Thron iranischen Ursprungs ist (Ind. Stud. 15, 218). In der angeführten indischen Erzählung aus dem Sinh. dvātr. ist nun aber diese zauberhafte Baukunst einem Gandharven eigen, und höchst wahrscheinlich ist in der Tat auch unter jenem Zauberer des indischen Märchens, der sich durch Zauber des Throns bemächtigt, ursprünglich ein Gandharve zu verstehen. Zwar darf der Name des jüdischen Stellvertreters dieses Zauberers, Ashmedai, der im Buch Tobias alle Männer, die sich mit der von ihm geliebten Sara vermählen wollen, im Brautgemach vor der Vollziehung der Ehe tötet und in der Salomosage den Weibern des Königs, selbst den unreinen und der Bathseba, im Frauengemach nachstellt, wol nicht, wie Gildemeister (Orient und Occident 1, 745) will, auf ein indisches çimidā zurückgeführt werden, das den lüsternen kimīdin in dem grossen Exorcismus des AV. 8, 8 (oben S. 18), worin diese neben den Gandharven erscheinen, verwant sein könnte (Ind. Stud. 5. 456). Auch der Umstand, dass ganz ähnlich dem jüdischen Daemon im indischen Somadeva 18, 262, 330 ein Rakshasa (Daemon) zwei Prinzessinnen, die er liebt, durch Tötung der Freier im Brautgemach vor der Vermählung bewahrt, kann uns nicht zur Annahme dieser Erklärung des Wortes Ashmedai bewegen, weil sie allzu sehr den Lautgesetzen widerstreitet. Es wird vielmehr besser sein, in Ashmedai mit Kohut und Renan trotz Grünbaums Widerspruch den avestischen Daemonenkönig Aeshma-

daeva, den Div des Zorns, mit dem alle Wissenschaften, die Heilkunst ausgenommen, zusammenhängen, wiederzuerkennen (Grünbaum a. O. S. 216 ff.), wie auch Spiegel Eranische Altertumsk. 2, 131 tut. Aber in Ashmedai ist allerdings nicht nur die gandharvische Baukunde und Lüsternheit nach jungen und königlichen Weibern bemerkbar, sondern noch verschiedene andre Züge der Gandharven. Denn jener baukundige Gandharve ist wegen seines Gelüstes nach fremden Weibern in einen Esel verwandelt oder muss deswegen nach einer Variante Tags als Esel, Nachts als Mensch auf Erden weilen. Und wie jener Gandharve als Tier erscheint, erkennt man auch Ashmedai an seinen tierischen Füssen und die Schedim, deren Fürst er ist, sind scheussliche Tiermenschen, zum Teil Pferde mit Menschenköpfen. Und wie jener endlich in seinem göttlichen Leibe zum Himmel emporfliegt, steigt Ashmedai täglich zwischen Himmel und Erde auf und nieder. Dass der iranische Aeshma ursprünglich ein gandharvisches Wesen war, das allerdings nach avestischer Weise einen stark abstracten ethischen Zusatz erhielt, erhellt aber auch aus Folgendem. Nach Kohut muss dem Aeshma, der ja bei der Auferstehung, deren Mittel die Haomapflanze ist, vernichtet werden soll, die dem Asha, dem Genius der Reinheit, zugeschriebene Wissenschaft des Haoma abgesprochen werden (Z. D. M. G. 21, 589 ff.), vgl. Yç. 10, 19 bei Spiegel. Es scheint nun Yç. 9, 75—77 nur eine andere altertümlichere Ausdrucksweise, wenn Haoma dem Kereçâni, dem nach der Herschaft begierigen Emporkömmling, dem Feind der Athravas (der Feuerpriester), dem Vernichter des Wachstums, die Herschaft abnimmt. Kereçâni aber ist dem indischen somahütenden Gandharven Kriçânu gleich, wovon weiter unten die Rede sein wird, also entspricht der iranische Aeshma einem iranischen Gandharven.

Dass eben ein Gandharve, nicht ein beliebiger Zauberer, den Faiseur in diesem Sagenkreise gemacht hat, das bezeugt endlich in überraschender Weise die russische Prosaform der Salomonsage, denn hier ist das Abbild des talmudischen Ashmedai ein Kitovras d. h. ein slavischer Kentauros. Er ist der Entführer der Gattin Salomo's, der Salome, und herscht Tags über Menschen, Nachts aber in ein Tier verwandelt über Tiere. Andrerseits ist dieser slavische Kentaur dem Salomo wieder behilflich, und daraus wird sich die Überlieferung russischer Volkslieder erklären, dass Salomo auf seinen Hornstoss durch ein

Heer geflügelter Rossmenschen vom Galgentode errettet wird (Vogt Salman und Morolf S. XLII ff.).[1])

Der Kitovras, der für *Κένταυρος* schon im 14. Jahrhundert in einer Übersetzung eines griechischen Nomocanons (Vogt a. O. XLVII ff.) vorkommt, vertritt noch vollständiger in zwei handschriftlichen Texten der sogenannten erweiterten Bibel (Palaea) von 1477 und 1494 den Ashmedai der Salomosage, der durch List von dem seines Beistands zum Tempelbau bedürftigen Salomo trunken gemacht und gefesselt wurde, was der babylonische Talmud des 6. Jahrhunderts überliefert (Vogt a. O. 1, 213 ff.).[2]) Aber diese eigentümliche Sage von der trügerischen Berauschung eines weisen wilden Daemons ist nun über verschiedene indogermanische Völker lange vor dem Bestande des Talmud verbreitet. Numa lässt Picus und Faunus durch Wein berauschen und fesseln, um durch ihren Rat das Menschenopfer abzuschaffen, wie wahrscheinlich schon ein Historiker der gracchischen Zeit überliefert hatte (Mannhardt W. F. K. 2, 117 ff.). Nach Philostratus bannt Apollonius von Tyana in einem aethiopischen Dorf einen Satyr, der den Weibern nachstellt, durch Weinrausch (Mannhardt a. O. S. 137). Schon im 5. Jahrhundert v. Chr. kannten die Griechen den von Midas durch Wein berauschten, gefesselten und zu Offenbarung seiner Weisheit gezwungenen Silen (Mannhardt a. O. S. 141). Ebenso werden aber die wilden Geissler, Waldfänken, wilden Männer und Salvadeghs oder Salvanels der Alpen betrunken gemacht, gefesselt und zu Ratschlägen genötigt (Mannhardt W. F. K. 1, 96 ff., 112 ff.). Verwant ist auch die aus Indien stammende altfranzösische Merlinsage (Mannhardt 2, 150. Orient u. Occid. 1, 341, Z. D. M. G. 31, 218), in welcher der wilde Mann Merlin, der erst ungebärdig Speise und Trank umwirft, dann aber nach reichlichem Genuss von Honig, Milch, Warmbier und Braten einschläft, vom Seneschal des Kaisers gebunden wird und diesem nun die Untreue seiner Frau offenbart. Nun berührt sich Silen als Vater des Pholos bereits mit den Kentauren, auch die Satyrn, Faune und wilden

---

[1]) Vogt weist den Zusammenhang der Morolfsage mit den besprochenen Überlieferungen gut nach, aber der mit dem Gandharvenmythus ist ihm entgangen.

[2]) In gleichem Zustand der Trunkenheit und gleich zauberkundiger Eigenschaft erscheint dieser Daemon als Wurm in Salomo's Loblied V. 107 ff. (Diemer D. Ged. I. Kuhn Herabk. 34.)

Männer sind mit ihnen nahe verwant. Es ist also entweder ein sehr geschickter Griff byzantinischer Überlieferung, welche die nächste Quelle nicht nur der slavischen, sondern auch der deutschen Markolfsage gewesen sein muss (Vogt a. O. XLVII ff. LVII.), den klugen, gleich dem Sturmwinde mächtigen, Baum und Haus umwerfenden, dabei überall, auch in arabischen Sagen, faunischen Ashmedai (Z. D. M. G. 31, 222) durch den Kentauros wiederzugeben und so unbewusst den Gandharven wiederherzustellen, den die ursprünglich indische Sage bot. Oder aber muss man in dieser Berauschungssage ein altindogermanisches volkstümliches Gemeingut erkennen, das erst später wieder, als dieselbe Sage aus dem Morgenland auf litterarischem Wege nach Griechenland kam, für die Nationalisierung derselben benutzt wurde. Denn jene Silen- und Faun- und Wildemannsgeschichten können doch aus litterarischer Überlieferung nicht erklärt werden, andrerseits entdecken wir weder in der Kentaurensage, so sehr ihre Weinbegier stimmt, noch auch in der Gandharvensage, noch auch in der Erzählung der Çukasaptati, die wieder der mit der Berauschungssage ausgestatteten Merlinsage im Übrigen entspricht (Orient u. Occid. 1, 345), irgend eine Spur dieser Fesselung, und die Verknüpfung mit Salomo und die Äusserungen des Kitovras stammen offenbar aus talmudischer Fremde. Das Wahrscheinlichste ist mir die Priorität der indischen Überlieferung, in der ursprünglich statt des Zauberers ein zauberkundiger Gandharve die Hauptrolle hatte, auf den die Hauptfiguren der verwanten Sagen anderer Völker, Ashmedai-Kitovras-Saturnus-Markolf und Morolf wesentlich zurückzuführen sind, wobei der Einfluss der nationalen Sagen dieser Völker nicht zu verkennen ist, wie denn die Berauschungssage aus einem ausserindischen, entweder iranischen oder griechischen, Sagenkreis hineingeflochten sein und Salomo's wirkliche Geschichte gemäss der Vermutung Vogt's den daemonischen Feind des Königs zu dessen Bruder gemacht haben mag. Der von Vogt a. O. LV. angenommenen Parallele: Ahsmedai-Kitovras-Saturnus-Morolf schiebe ich demnach als erstes, führendes Mitglied den Gandharven vor und erkenne in diesem den gemeinsamen Ausgangspunkt aller dieser daemonischen Zauberer. Aus dem baukundigen, lüsternen, formenwechselnden Gandharven wurde in Indien der yogin, in Iran der abstractere Ashmedai und daraus der hebraeische Asmodaeus der Salomosage. Aber verwante Silenen- und Kentaurensagen führten ihr die Be-

rauschungsgeschichte zu, die von Phrygien durch ganz Europa sich ausbreitet.

Noch eine andere atmosphärische Erscheinung wird vom Volksglauben mit den Sturmdaemonen in Verbindung gesetzt, der Regenbogen. Hier kommt besonders das Lied 10, 123 (oben S. 9) in Betracht, das nach seiner mystischen Ausdrucksweise, der Häufung der Bilder (z. B. Str. 8), der Einmengung der Weisen und ihrer Herzensverehrung und ihrer Opfer ohne Zweifel zu den späteren Liedern des RV. gehört. Aber wie dunkel es auch ist, Roths Deutung Nirukta S. 145 der hier geschilderten Luftvorgänge auf den Regenbogen ist wol unzweifelhaft. Während Sonne und Wasser sich vereinen, treibt der holde Gandharve die Wolkentöchter, die pricnigarbhās d. h. die im Schoss der bunten Wolken ruhenden Wasser (s. Roth a. O.[1]). Der Wolkengeborne zeigt seinen Rücken, ist mit duftigem Mantel und schönen Waffen angetan. Die Mütter jauchzen ihm zu, die Windbläser (vānīs) schlürfen von seinem süssen Amrita, die Apsaras lächelt ihn an und vereint sich liebend mit ihm. Es ist wie eine Scene aus einer Gandharvenhochzeit, die in den Lüften gefeiert wird, wenn die Sonne in den Regen scheint, der Regenbogen sich ausspannt und das Himmelsnass rauschend auf die Erde fällt. Aber dies farbige Bild ist umnebelt bereits von demselben Geist, der in den Brahmanas über den Sinn der Opfer speculiert.

Die Naturerscheinung des Regenbogens zu einer besonderen Gottheit zu personificieren, haben die indogermanischen Völker mehrfach versucht; aber es lässt sich nicht leugnen, dass den meisten dieser Gebilde etwas Flüchtiges, Zweideutiges, Widerspruchsvolles, Unplastisches anhaftet, weshalb auch z. B. die griechische Bildnerei sich nur selten zu einer Darstellung derselben oder deren Personificierungen herbeigelassen hat. Und manche uns höchst wunderlich vorkommende Vorstellung läuft dabei mit unter. Deshalb muss ich hier, um einen Teil der Regenbogenmythen etwas verständlicher zu machen, ziemlich weit ausholen. Ich knüpfe meine Bemerkungen an den indischen Ausdruck für Dunst und Nebel an, aus dem der Regenbogen hervorgeht. Aber ich meine hier nicht jenes nabhojā, sondern das Wort purīsha. Nach Grassmanns Wb. bedeutet es ursprüng-

[1]) Vgl. Pind. Ol. 10, 3: *ὑδάτων ὀμβρίων παίδων Νεφέλας*. Pyth. 6, 11: *χειμέριος ὄμβρος, ἐριβρόμου νεφέλας στρατός*.

lich das Füllende, Ausfüllende, daher einerseits die Luftfüllung, d. h. Dunst, Nebel, auch wol Nass, Feuchtigkeit, andrerseits Schutt und Geröll als Füllung der Zwischenräume. Doch mag wol besser als zweite Bedeutung die der feuchten, weichen, fruchtbaren Dammerde angenommen werden, da purīsha auch den Dünger und endlich sogar symbolisch das Vieh bezeichnet und der Glückliche, Glanzreiche deswegen auch purīshya heisst (Eggeling zu Çatap. Br. 2, 1, 1, 7.[1]) Aber der ursprünglichere Sinn des Adjectiv ist noch aus RV. 3, 22, 4 erkennbar, wo es von den agnayas, den Feuern, die im Dunste sind, neben denen, die im Strome sind, gebraucht wird, wie in den vorhergehenden Strophen die Nebelwasser herbeigerufen werden, sowol die im Bereich der Sonne oben, als auch die hier unten weilen. Es scheint ein Gegensatz zwischen den Dünsten und den dichteren Wolkenwassern ausgedrückt zu sein. Purīshin adj. ist ein Beiwort der Maruts RV. 5, 55, 5 und Parjanya-Vāta's 10, 65, 9, die beide auch 6, 49, 6 vereint das Wasser in den Lüften L. (das wasserreiche Dunstgewölk G.) aufregen (vgl. Ludwig 4, 228). Die marīcayas (Strahlendünste) stehen neben nīhāra Reif, Vāyu und den Vögeln und werden dem purīsha gleichgestellt im Çatap. Br. 10, 5, 4, 2 (Ind. Stud. 9, 9). Für purīsha wird auch karīsha, ursprünglich das Umhergestreute, weiterhin Abfall Schutt und Dünger, gebraucht und beim Agniyā dhāna oder der Aufsetzung der heiligen Feuer bringt der Priester Gold, Salz und die Erde von einem ākhukarīsha, einem Maulwurfshügel, heran. Die Maulwürfe, erklärt das Çat. Br. a. O., kennen den Duft der Erde, und wo sie ihn wissen, da werfen sie die Erde auf. Darum versieht der Priester das Feuer mit dem Erdduft. Die Taittirīyas setzen auf den Herd die Erde eines Ameisenhügels, den das Taitt. Brahm. 1, 1, 3, 3 ebenfalls darstellt als den Duft der Erde. Nach dieser Stelle verbarg sich Agni einst vor den Göttern und grub sich, in einen Maulwurf verwandelt, in die Erde, so dass der über ihm aufgeworfene Maulwurfshügel etwas von Agni's Natur an sich hat. Maulwurfs- und Ameisenhügel gelten aber auch bei andern Opfern als Symbole oder gleichsam als Schutzstätten der Fruchtbarkeit. So werden am Schluss des Sākamedha, des zweitägigen Herbstopfers, dem

[1]) In einer Liedersammlung des 14. Jahrhunderts n. Chr. bedeutet purīsha Schmutz (Z. D. M. G. 27, 79).

Rudra Tryambaka je nach der Zahl der Kinder des Hauses mehrere Opferschalen gespendet, ein überschüssiger Opferfladen aber, für ein noch ungebornes Kind bestimmt, in einen Maulwurfshaufen vergraben. (Weber, Ind. Stud. 10, 341 ff. Eggeling zu Çatap. Br. 2, 5, 3, 1).

Die Bedeutung der Ameisen als befruchtender, Regen schaffender Wesen erhellt nun weiterhin aus ihren Beziehungen zu Indra und manchen eigentümlichen Anschauungen der indogermanischen Völker, die von Gubernatis (die Tiere in den indogerm. Myth. S. 372 ff.) durchaus nicht genügend behandelt sind und auch hier nur, soweit sie unsern Zweck unterstützen, angedeutet werden können. RV. 1, 51, 9 streitet Indra als Vamra d. h. Ameise gegen den himmelstürmenden, von Wällen umgebenen Wolkendaemon. RV. 1, 112, 15 die Açvins erquicken durch ihre Hilfe den Trinker Vamra (vipipānam). RV. 10, 99, 5 greift Indra dagegen mit den Rudra's die gepaarten Hölenzugänge der Ameise an. RV. 4, 19, 9 zieht Indra die Schlange, den Sohn des Agru, den die Ameisen fressen, vom Ameisenhaufen.[1]) Nach Roths Erläut. z. Nirukta S. 105 ist Indra's Tätigkeit das Verleihen der Flüssigkeit, die Tötung Vritra's, auch jede Krafttat fällt ihm zu, nach Durga auch das, was Würmer oder Ameisen mit Kraft ausführen. Und es ist bemerkenswert, dass die Schlangen im Pantschatantra mehrmals auf Ameisenhaufen, z. B. Pantsch. III, 4. 8. 10. IV, 1 auf einem schatzreichen Ameisenhügel (vgl. Gubernatis a. O. S. 658) wohnen, wol nicht, wie Benfey P. 2, 496 meint, weil sie die Wärme derselben lieben, sondern weil die Ameisen ursprünglich die Regentropfen bedeuten, die Schlange aber den Regenbogen. Denn so nur erklärt sich der Ameisen Regen und Wasser spendende Fähigkeit und der Ameisen und Indra's Feindschaft gegen den Regenbogen wie gegen die Schlange. Zunächst: Die Regentropfen zernagen Schlange wie Bogensehne. Çatap. Br. 14, 1, 1, 1 ff (Muir 4, 109 ff). Als Vishnu (der Sonnengott) zuerst das Ende des Opfers, das die Götter in Kurukshetra brachten, beendet hatte, ging er, stolz darauf, der oberste der Götter zu sein, mit seinem Bogen und seinen drei

---

[1]) Gehen auf die beiden letzten RV.stellen die zwei Zugänge des Ameisenhügels Pantsch. III, 4 zurück, wo die grosse Schlange Atidarpa statt des gewöhnlichen Zugangs einen andern engen wählt, sich dabei verwundet und nun von den Ameisen getötet wird?

Pfeilen fort. Er stand, sein Haupt auf das Ende seines gespannten Bogens gestützt, da, und unfähig ihn zu bewältigen, sassen die Götter um ihn. Da sagten die Ameisen (oder auch upadīkas[1]): Was wollt ihr dem geben, der die Sehne zernagt? Antwort: „Genuss jeglicher Speise und Wasser, selbst in der Wüste". Da zernagten die Ameisen die Sehne, da sprangen die Enden des Bogens aus einander und schnitten Vishnu's Kopf ab. Indra zuerst berührte Vishnu's Glieder, umarmte ihn und nun wurde bekannt, wer Indra ist. Auch Taitt. Arany. 5, 1, 1—7 werden bei gleicher Lage der Dinge die Ameisen von den Göttern um Hilfe gebeten und antworten: „Wir wollen Vishnu unterwerfen, wenn ihr uns, wo wir graben, Wasser öffnen lasst". Daher, wo Ameisen graben, eröffnen sie Wasser. Sie zernagen die Sehne und der Bogen schleudert Vishnus Kopf in die Höhe, der durch Himmel und Erde fliegt.[2]) Die Açvins setzen das Haupt des Opfers wieder an, seitdem haben die Götter Segen und erobern den Himmel. Taitt. Ar. 5, 10, 6 empfiehlt demjenigen, der Regen wünscht, den pravaragya auf Gräser zu setzen, die mit upadīka behaftet sind. Weber Ind. Stud. 13, 139 ff. führt ausserdem noch an, dass nach indischem Glauben Regen bevorsteht, wenn die Ameisen ihre Eier zusammentragen und dass Ameisenhaufen sichere Zeichen der Nähe von Wasser sind. In einer offenbar altertümlicheren Form obiger Sage aber wird nicht dem Vishnu, sondern dem Rudra, dem Sturmgott, der Bogen zuge-

---

[1]) Auch AV. 2, 3, 4 vermutet Weber Ind. Stud. 13, 139 ff. in einem Wundenbalsamlied: „Die Wassernixen (P. W. unter upajīka) bringen dies Heilmittel aus dem Meer hervor. Das ist das Heilmittel gegen jedes Gebrechen, das tilgt den Schmerz" upadīka für upajīka. Ebenso Grill (Hundert Lieder des AV. S. 14. 49), der diese Strophe übersetzt: „Ameisen schaffen es herauf, das Mittelchen, vom Grund des Sees, das eben heilt vom bösen Fluss, das tilgt jedwede Krankheit weg". Nach einem finnischen Liede holt die Biene aus der himmlischen Vorratskammer Arznei mit ihren Flügeln, Honig mit ihrem Schnabel, für böse Eisen- und Feuerwunden (Gubernatis Tiere S. 508).

[2]) In Pantsch. II 3 scheint dieser Zug in die Tierfabel hinübergenommen. Ein Schakal findet einen Jäger und einen Eber, die sich gegenseitig getötet haben, neben einander. Um sich aus dieser Beute Lebensunterhalt für viele Tage zu schaffen, will er sich zunächst mit der Sehne des Bogens des Jägers begnügen. Als er den Strick zerbissen, fährt die Spitze des Bogens, den Gaumen zerreissend, wie eine Feuerflamme aus dem Kopf heraus und tötet ihn.

schrieben, so in Taitt. I 3 (Ludwig RV. 4, 162): „Am Himmel ist seines (Rudra's) Bogen eine (Spitze), auf der Erde die andere Spitze ruht. Indra selber war's, der in Ameisengestalt des Bogens Sehne zerschnitten hat. „Indra's Bogen ist es", so wird der sehnenlose, wenn er in der Wolken Farbe steht, genannt, das ist des Rudra Bogen. Des Bogens Horn hat Rudra's Haupt zerschmettert." Der Regenbogen wird hier einmal Indra's Bogen, Indradhanus, dann wieder Rudra's Bogen genannt. Der Ausdruck Indradhanus oder auch, was gleichbedeutend ist, Indrāyudha Indraswaffe und Çakradhanus, da Çakra ein Beiname Indra's, für den Regenbogen kommt häufiger vor, besonders im Mahabh. Auf seinem donnernden Wagen ragt seine dem Regenbogen gleiche Flagge. Im AV. 15 Anfang heisst der Leib des Indrabogens blau, sein Rücken rot. Mit dem Blauen schmettert verhassten Feind er nieder, mit dem Roten trifft er seinen Gegner (Ind. Stud. 1, 130. 139. Z. D. M. G. 32, 296. 298).[1] Im vierten Act von Kalidasa's Urvaçī hält der verzweifelte Purūravas eine Regenwolke für einen Daemon und „Indra's siebenfarbigen Bogen" für des Daemons Bogen (M. Müller Essays 2, 109). Auch das Wort gopatichāpa des Kuhgemahls Bogen ist auf Indra zu beziehen (Pott Z. V. S. 2, 427). Nicht nur dem Gewittergott Indra, sondern auch dem Sturmgott Rudra und den Winddaemonen, den Maruts, kommt die Regenbogenwaffe zu. Als Schützen nehmen die Maruts den Pfeil in die Arme RV. 1, 64, 10, ihre Bogen dringen vor 8, 20, 4. 5, 53, 4. Ihr Vater Rudra hat schöne Pfeile und Bogen (svishu, sudhanvan) 5, 42, 11. 2, 33, 10, starken Bogen und schnelle Pfeile 7, 46, 1. Sein Bogen ist gelb und golden AV. 11, 2, 12 (Ludwig 3, 550. Z. f. deutsche Philol. 1, 99). Rudra schiesst mit demselben auf den Sonnengott Prājapati. Er heisst im Mbh. der zornige Bogenführer, pinākin, dessen Anblick alle Wesen erschreckt. Beim Klang seiner Bogensehne sind Götter und Asuras hilflos, die Erde bebt, Berge und Himmel werden zerrissen, die Sterne und die Sonne werden ausgelöscht (Muir 4, 159. 168 ff.). Besonders voll von den Schrecknissen dieser Waffe ist das berühmte Rudragebet, das den Gott beim Anzünden des Opferfeuers versöhnen soll, das Çatarudriyam

[1]) Nach dem esthnischen Aberglauben halten Viele den Regenbogen für die Sichel des Donnergotts, mit der er böse Untergötter bestraft, die den Menschen schaden wollen (J. Grimm D. M. 3, 490).

Vajas. Sanh. 16, 1 ff. (Muir 4, 268 ff. Weber Ind. Stud. 2, 14 ff. 13, 270. Litteraturgesch. 106. 149). Er wird hier angefleht, die Sehne von beiden Bogenenden zu lösen, die Pfeile aus seiner Hand zu werfen (vgl. Vaj. Sanh. 3, 61. Roth Nir. S. 36). Er wird blaunackig und rotfarbig an mehreren Stellen genannt, wie oben Indra's Bogen. Seine Pfeile heissen Wind und Regen. Im Ramay. I 75 und 66 und Mahabh. (Muir 4, 146. 203. 313) hat Mahadeva d. i. Çiva (Rudra) wie Indra mit Vishnu einen Kampf, in dem jeder mit einem himmlischen Bogen bewaffnet ist. Durch Vishnu's Tapferkeit wird Mahadeva's Bogen entspannt, da gibt er zornig seinen Bogen dem königlichen Rishi Devarâta. Im Mahabh. kämpft Mahadeva auch mit Arjuna, welcher besiegt seinen Feind anbetet und von ihm seinen Bogen erhält, mit dem er die Welt zerstören kann und den sonst Niemand zu spannen vermag (Muir 4, 194. 243. Lassen Ind. Alt. 1, 781). Auch wenn Arjuna's Bogen im Mbh. erklirrt, brausen Winde, erzittern die Bäume, bebt die Luft und leuchtet von Flammen, die auch aus der Erde hervorbrechen. Ehe er aber den Bogen spannt, verehrt er Çiva, Rudra's späteren Stellvertreter (Lassen a. O. 1, 687). In diesem Kampf Mahadeva's und dem obigen Indra's mit Vishnu sind alte Kämpfe von Naturmächten in den Streit der Çiva- und Vishnusecten und der Indraanhänger herabgezogen und die alte Hauptwaffe der Inder, nach welcher die ganze Kriegskunst dhanurveda d. h. Bogenwissenschaft heisst, ist zum Symbol der Hegemonie des einen oder anderen Gottes geworden.[1]) Der Kampf der Götter um den Bogen oder auch der Wettkampf im Bogenschiessen scheint uralt und dem Ringen des Gewitters und des Sturms und der Sonne entnommen, wenn der Regenbogen am Himmel sich zeigt. Daher hat bald Indra, bald Rudra, bald Vishnu den Bogen oder statt Rudra's auch, wie wir jetzt endlich sagen dürfen, der Gandharve.

Schon oft haben wir in Rudra eine höhere Potenz des Gandharven, eine spätere vollkommnere Vorstellung der Sturmgottheit erkannt. Rudra ist eben ein Gott geworden, während die Gan-

---

[1]) Später führen auch noch andre Götter den Regenbogen, so Kama, der indische Cupido (Z. D. M. G. 32, 674). Aus der Butterung des Milchmeers durch die Götter im Mbh. entsteht ausser andern Gottheiten auch Dhanvantari, einen weissen mit Amrita gefüllten Krug haltend, nach Ramay, der erste heilkundige Mann. Sein Name scheint nach Kuhn's Herabk. S. 250. 253 auf den Regenbogen zu gehen.

dharven nur Daemonen sind. Aus den obigen zum Teil an Rudra geknüpften Vorstellungen aber erklären sich mehrere gandharvische Namen und Beziehungen. Da die Winde sich dem Auge nicht nur im Gewölk, sondern auch in andern Lufterscheinungen und so auch im wallenden Nebel und Dunst offenbaren, so erklärt sich zunächst der Gattungsname der Gândharven ganz ungezwungen als der im Dunst und Duft (gandhá) wohnenden. Grasmann (Wb. S. 377) nimmt an, dass sich gandharvá aus einem früheren gandhara entwickelt habe, wie pûrva aus pura (purás), Gubernatis (Die Tiere 40. 283) hält das Wort für eine Zusammensetzung aus gandha und arva, von denen das letztere aus einem vorauszusetzendem ṛiva d. i. wandelnd erweitert sei.

Die Begriffe von Wind, Duft, Dunst und Nebel gehen in den indogermanischen Sprachen vielfach in einander über. Curtius Gr. [5] 258 leitet z. B. von der Wurzel *θυ θύω* brausen, toben, *θύελλα* Sturmwind, *θύος* Räucherwerk, *θυήεις* duftig, *θύμον* Thymian, ahd. tunst Sturm, Andrang, goth. dauns Duft, ahd. toum vapor, fumus ab. Ähnlich verhalten sich zu einander skr. kapis Weihrauch, gr. *καπύω* hauchen, *καπνός* Rauch, lat. vapor (für cvapor) Dunst, Duft, lit. kvapas Hauch, Duft, böhm. kopet Rauch, Russ (Curtius [5] 142). Das mdh. tuft bedeutet Duft, Dunst, Nebel, Reif und das mhd. wint auch wieder Duft. „Die Erde dampft erquickenden Geruch" nach dem Gewitter und Regenbogen in Goethe's Iphigénie. Dieser im purîsha oder karîsha, in der feuchten Erde der Maulwurfs- und Ameisenhügel, enthaltene Erdduft wird als Opfer von den dankbaren Menschen auf den Altar gelegt. Dieser Erdgeruch wird im AV. auch den Gandharven und Apsaras zugeschrieben (oben S. 18).

Auch in Griechenland waren ähnliche Vorstellungen nicht unbekannt. Theophrast de causis plantarum l. VI cap. 17 meldet: *τοῦτο (τὸ ξηρὸν) γὰρ τὸ τὰς ὀσμᾶς ποιοῦν ἢ πάντων ἢ τινων· ὅπερ φανερὸν εὐθὺς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ἐστιν ἐν τοῖς τοιούτοις ὑετοῖς. διακεκαυμένης γὰρ ἐν τῷ θέρει τὸ θερμόν πως καὶ τὸ ὕδωρ ποιεῖ τὴν εὐωδίαν.* Und weiter wird dann die duftspendende Kraft des Regenbogens hervorgehoben: *καὶ γὰρ τὸ περὶ τὴν ἶριν λεγόμενον ὡς, ὅπου ἂν κατέχῃ, ποιεῖ τὰ δένδρα καὶ τὸν τόπον εὐώδη* (vgl. Plin. N. H. 21, 7, 18). Dazu Aristot. Problem. 12, 3: *λέγεται γὰρ ὡς εὐώδη γίνεται τὰ δένδρα εἰς ἅπερ ἂν ἡ ἶρις κατασκήψῃ*[1]) — *ἐν τῇ*

[1]) Vgl. Aristot. h. an. 5, 22, 4: *μέλι δὲ τὸ πῖπτον ἐκ τοῦ ἀέρος — ὅταν κατασκήψῃ ἡ ἶρις.*

ἐμπεπρησμένῃ ὕλῃ φασὶν οἱ νομεῖς μετὰ ἐπὶ τῇ ἴριδι ὕδατα γίνεσθαι ἐπίδηλον τὴν εὐωδίαν καὶ μάλιστα οὗ ἂν ἀσπάλαθος[1]) *ᾖ καὶ ῥάμνος καὶ ὧν τὰ ἄνθη εὐώδη ἐστίν* (vgl. Plin. N. H.12, 24, 52), ferner Plin. N.H. 17, 5: terrae odor, in quo loco arcus caelestes dejecere capita[2]) sua et cum a siccitate continua immaduit imbre, tunc emittit illum suum halitum divinum ex sole conceptum cui comparari potuit suavitas nulla possit. Endlich Plin. N. H. 11, 14: namque ab exortu sideris cujuscunque, sed nobilium maxime, aut caelestis arcus, si non sequantur imbres, sed ros tepescat solis radiis, medicamenta, non mella gignuntur, [3]) oculis, ulceribus internisque visceribus dona caelestia. Quod si servetur hoc Sirio exoriente casuque congruat in eundem diem ut saepe Veneris aut Jovis Mercurive exortus, non alia suavitas visque mortalium malis a morte vocandis quam divini nectaris fiat. Man vergleiche das bei Columella 12, 12 in Gefässen verschlossene Regenwasser, das man in der Sonne stehen lässt, später mit etwas Honig mischt und wiederum 60 Tage in die Sonne stellt, um die beste aqua mulsa zu gewinnen.

Es fehlt aber auch nicht ganz die indische Beziehung der Ameisen zum Regen, denn Theophrast d. sign. pluv. Cap. 1, 22 führt in fast genauer Übereinstimmung mit dem indischen Aberglauben (S. 158) an: *Μύρμηκες ἐν κοίλῳ χωρίῳ ἐὰν τὰ ᾠὰ ἐκφέρωσιν ἐκ τῆς μυρμηκιᾶς ἐπὶ τὸ ὑψηλὸν χωρίον, ὕδωρ σημαίνουσιν, ἐὰν δὲ καταφέρωσιν, εὐδίαν.*[4]) Jener thessalische Zeus *ἄκραῖος* auf dem Pelion (oben S. 144) entspricht genau dem Zeus Hellanios auf Aegina, dessen Bevölkerung sich wie die des alten thessalischen Hellas

---

[1]) Ein Dornstrauch mit wolriechendem Holz. Nicht nur die Geschmäcke, sondern auch die Gerüche sind sehr verschieden. Die Jakuten nennen ihren Regenbogen „Fuchsharn", dessen Gestank unerträglich ist (Pott Z. V. S. 2, 426).

[2]) Wie hier der Regenbogen gleich anderen Brücken einen Kopf hat, so wird der Regenbogenbrücke Bifröst altnordisch ein spordhr Schweif zugeschrieben, „gleich als hätte sich", wie J. Grimm D. M.[3] 694 sagt, „ein Tier über den Fluss gelegt, Kopf und Schwanz auf beide Ufer stützend".

[3]) Doch lieferten nach griechischen Volksglauben die Bienen gerade zur Zeit des Sirius den besten Honig.

[4]) Auch andern indogermanischen Völkern waren die Schatz oder Sturm und Regen bringenden Ameisen nicht unbekannt. Die italische Ameise zeigt den unter der Erde verborgenen Schatz, wie die indische Gold gräbt (Gubernatis Tiere 375 vgl. das Ameisengold pipīlika. Lassen Ind. Alt. 1, 848 ff., das zwar nach der gegebenen Aufklärung richtiger Murmeltiergold heissen müsste). Kirchhoff Wendunmuth, 3, 179 erzählt, dass jähr-

von Aeacus, dem Sohne des Zeus, herleitete. Und wie vom Pelion, meldet Theophrast de sign. pluviar. 1, 24 nach Aristoteles auch vom aeginetischen Berg des Zeus Hellanios, dass eine sich darauf niederlassende Wolke Regen bedeute (Forchhammer Hellenika S. 23). In Thessalien wie in Aegina tritt neben dem Namen der Hellenen der der Myrmidonen auf, der in Thessalien von einem Stammvater Myrmidon, einem Sohne des in eine Ameise (*μύρμηξ*) verwandelten Zeus abgeleitet, in Aegina aber dadurch erklärt wurde, dass Zeus seinem Sohne Aeacus, dem ersten Könige von Aegina, sein Volk aus den Ameisen der Insel erschaffen habe (Preller Gr. M. [3] 2, 391 ff.). Ich bezweifle Prellers Ansicht, die schon Heyne Obss. S. 396 ausgesprochen hatte und H. D. Müller Myth. d. griech. Stämme 1, 79 billigt, dass der Name der Myrmidonen den ersten Anlass zu dieser Fabel gegeben habe. Vielmehr ist dieser Name später mit einer alten Vorstellung in Beziehung gesetzt und mag deren Form modificiert haben, aber jene Vorstellung von den Regentropfen als Ameisen und daher auch von dem Regengott als Ameise oder Ameisenspender ist ebenso alt, wie die gleichartige indische von Indra und der Ameise (oben S. 157), und damit innig verknüpft sind zwei andere Sagen von Aeacus, der bei furchtbarer Dürre dem Zeus Panhellanios opferte und zu ihm um Regen flehte, worauf alsbald der Himmel sich bewölkte und reichlicher Regen herabströmte, und der als Urmensch (s. Anh.) der Mitmenschen bedurfte.

Wir stossen bei jedem neuen Schritt auf neue und teilweise so eigentümliche Parallelen, dass sie schwerlich aus analoger Entwicklung, sondern nur aus uraltem Gemeinbesitz erklärt werden können. Auch ist von Neuem zu bemerken, dass die indischen Vorstellungen des in Rede stehenden Mythenkreises sich bei keinem griechischen Stamme so genau entsprechend wiederfinden, wie bei dem aeolischen, insbesondere dessen thessalischem Zweige. Der Zeus der Ilias, der majestätische Wolkensammler und Donnerer, scheint auf solchen thessalischen Vorstellungen zu beruhen, so auch Il. 17, 547:

ἠΰτε πορφυρέην ἶριν θνητοῖσι τανύσσῃ
Ζεὺς ἐξ οὐρανόθεν, τέρας ἔμμεναι ἢ πολέμοιο
ἢ καὶ χειμῶνος δυσθαλπέος vgl Il. 11, 27.

lich um Laurentii ein Schwarm geflügelter Ameisen durch einen Schornstein hereingekommen, worauf die nächste Nacht oder noch selbigen Tages heftiger Sturm oder starkes Gewitter ausgebrochen sei (Z. f. deutsche Myth. 3, 274).

Im *τανύσσῃ* und im *τέρας πολέμοιο* klingt noch die alte kriegerische Waffenbedeutung der *ἶρις* nach, wie auch noch aus andern Stellen der ursprünglich stürmische wilde Charakter der Iris durchblickt, der sich später mehr und mehr sänftigt, weshalb sie dann auch als Versöhnerin von Zeus und Hera und Bereiterin ihres Beilagers vorkommt (Il. 14, 340. Theokr. 17, 133. Welcker Alte Denkm. 4, 97. Overbeck Gr. Kunstmyth. 2, 198. 238. Atlas T.. I, Lief. 43). Auch Zeus wird man sich in alter Zeit als regenbogenspannenden Gewittergott gedacht haben, wie Rudra und Indra.[1])

Trotz all dieser Ähnlichkeiten treten die nationalen Differenziirungen gleichfalls überall deutlich hervor, und so lässt sich denn nun auch der Name der Kentauren nicht, wie der der Gandharven, ohne Weiteres aus dem eben besprochenen Anschauungskreise, etwa aus einem griechischen Wort für Regen, Dunst oder Duft herleiten. Es liegt hier vielmehr offenbar der in der Mythologie so häufige Fall einer Volksetymologie vor. Die Eigennamen pflegen am ersten unter allen Wörtern, wie Pott einmal sagt, leblos zu werden, d. h. ihr Sinn wird am leichtesten vergessen. Und doch reizen gerade sie dazu, ihnen einen Sinn unterzulegen, denn der menschliche Geist sucht sich zu erklären, warum ein einzelnes Wesen einen besonderen Namen ganz für sich allein hat. So finden wir schon in alten Litteraturwerken das Bestreben, verdunkelten Orts- oder Personennamen eine neue deutliche Beziehung zu geben. Und da vor allen Namen die mythologischen, die religiösen, ganz besonders unwiderstehlich eine Befriedigung der Neugier nach ihrer Bedeutung verlangten, so ist ganz besonders in diesem Namenkreise die Volksetymologie rührig gewesen und hat besonders häufig die Lautgesetze gestört.[2]) Der

[1]) Eine Parallele bietet der semitische Glaube. Jehovah setzt Gen. 9, 13 den Regenbogen als Zeichen des Bundes in die Wolken, aber nach Goldzihers Vermutung (Mythus b. d. Hebräern S. 157) ist der Bogen in der Hand des (Regengottes) Joseph eine Waffe Gen. 49, 23. 24, wie in der Hand des arabischen Gewitterhelden Kuzah a. O. 89. 194 ff. Kuzah ist Urinierer, wie auch Zeus Regen harnt (Schmidt Volksl. d. Neugr. 31).

[2]) Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung die rabbinische Hagada die viele alte Namen bewahrt hat, welche der alttestamentliche Kanon nicht überliefert, aber auch wieder umprägt und sie in immer neue Verbindungen bringt (Z. D. M. G. 24, 207. 31, 187. Goldziher d. Mythos bei den Hebraeern S. 34. 40 ff.).

Ausdruck gandha Dunst, Duft ist in der griechischen Sprache nicht bewahrt worden, daher musste die älteste hellenische Form für das indische gandharva oder gandhara, etwa γενθαρϝος, ihren Sinn verlieren und erheischte eine Erneuerung. Wurde noch die Beziehung dieser Wesen zur Luft deutlich empfunden, so konnte man Luftstachler Kentauren daraus machen. Waren sie schon als Stierstachler (oben S. 113) gedacht, so konnte ein ähnlicher Name entstehen. So etwa wird sich der neue Name Kentauros erklären, der also noch immer mit dem Ausdruck Gandharva in gewissem Sinne verwant ist; die Verwantschaft ist nur gelockert. Jedenfalls hat diese lautliche Differenz für sich ebenso wenig die Kraft, die Annahme einer ursprünglichen Identität der Gandharven und Kentauren zu widerlegen, wie der lautliche Abstand unseres Dienstags oder des kölnischen Dinsdages v. J. 1261 (J. Grimm D. M. [4] 3, 46) vom alten Tiwesdag oder des westfälischen Gudinsdages v. J. 1261 (J. Grimm a. O. S. 47) oder Hodensdags (Niederd. Jahrb. 1876 S. 50) vom alten Wodanesdag den Zusammenhang dieser alten Tagesnamen mit den neuen aufhebt.

Wir kehren zum Regenbogen zurück, weil sich vielleicht noch einige andere vedische Gandharvenstellen aus dieser Himmelserscheinung erklären. RV. 1, 22, 14 heisst es: Denn ihre (des Himmels und der Erde) butterreiche Milch kosten eifrig die Weisen durch ihre Taten (der Weisen Schar Gr.) an des Gandharven fester Stätte (dhruve pade). Kuhn fasst den Gandharven auch hier als Agni oder Savitar auf und dessen Stätte als den Luftkreis, Grassmann (Übers. 2, 20) aber jenen auch hier wol mit grösserem Recht als den Regenbogen, durch welchen Himmel und Erde allen Segen, insbesondere das Wolkennass, den Menschen zuströmen lassen und auch den Göttern. Denn es heisst an einer oben übersehenen Stelle, AV. 5, 7, 73, 3: Durch des Gandharven Mund schlürfen die Götter ihren Trank (Z. D. M. G. 33, 167). Jene feste Stätte ist offenbar dem vom Gandharven RV. 9,83, 4 bewachten Ort (padam) des Soma gleich und bedeutet vielleicht die Stelle, auf welcher der Regenbogen ruht, die auch im Maulwurfs- und Ameisenhügel erkannt wurde, dessen Erde man zum Opfer verwendete und auf dem nach einer anderen Regenbogenanschauung die schatzhütende Schlange liegt. Und wir dürfen hier wol darauf verweisen, dass z. B. in Dahomai der Regenbogen für eine den Menschen Reichtum bringende Himmelsschlange gilt (E. Tylor Anfänge d. Cultur 1, 290) und nach deutschem Aber-

glauben dort, wo der Regenbogen auf der Erde ruht, Schätze verborgen liegen, weshalb auch in der Erde gefundene Goldblechmünzen Regenbogen- oder Himmelringschüsselein genannt werden (J. Grimm D. M. [3] 2, 695). Wirft man über einen Regenbogen einen Hut, so fällt er mit Gold gefüllt nieder in Kärnten (Z. f. deutsche Myth. 3, 29). In diesen Anschauungskreis mag auch der Schlangenkönig des esthnischen Märchens gehören, welcher Goldschüsselchen mit Himmelsziegenmilch besitzt. Wer einen in diese Milch getunkten Bissen isst, kann alles Geheime schauen (Gubernatis Tiere S. 331), während der indische Schlangenkönig Vāsuki durch Amrita ein Heer wieder ins Leben zurückruft (Lassen Ind. Alt. 2, 883).

Der Regenbogengandharve war also wahrscheinlich in frühester Zeit der angesehenste, und er wurde wahrscheinlich als Viçvāvasu d. h. Besitzer aller Güter angerufen, mit einem Namen, den im RV., nämlich 10, 85 und 139, nur er allein, kein Gott führt; denn die Beziehung dieses Wortes RV. 10, 139, 4 auf Savitar, welche Kuhn Z. V. S. 1, 458 annimmt, ist nach Grassmann unrichtig.[1]) Jedoch ist es nicht nötig, diese segenspendende Kraft auf den Gandharven in seiner Eigenschaft als Regenbogendaemon zurückzuführen; denn die Winddaemonen an sich, die ja die Wolken zu der dürstenden Erde herantreiben, werden häufig wegen ihrer Freigebigkeit gepriesen. Um die Kälber von der Kuh fortzutreiben, berührt man jedes mit einem Zweig mit der Formel (Çatap. Br. 1, 7, 1, 2. Eggel.): „Die Winde seid ihr", denn fürwahr ist es der Wind, der hier bläst, der all den Regen schwellen [2]) macht, der hier fällt, der diese Kühe schwellen macht. Auch erinnern wir an die purīshin Maruts und Parjanyu-Vāta (s. o. S. 156). Vāyu's

---

[1]) Ähnliche Beiwörter werden allerdings auch Göttern gegeben: viçvavāra mit allen Gütern versehen heissen Indra, Agni, Vāyu, Soma, Ushas und die Açvins, viçvavedas alle Schätze besitzend Indra, Agni, Pushan, die Maruts, Ribhus und Açvins. — Die Erklärung des Viçvāvasu durch „Allen woltuend" im Petersb. Wb. bestreitet Weber Ind. Stud. 13, 133, und auch Grassmann RV. Wb. gibt die oben im Text angeführte. — Auch Ludwig 4, 413 erwähnt zu RV. 10, 139, 4 den Gandharven geradezu als Sonnengott.

[2]) Hieraus erklären sich auch die eigentümlichen Ausdrücke im RV. vātāpi und vātapya, die wörtlich windbefreundet, Windfreundschaft bedeuten, aber in dem Sinn von schwellend, Anschwellung, vom Soma gebraucht werden RV. 1, 187, 8—10. 121, 8. 10, 105, 1. Nir. 6, 28 heissen die Wasser vātāpya vgl. Kuhn Herabk. 176.

Vielgespanne fahren seinen Silberschatz herbei RV. 7, 90, 3 und so kann es nicht Wunder nehmen, dass auch Vāyu Fürst der Gandharven genannt wird (Z. D. M. G. 33, 167) und im Sūryāsuktam (RV. 10, 85, 5) auch Somawächter.

Ebenso zweifelhaft ist es, ob die Liebhaberei der Gandharven, bez. der nah verwanten oder gar identischen Eier- und Hodenesser (oben S. 17 ff.), im Wochenbett Kinder zu töten oder Knaben in Mädchen zu verwandeln, auf ihre allgemeinere Stellung als Wind- und Walddaemonen oder ihre besondere als Regenbogendaemonen zurückzuführen ist. Denn dass Feuer neben dem Kindbett angezündet wurde, um die Daemonen zu vertreiben, war eine Sitte der verschiedensten Völker von Island bis nach Polynesien hin (Tylor Anfänge d. Cultur 2, 196. 383. Forsch. über d. Urgesch. 296), von anderen gegen den der Kindbetterin nachstellenden Silvanus ergriffenen Massregeln berichtet Varro bei Augustin C. D. 6, 9 (Preller Röm. M. [3] 1, 376). Aber der das Geschlecht der neugeborenen Kinder verwandelnde Einfluss wurde von den Serben und Albanesen dem Regenbogen zugeschrieben, nach deren Ansicht alles Männliche, das unter dem Regenbogen hindurchgehe, sich in Weibliches, dieses aber in Männliches verkehre (J. Grimm D. M. [3] 695. Z. V. S. 2, 428). [1])

Von der Lüsternheit abgesehen, lässt sich die zuletzt hervorgehobene Eigentümlichkeit der Gandharven nun nicht bei den Kentauren nachweisen, wol aber treffen wir sie wieder bei einer neuhellenischen Daemonengruppe, die allerdings weder den Namen, noch die Rossmenschengestalt der alten Kentauren trägt.

---

[1]) Hoden und Eier werden indisch, iranisch, littauisch und finnisch mit demselben Wort bezeichnet (Bezzenberger Beitr. 7, 29. 201. 340), und mir scheint nun der Sinn des keltisch-germanischen Eieropfers klar zu werden, das J. Grimm D. M. [3] 437 mit Recht zu den bedeutendsten mythologischen Einsmmungen rechnet. Um nämlich das neugeborne Kind, das ein Zwerg oder eine Zwergin gestohlen und für das ein Wechselbalg untergeschoben ist, wiederzubekommen, werden Eierschalen aufs Feuer gesetzt. Dann erscheinen die Zwerge, äussern ihre Verwunderung über den seltsamen Kochapparat in einer uralten Formel: „Ich bin so alt wie der und der Wald, aber niemals sah ich dergleichen“, und werden mit Ruten gepeitscht, bis sie das gestohlene Kind wiederbringen (vgl. J. Grimm a. O. und 3, 136. Z. f. deutsche Philol. 3, 338. Revue Celtique 1, 282 ff. Orient u. Occid. 2, 321). Offenbar werden hier dem nach den Eiern des neugebornen Knaben lüsternen Unholde statt dieser Hühnereier oder auch nur deren Schalen geopfert, ein harmloser und

Rossmenschenkentauren sind noch in keiner neugriechischen Überlieferung aufgefunden, und ich zweifle, dass es je geschehen wird. Denn schwerlich hat die Volksvorstellung von den Kentauren alle jene Stadien mit durchlaufen, welche die Kunst und Poesie zu durchmessen hatte, bis sie ihr Kentaurenideal erreichten, und wenn Spuren dieses vornehmeren Typus im heutigen Volksglauben doch noch einmal sichtbar werden sollten, so werden sie wahrscheinlich auf eine spätere, vieleicht lokale Beeinflussung desselben durch alte Kunstdenkmäler zurückleiten. Der echte unversehrte Volksglaube aber wird jenen Typus festgehalten haben, der dem indischen Gandharventypus des AV. so nahe steht und oben (S. 108) als der älteste griechische von mir vermutet ist. Und diesen bezeugt diejenige Sorte der neuhellenischen Kalikantsaren, die, von dem Werwolfsaberglauben nicht entstellt, besonders im griechischen Binnenlande fortlebt. Schmidt Volksl. d. Neugriechen S. 144 ff. nämlich nimmt zwei Arten von Kalikantsaren an, deren eine ihrem türkischen Namen, welcher Werwolf bedeutet, entsprechend, Daemonen umfasst, die als verwandelte Menschen zu gewissen Zeiten des Jahres und, wie es scheint, besonders auf den Inseln nächtlich umherschweifen, den Menschen aufhocken oder deren Antlitz zerfleischen. Dagegen erscheint die andere Art, die Esels- oder Bocksfüsse und -ohren und dichtbeharte Haut hat, auch wol in Kindsgestalt, klein und winzig (in Arachoba) gedacht wird, besonders nach Weibern und Tanz begierig. Auch haben sie wol Käppchen auf dem Kopf, wie der römische Incubus und die deutschen Zwerge und Elben (Preller R. M. [3] 2, 105). Einer von ihnen hat stark hervortretende Schamteile. Zu ihnen gehört auch der Ephialtes oder Babutsikarios. Man verscheucht sie durch Feuer. Der bösartigste von ihnen, der ziegenbockartige

---

wolfeiler Ersatz, wie wir ihn oft bei den Opfergaben bemerken, und soll dadurch die Verwechselung verhütet oder nach der Ausdrucksweise der Sage rückgängig gemacht werden. Im AV. wird Indra's Geschoss bei dieser Gelegenheit gegen die Eieresser herabbeschworen, im römischen Brauch Pilumnus und Picumnus mit ihrem Beil und Mörser gegen den Silvanus und dann auch die Schwelle mit einem Besen abgefegt, was an jenes Rutenpeitschen erinnert, das auch in der wendischen Lausitz gegen die alte Waldfrau mit ihrem Wechselbalg angewendet wird (Z. f. deutsche Myth. 3, 112). Schwartz Urspr. S. 253 erklärt die Rede des Zwergs für das Grummeln eines abziehenden Kobolds, das Heerdfeuer für das Gewitterfeuer im Haus des Himmels, die Eierschale gar für das Sonnenei, in dem im himmlischen Haushalt gesotten wird, um den Schreihals zu beruhigen!

κουτσοδαίμονας der lahme Daemon (Schmidt a. O. 153 ff.), der auf Zakynthos gern mit den Neraiden, wie der Gandharve mit den Apsaras verkehrt, stösst den Leib der Wöchnerinnen und Schwangeren mit seinen Hörnern und tut den jungen Mädchen Gewalt an. Die Weiber von Zagori vertreiben ihn durch den Geruch verbrannten Leders von alten Schuhen, wie die Gandharven und Apsaras von indischen Weibern durch den Geruch des Pinga verscheucht werden, der deswegen auch wol Ajaçringī Bockshorn (S. 17) heisst. Da diese alten Schuhe nach Schmidt S. 153 *τσαρούχια* heissen, so wird sein Name *γαμοτσάρουχος* doch wol nur den derbspöttischen Sinn haben, dass er statt Weiber Bauernschuhe *γαμεῖν* (in obscöner Bedeutung) solle, wie der Gandharve von den Weibern der Menschen zu seinen eigenen gescheucht wird.[1]) Aja ist im RV. ein öfter genannter Daemon, der also Bock heisst und ekapād einfüssig ist, wie der *κουτσοδαίμονας* bocksfüssig und lahm ist und den Wirbelwind bedeutet, und trotz seiner daemonischen Natur doch noch in feierlichen Gebeten mit den Göttern angerufen wird (unten S. 174). Ebenfalls wird im indischen Aberglauben angenommen, dass tierartige Daemonen des Menschen Leib mit ihrem Horn stossen, so eine hurtige Gazelle, die eine Krankheit aus dem Leibe herausstösst AV. 3, 7, 1. 2 (Grill Hundert Lieder des AV. S. 9). Das Kraut Ajaçringī, ein Bockshorn, soll das andere daemonische Bockshorn vertreiben, nach der uralten Heilmethode, Gleiches durch Gleiches zu verjagen, die fast alle Völker anwenden (Z. f. deutsche Phil. 1, 494).

Noch immer nicht dürfen wir die Beziehungen der Gandharven-Kentauren zum Regenbogen aus dem Auge verlieren, an die sich nun aber diejenigen zu den Wolken wieder enger anschliessen. Eine der wichtigsten Aufgaben der Gandharven ist die Bewachung des Soma (oben S. 6. 8. 9. 12. 18 ff.). Somahüter, Daemonen oder Götter, die den als berauschenden Somatrank bezeichneten Regen, das für die Hirten unentbehrliche

[1]) Ein magyarischer und ein niederdeutscher Fluch verweist sogar in angedeuteter obscöner Weise den Verfluchten an seine Mutter, vgl. brüe dine Moor! (Brem.-Ndrs. Wb. 1, 146) und der anderen niederdeutschen Abfertigungsformel: brüe dinen Buck (a. O.) liegt wol derselbe Sinn zu Grunde wie dem neugriech. *ὁ-γαμῶ τοὺ γόνα τ'*, denn *γόνα* geht wol nicht auf *γόνυ*, sondern auf *γόνος* oder *γονή* zurück, die bei Hippokrates die pudenda bezeichnen. Vgl. den Faunus ficarius und den Austbuck bei Mannhardt W. F. K. 2, 116. 159.

Nass, das den Pflanzen Saft, den Kühen Milch, den Bienen Honig, überhaupt der ganzen Erde Wolgeruch und Fruchtbarkeit, ja Göttern und Menschen unvergängliche Speise verlieh, hat es sehr verschiedenartige gegeben, die aber je nach den verschiedenartigen Auffassungen streng auseinander zu halten sind. So galten sie für finstere, Göttern, wie Menschen abholde Wolkendaemonen, die den Regen als Trank (Soma)[1]) oder Schatz, Heerde oder Weiberschar, eifersüchtig und geizig in Verschluss hielten. Sieben wurden da angenommen (RV. 10, 126, 6), eine übrigens nur unbestimmte Zahl für diese unter manichfachen Namen, wie Namuci, Kuyava, Çushna, Çambara, Varcin, Vritra, Ahi u. s. w. und unter verschiedenen ungeheuerlichen Gestalten auftretende Daemonengattung der Dānus und Dānuvas, deren Mutter die Vritramutter Dānu RV. 1, 32, 9 (Roth Erl. z. Nir. 150) ist, die dicke finstre Wetterwolke, das Urbild der Grossmutter des Teufels, der Mutter Grendels. Der idealste Somahüter dieser Art, der alles Daemonische eines finstern Wolkenwesens abgestreift hat, ist der Gott des Wolkenhimmels Varuna, der die Schiffe des Meeres d. h. die Wolken kennt. RV. 1, 25, 7. (Z. V. S. 1, 536). Es konnte aber auch der im Gewölk versteckte Sonnengott als Somawächter gedacht werden, wie Tvashtar (RV. 3, 48, 4. 4, 18, 3), oder auch der in der Wolke verborgene Blitz, wie Agni. (RV. 10, 45, 5. 12.)

Was für uns hier aber das Wichtigste ist, auch die Winde, welche das Wolkengewässer umgeben, hierhin und dorthin führen und auf die Erde hinabgiessen, galten als Somahüter. Jedoch bemerke man hier den Unterschied. Der wilde, heftige Sturmgott Rudra tritt hier fast ganz zurück. Nur ein einziges RV.-lied, 6, 74, das an Somārudra gerichtet ist, bringt ihn in Beziehung zum Soma, und, irre ich nicht, wurde der Gott erst später des Somaopfers teilhaftig. Dagegen wird der mildere Windgott Vāyu an vielen Stellen des RV. als Somahüter gepriesen, der nach Durga als der erste der Götter des Luftgebietes sogar Indra voransteht, da die diesem mittleren Gebiet entsprechende göttliche Tätigkeit der Regen sei, dessen Ursache Vāyu bilde.

[1]) Später wurde der Soma als Mond gedacht, jedoch erst in den jüngsten Liedern des RV. (Weber Ind. Stud. 5, 1. Ehni Z. D. M. G. 33, 166. Grassmann RV.-übers. 2, 480), offenbar, weil man ihm, wie sonst auch wol der Morgenröte, den Tau der Nacht zuschrieb.

[2]) vgl. *Αἴολος φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσι.* Od. 10, 2.



Ihm allein, oder Indra und ihm gebührt der erste Somatrunk RV. 1, 134, 1. 135, 5. 4, 46, 1. 5, 43, 3. 7, 90, 2. 7, 92, 2. Er wird çucipā d. h. reinen Trank, Soma, trinkend genannt 7, 90, 2. 91, 4. 92, 1. RV, 10, 85, 5 heisst er Somahüter und eben darum auch stehn die Götter in Vāyu's Hut, vāyugopās devās RV. 10, 151, 4). Er besitzt das Amrita, den Lebenstrank RV. 6, 37, 3, der nach RV. 10, 186, 3 als Schatz (Gefäss. Ludwig 3, 323) in dem Hause des dem Vāyu nah verwanten Vāta verwahrt wird. Was Vāyu in späterer Zeit, in der Zeit des Cultus der grossen Götter, das war in früherer Zeit, wo der Daemonenglaube herrschte, der Gandharve. Er findet die Himmelswasser, den Honigtau des Himmels, den in den Wolkenwassern enthaltenen Labetrunk, der Ströme Amrita. Er heisst der Fluten Gandharve. Er öffnet der Felsenställe Türen, bewacht des Soma Ort und schützt die Götter. In den Brahmanas wird sogar Soma selber der König der Gandharven genannt (S. 18). Vajas. Sanh. bezeichnet nun sieben somahütende Gandharven mit ihren Namen (S. 12), von denen Svana der Rauschende (vgl. Vātasvana windrauschend RV. 8, 91, 5, mahishvani und tuvishvani als Beiwort des Maruts RV. 8, 46, 18), Bhrāja der Glänzende (bhrāt glänzend heisst auch der Gandharve RV. 10, 123, 2) und der bedeutsamste Kriçānu der Bogenspanner wol sicher auf die Erscheinungen des Windes, Blitzes und Regenbogens zu deuten sind.

Endlich wird Indra, der Gott des Gewitterregens, zum Hauptsomatrinker und er, den die blasenden Winde (vānīs) sich zum König setzten (RV. 7, 31, 12), ist auch der Herr des Soma, somapati, nach vielen Stellen im RV.

Zu diesen Somahütern treten die höheren Götter in wechselnde Verhältnisse. So trinken die Açvins den Soma zusammen mit dem oben (S. 170) erwähnten Somahüter Namuci,[1]) um dann dem Indra bei seinen Taten, zu denen die Besiegung Namuci's gehört, zu helfen RV. 10, 131, 4. Die Maruts begleiten Indra auf seinen Somafahrten und strecken beim Schauen des Soma die Zunge vor RV. 1, 87, 5. Aber das weitaus wichtigste Verhältniss zum Soma tritt in Indra's schwankender Stellung zu dem somahütenden Gandharven hervor, mit dem er bald beim Auffinden des Soma im Bunde ist (S. 8), bald in tötlichem Kampf

[1]) Namuci ist nach Fick Orient u. Occ. 3, 126 = Amykos d. h. nicht entlassend (nämlich das Wasser der Wolke).



um den Soma liegt (S. 5. 6). Die letzte Scene findet sich nun auch im Avesta, wo statt Indra's Kereçâçpa den goldklauigen haomahütenden Gandarewa tötet. Die eben berührten Parallelmythen bilden bekanntlich nur einen Teil des umfassenden indo-iranischen Sagenkreises, der als das sicherste Gemeingut zweier indo-germanischer Religionen und somit als eine der Hauptgrundlagen der vergleichenden Mythologie zu betrachten ist. Nachdem Bopp in seiner Nalasausgabe 1832 zuerst die Identität von skr. Vivasvat und zend. Vivanhvat aufgestellt hatte, wurde in den beiden folgenden Jahrzehnten durch die schönen Forschungen Burnouf's und unsrer grossen deutschen Orientalisten der Zusammenhang der umfassenden iranischen Haomasage einerseits mit dem indischen Mythus und andrerseits mit dem persischen Shahnameh in überraschender Weise dargetan. Alle Namen der drei ersten drei Haomapresser und ihrer drei Söhne (Vīvanhvat und Yima, Āthwja und Thraētōna, Thrita oder der dritte Çāma und Kereçâçpa) und der Feinde derselben (Azhi dahāka, Gandarewa) wurden im RV. und im Shahnameh in teilweis ähnliche verwantschaftliche Verhältnisse eingereiht und ähnliche Kämpfe verwickelt wieder gefunden. Die zarathustrische Lehre hatte jene Persönlichkeiten, ihrer auf wenige grosse Scenen und Dogmen losstrebenden Tendenz gemäss, alle um den Haoma, einen der Reste des altiranischen Polytheismus, zusammengedrängt und sie in ein wolgegliedertes genealogisches Schema gebracht. Wenn der neue Glaube all die concreten Elemente, die Figuren und Sagen, der alten Religion zum grössten Teil aufgab, so entschädigte er, vom Volksglauben unterstützt oder gezwungen, durch eine in der Geschichte der indogermanischem Mythologie beispiellose Zähigkeit im Festhalten der wenigen noch belassenen alten sinnlichen Elemente. So hat noch jüngst Nöldeke (Z. D. M. G. 32, 570) aus arabischen, aber auf persische Überlieferung zurückgehenden Quellen die beiden letzten noch nicht aufgefundenen Namen der acht Kajanier des Avesta nachgewiesen, die neben den Pischdadiern und dem Geschlecht des Sam die Träger der gewaltigen persischen Heldensage sind, nachdem bereits von Spiegel und Anderen die anderen sechs im Firdusi entdeckt waren.

Auch die iranische Sage vom Haomakampf hat offenbar mehrere uralte Züge mit gleicher Zähigkeit festgehalten. Kereçâçpa, der hochgewachsene, jugendkräftige Sohn Çāma's d. i. des Ruhigen, der nach Yescht 19 und 29 mit erhobener Keule

die Welt durchlief, stritt (Yaçna 4, 11) zuvor mit der Schlange Çruvara (d. h. der Gehörnten), die Pferde und Menschen verschlang, auf der das grüne (zairita) Gift daumsdick floss. Als sie zum fliessenden Wasser lief (oder zurückkehrte) und dabei Kereçâçpa's eisernen Kessel, in welchem er auf ihr Wasser (Speise) kochte, umstürzte, wich der Held erschrocken zurück. Dann aber (Y. 5, 38) tötete er sie und später den Gandarewa Zairipaçna, den goldklauigen Hüter des Haoma beim See Vourukasha, der mit aufgesperrtem Rachen vorwärts stürzte. Nach einer andern Lesart hieng demselben ein totes Pferd und ein toter Esel zwischen den Zähnen und das Meer reichte ihm bis ans Knie. Nach einer andern Überlieferung hielt sich Zairipaçna sowol auf Bergen, als auch im Meer auf (Burnouf Études sur l. langue et les textes Zends S. 172 ff., Westergaard Ind. Stud. 3, 422 ff., Gubernatis Tiere 656, Spiegel Z. D. M. G. 33, 313). Endlich ist vielleicht nicht bedeutungslos, dass Vend. 1, 36 sich die Pairika Khnanthaita (durch „Götzendienst" erklärt) sich an Kereçâçpa hängt (Spiegel Eran. Altert. 2, 139). Burnouf hat nun zu dem zend. Namen Kereçâçpa, dem Sohne Çâma's, das sanskr. Gegenstück des Kriçâçva und das persische im Garshasp gefunden. Leider wissen wir von Kriçâçva fast gar nichts. Er ist ein kriegerischer Rishi und Held (Gubernatis Tiere 242). In den Purânas ist er Sohn des mythischen Königs Samyama (d. i. der sich bezwingt) von Vicâlâ (Burnouf a. O. 176, Lassen Ind. A. 1, Beil. XVI u. XCI), auch steht dieser Name als der eines Heiligen an der Spitze einer rituellen Schule (Burnouf Observ. s. l. gramm. comp. de M. Bopp S. 42 ff., Ind. Stud. 13, 487). Aber auch die Bedeutung des Namens ist dunkel. Westergaard (Ind. Stud. 3, 422) erklärt ihn nach Burnouf's Vorgang für den, dessen Pferde mager und darum um so ausdauernder sind, und Gubernatis (Tiere 242) ebenso und vergleicht mit Kereçâçpa andre Helden, die mit einem hässlichen und schlechten Pferde ihr Glück versuchen. Wie dem auch sei, jedenfalls ist Kereçâçpa hier der Stellvertreter Indra's. Denn auch Indra hat vor seinem Zusammentreffen mit dem Gandharven und vor dem Somagewinn mit einem Ungeheuer zu tun, das meist in Schlangengestalt oder einer derselben durch Ermangelung von Füssen, Händen und Schultern sehr ähnlichen Gestalt von ihm getötet wird. Dass dieser Schlangenkampf einem feindlichen oder freundlichen Zusammentreffen Indra's mit dem Gandharven

voranging, bezeugt am deutlichsten RV. 8, 66, wo den oben S. 6 angeführten Str. 4—6 die Str. 1—3 voranstehen, mit denen zu vergleichen sind RV. 8, 45, 4. 5.

8, 66, 1. Als er geboren, fragte so die Mutter der vielwirkende: „Wer ist gewaltig, wer berühmt?"	8, 45, 4. Der Vritratöter nahm den Pfeil, geboren fragt die Mutter er: „Wer ist gewaltig, wer berühmt?"
2. Da nannte ihm die kräftige die Spinnenbrut Ahiçuva: „Die mögest fällen du, o Sohn".	5. Da sprach zu dir die kräftige: „Wie Nebel auf des Berges Höh" (L.: Auf wüstem Gebirg gleichsam) Wird kämpfen, der dir feind gesinnt.

3. Sie schlug, wie Speichen in das Rad,
Der Vritratöter mit dem Keil,
da war der Daemonentöter gross.

Auch RV. 10, 139, 6 (s. oben S. 8) wird das Auffinden des Amrita durch den Gandharven mit Indra's Drachenkampf in unmittelbare Verbindung gesetzt.[1]) Die gehörnte Schlange mit dem grünen Gift könnte sehr wol die über dem Wolkensoma liegende grüne Regenbogenschlange sein, die auf dem Ameisenhaufen wohnende Haubenschlange indischer Überlieferung, und das Kesselkochen das Gewitter bedeuten. Denn es gab auch eine abweichende Vorstellung von der Wirkung des im Sonnenschein fallenden Regens, wie der deutsche Aberglaube (J. Grimm D. Myth. [4] 3, 473) bezeugt: Regnet's unter Sonnenschein, so fällt Gift vom Himmel, und die Hymisqvidha (Saem. 57) feiert den nordischen Donnergott Thōrr, wie er die Midgardschlange besiegt und dem Riesen Hymir den Kessel abgewinnt. Daher auch der so häufige Name Thōrketil.

Wie Kereçāçpa weicht auch Indra, worauf bereits Burnouf a. O. 205 aufmerksam machte, im Kampf mit den Wolkenunge-

---

[1]) Wie Vritra und der Gandharve sich nahe stehen, werden in andern RV.liedern (2, 31, 6. 50, 14. 7, 35, 13. 10, 64, 4. 66, 11) die verwanten Erscheinungen des Ahi budhnya der Schlange der Tiefe und des Aja ekapād des einfüssigén Wirbelwinds zusammen angerufen, und sie erhalten sogar nach Vollendung des ersten Lebensjahrs eines Kindes ein Opfer in Çānkhāy. Grih. 1, 26 (Ind. Stud. 15, 44, vgl. oben S. 169). Über anderweitige Auffassungen dieser beiden, wie es scheint, sehr alten, aber unentwickelt gebliebenen und vielleicht eben deshalb auch noch im Götterkreis geduldeten Daemonen vgl. Weber Ind. Stud. 1, 96 ff., Lassen Ind. Alt. 1, 746. Ludwig RV. 4, 142.

tümen, insbesondere mit Vritra, scheu zurück. Er flieht mit Entsetzen über die Ströme, gleich einem Tollen, Wasserscheuen, erschreckt von dem Wasser der toten Schlangen (Gubernatis Tiere 656). Der losbrechende Regenschwall, der den Donner und Blitz zurückzudrängen scheint, mag hier gemeint sein. Denn RV. 1, 158, 5 drücken den dem Indra vielfach entsprechenden Trita im Kampf die Daemonen in die Fluten hinab. Dann folgt das Zusammentreffen beider Streiter mit dem Gandharven, dem Sturmdaemon, der als Feind und als Freund des Gewittergottes aufgefasst werden kann. Im rauschenden Regen aber berauscht sich Indra nach der zwiespältigen Überlieferung mit dem Gandharven oder gegen dessen Willen im Soma.

Diesen zwei Heldentaten des Indra-Kereçâçpa entsprechen des Herakles Kampf mit der lernaeischen Hydra d. i. Wasserschlange und seine Einkehr und sein Kentaurenkampf beim Pholos, die nach den besten Überlieferungen auf einander folgen. Wie ein echter Gewittergott brennt Herakles jenem Ungeheuer die abgehauenen Giftköpfe mit Feuerbränden aus. Dann geht er zum Kentauren Pholos und zecht hier aus dem *τριλάγυνον δέπας*[1]) (S. 40), das den trikadruka d. h. der Dreizahl der Somakrüge entspricht, die Indra beim Opfer erhielt (RV. 8, 2, 8. 13, 18. 81, 21 vgl. Kuhn Herabk. S. 155 ff. 191), insbesondere aber auch beim Kampf mit dem Drachen (RV. 1, 32, 3. 2, 11, 17. 75, 1. 22, 1. 5, 29, 7 ff. 6, 17, 11) und dem Gandharven (RV. 8, 66, 4 vgl. oben S. 6, wo übertreibend 30 statt 3 gesetzt sind), zu sich nahm. Dafür, dass der weinhütende Kentaur Pholos, der mit Herakles zecht, dem somahütenden Gandharven der Indra zum Soma verhilft, gleich steht, kann man vielleicht auch eine allerdings etwas gewagte Vermutung anrufen. Ein sehr häufiges, fast ständiges Beiwort des Soma-Haoma, des himmlischen wie des irdischen, ist hari-zairi (Burnouf a. O. S. 243), das eine goldiggrüne Farbe bezeichnet, die also wol das Getränk gehabt haben muss. Hari bedeutet aber auch für sich im RV. sehr häufig den Soma,

---

1) Das *δέπας ἔμμετρον ὡς τριλάγυνον* des Stesichoros verlangt allerdings das Versmass, der Zusammenhang aber eher ein *ἄμετρον*, das auch wol an dieser Stelle die Volkssage gebrauchte. Statt der trikadruka wird auch das amatra, ein grosses Trinkgefäss, beim Indraopfer verwendet RV. 2, 14, 1. 5, 51, 4. 6, 42, 2. 10, 29, 7, das dem *ἄμετρον* genau zu entsprechen scheint. Über den dürstenden und zechlustigen Herakles s. Polites Helios S. 18 ff.

der von den Indern, wie der Haoma von den Iraniern, als Person, als Gottheit, aufgefasst wurde[1]) und in den Brahmanas als König der Gandharven (S. 18) erscheint. Jenes zend. zairi kommt wiederum im iranischen Namen des haomahütenden Gandharawen, in Zairipaçna vor. Diesem hari-zairi entspricht dasgemein griechische χλόος. Aber wie das Wort φήρ dem lat. fera näher stand als dem gemeingriechischen ϑήρ, so könnte auch dem lat. fel Galle neben griech. χόλος, sowie dem lat. folus in Paul. Ep. 84 (Curtius Gr. [5] 202) neben griech. χλόος und gemeinlat. (h)olus Grün, Gemüse im Aeolischen eine Form φόλος entsprochen haben, um so mehr, als dieser Dialect auch der gutturalen Aspirate χ die labiale auch sonst vorzieht, wie z. B. in αὐφήν für αὐχήν. Es wäre dann auch der bisher nicht erklärte Name des Pholos — denn weder die Ableitung Gerhard's (Griech. Myth. § 666) von φωλεός Schlupfwinkel, noch die Mannhardt's von der Pholoe scheint annehmbar — gedeutet und der somahütende Gandharvenfürst Hari, der haomahütende Gandarewa Zairipaçna und der weinhütende Kentaurenfürst Pholos bildeten eine Parallele[2]). Und ihre Freude am Trinken erklärt sich aus der Natur sowol der Winde (s. u.), als auch des Regenbogens, der bei den Albanesen trinkt und sogar ein Trunkenbold genannt wird allerdings von einem sehr entlegenen Volk, den Haussanegern (Z. V. S. 2, 428 ff.).

Wie nun Indra und Kereçâçpa mit dem Gandharven, streitet Herakles mit den Kentauren, und es wiederholt sich der Zug der Furcht und der Unsicherheit. Jene ist allerdings dem befreundeten Kentauren Pholos, diese aber doch dem Herakles zugeschrieben, der sich im Regenschwall der Nephele kaum zu helfen weiss. Der alte Naturhintergrund blickt hier plötzlich urfrisch durch die Personificierungen hindurch.

Wie ferner Indra und Kereçâçpa den Gandharven, tötet auch Herakles die Kentauren mit Feuerbränden und Pfeilen, und selbst Pholos erliegt seinem Geschoss, nachdem der Kampf schon

---

[1]) Auch aus madhu dem Met ist später ein Daemon gemacht, der von einem Gott Krishna oder Vishnu getötet wird (Gubernatis Tiere 506).

[2]) χόλος, χολή Galle, Zorn, lat. fel, ist ahd. galla ursprünglich die grüngelbe Farbe der Galle zu bedeuten scheint, wie man denn auch mit den Ausdrücken Wasser-, Wetter-, Regen-, Windgalle eine regenbogenfarbige Stelle am Wolkenhimmel bezeichnet, welche Regen und Sturm verkündet. Vgl. Grimm D. Wb. unter Galle. Z. V. S. 2, 428.

vorüber, wie der wilde Jäger Hackelberg, der Sturmgott, dem Eberzahn, nachdem die Jagd vorbei (vgl. Mannhardt W. F. K. 2, 44), und man zeigte Pholos' Grab, wie das Hackelberg's.[1]) Diese Gräber der Winddaemonen und -götter, zu denen auch das Grab des Zeus auf Kreta und des Dionysos gerechnet werden müssen, werden die Hölen sein, in denen sie wohnen, die Windhölen oder die Wetterlöcher, die auch noch die neueste Meteorologie annimmt (Roscher Nektar und Ambrosia S. 2), und die Wolkenhölen, aus denen die Winde, wie Hermes z. B. aus der Kyllenischen, hervorbrechen (Roscher Hermes S. 20 ff. Plinius N. H. 2, 48, 50: Quodsi (ventus) majore depressae nubis eruperit specu, sed minus lato quam procella nec sine fragore, turbinem vocant proxima quaeque prosternentem).

Zu der Schlange, dem trankhütenden und bez. trankspendenden Gandharven-Kentauren gesellt sich nun als Somawächter zunächst nur in der indischen Überlieferung noch eine dritte Figur, der das Wolkenwasser mit dem Bogen verteidigende Gandharve. Und jetzt erst nähern wir uns dem Ziele dieses Abschnittes der Deutung, der sich vorzugsweise mit der Waffe des Windgottes (dem Regenbogen) beschäftigte. Der Regenbogen ist ebensowol eine Waffe des winddaemonischen Gandharven-Kentauren, als eine Waffe der grossen Sturm- und Gewittergötter (Rudra, Indra, Zeus). Der Gandharve trägt im Regenbogenlied RV. 10, 123, 7 glänzende Waffen. RV. 8, 66, 5. 6 durchbohrt Indra den Gandharven, statt dessen aber im Indischen auch Kriçānu genannt wird, im Iranischen Kereçāni. Die Identität des Gandharven und Kriçānu ist leicht zu erweisen, denn den eben angeführten RVstrophen entspricht fast genau RV. 1, 155, 3 (Nir. 11, 8):

> O Indra, Vishnu, eurem raschen Ungestüm
> entgeht eur Somatrinker, wenn ihr vorwärts dringt;
> ihr wehret ab den wolgezielten Todespfeil
> Kriçānu's, der den Bogen spannt (astur), vom Sterblichen.

Seine Feindschaft gegen Indra tritt noch deutlicher hervor in

---

[1]) Die von J. Grimm D. M.³ 768. 769 nördlich vom Harz angesetzten drei Begräbnisstätten Hackelberg's im Klepperkrug, in Wülperode und im Steinfelde fallen in ein einziges zusammen, nach Zimmermann Sage vom Hackelberg S. 3 (Z. d. Harzvereins XII), der jedoch S. 6 noch andere Gräber anzugeben weiss.

RV. 4, 27, 3: Als da der Aar vom Himmel niederrauschte (schrie K.[1])
sobald die Winde trugen den gefüllten (Puramdhi)
da, ihn zu schiessen, schnellte los der Schütze,
der Bogenspanner (Kriçānur asta) wutentbrannt die Sehne.

RV. 9, 77, 2: Es rieselt hell der alte, den vom Himmel her
der Adler holte, schiessend durch den Raum der Luft.
er hält ihn fest, den süssen Trank, ob zitternd auch,
im Herzen bebend vor des Bogenspanners (Kriçānor astur) Schuss.

Indra, der an der ersten Stelle persönlich, an den beiden andern als Adler oder Falke erscheint, raubt den Soma, wobei Kriçānu nach ihm mit dem Bogen schiesst. Andrerseits wird Kriçānu auch mit Tishya um Schutz angerufen in einem Viçvedevalied RV. 10, 64, 8. In andern Somaraubsagen (S. 19) verwundet Kriçānu als Somawächter die soma raubende Suparnī (= Vāc), ein fussloser Bogenschütze (apād astā) die somaraubende Gāyatrī. Eggeling zu Çatap. Br. 1, 7, 1, 1 ff. hält jene zwei Worte für eine zweifelhafte Lesart und ein vielleicht altes Verderbniss. Sāyana liest apādhastā. Der Ausdruck wird sich wahrscheinlich erklären aus einer schon oben bemerkten Vermengung der Vorstellung von dem unholden Schützen und der unholden fusslosen Schlange.

Kriçānu zeigt sich also in ebendemselben den Menschen und Indra bald freundlichen, bald feindseligen Verhältniss eines Somahüters wie der Gandharve. Auch heisst ja einer von den sieben gandharvischen Somahütern Kriçānu (s. o. S. 12) und dem Sinne dieses Namens entsprechend ein anderer Sudhanvan der mit dem schönen Bogen (s. o. S. 20). Auch wird dem Gandharven Citraratha ein furchtbarer Bogen beigelegt und Mbh. 4, 805 (Z. V. S. 1, 532) gleicht das Schwirren der Bogensehne des Gandharven dem Getöse des Donnerkeils. Auch die Gandharven greifen wie Kriçānu Weiber an.

Mit diesem Kriçānu ist nun schon längst mit Recht der zend. Kereçāni verglichen, der sich aus einem feindseligen Haomahüter im zarathustrischen System ganz folgerichtig zu einem Haomafeinde entwickelt. Er hatte sich erhoben aus Begier nach der Königs-

---

[1]) RV. 10, 144, 2, 3 zeigt die nahe Beziehung der Schlange zum Bogenschützen, denn es heisst: „Indu trägt den wirksamen Meth, dem rührigen Adler lauerte der wilde Ahīçuva auf (vgl. Ahīçuva und den Gandharven oben S. 174).

würde und gesprochen: Kein Athrava (Feuerpriester) soll mehr die Länder durchlaufen, um sie fruchtbar zu machen. Er war fähig, alles Wachstum zu vernichten. Diesen erschlug Haoma (Burnouf a. O. 303 ff.' Weber Ind. Stud. 2, 314. Spiegel Avesta 1, 292. Eranische Altert. 1, 433. 2, 115. Kuhn Herabk. 171 ff.). und wir haben schon oben (S. 152) den Schluss gezogen, dass er im Wesentlichen dem Aeshma gleichstehe, so dass also auch hieraus sein gandharvisches Wesen erhellt. Dem Tishya, den wir oben neben Kriçânu trafen, entspricht der zend. Tistrya, der ebenfalls in Beziehung zum Haoma steht, indem er das Wasser des Vourukasha, des Haomasees, in den See Puitika schafft und von da wieder in jenen zurückleitet und die Gewächse herabregnen lässt. Nach Vendid. 19, 126 hat er einen Stierkörper mit Goldklauen. Nun ist Tishya und Tistrya der Sirius, der Stern des Regens (Kuhn Z. f. deutsche Philol. 1, 112. 118. Spiegel Eran. Altert. 2, 71 ff.), Kriçânu aber steht als der Daemon des Regenbogens mit ihm in natürlichem engen Verbande, und man gedenkt jenes Satzes von Plin. N. H. 11, 14 (oben S. 162), wonach der nach einem Regenbogen fallende heilkräftige Tau besonders beim Aufgang des Sirius die Lieblichkeit und Kraft des himmlischen Nectars besitzt.

Der Name dieses Gandharven oder zunächst vielmehr des zend. Kereçâni wurde früher von karç, bez. kereç, hergeleitet (Burnouf a. O. 304) und als der abmagernde, ausdörrende oder auch als der verzehrende erklärt, aber das PW. und Grassmann's RV.wörterbuch fassen ihn sicher richtiger als abstammend von karç = kars d. h. als bogenspannend.

Auch diese Figur glaube ich unter den Kentauren wiedergefunden zu haben und zwar im Eurytos oder Eurytion der verschiedenen kentaurischen und nicht mehr kentaurischen Überlieferungen der alten griechischen Sage. Wenn ich auch nichtkentaurische Eurytossagen heranziehe, so bedarf das einer Rechtfertigung. Die Ausbildung des Gandharven-Kentaurentums gehört einer Zeit der Mythenentwicklung an, in der nicht bloss grosse gleichartige Scharen von Daemonen geschaffen, sondern auch bereits bestimmte Individuen, die eine Specialität innerhalb ihres Wirkungskreises vertraten, aus diesen Scharen herausgearbeitet wurden. Diese Individuen hatten dann öfter das Bestreben sich von der grossen Masse, aus der sie hervorgegangen, nach und nach abzulösen, selbständige Daemonen oder Götter zu

werden. Auf diesem Wege sehen wir z. B. Viçvâvasu und Chiron begriffen, auf demselben Wege ist überhaupt die Bildung der meisten grossen Göttergestalten vor sich gegangen (s. u.). So geschah es auch wol denjenigen unter den gandharvisch-kentaurischen Winddaemonen, welche im Unwetter mit der Waffe des Regenbogens sich ausstatteten. Sie verloren in diesem Falle ihren Gandharven-Kentaurennamen, oder sie behielten ihn bei. Andrerseits konnten sie auch, wie die Götter, das Attribut, das ihnen zu einer besonderen Gattung und Stellung verholfen hatte, wieder ablegen, wie z. B. der Regenbogen den Winddaemonen ja auch eigentlich nur zeitweilig zustand. Von ihrer exceptionellen Stellung her blieb ihnen dann doch noch häufig der vom Attribut hergeleitete Name, obgleich ihnen das Attribut selber wieder abgenommen war und bei modernerer Auffassung andere an dessen Stelle treten konnten, wie z. B. die auf den aeolischen Waldgebirgen immer mehr zu Berg- und Waldgeistern herabgesunkenen Kentauren statt der kunstvolleren Waffen rauhe Steine und Fichten als Waffen erhielten.

Diese Sätze werden bereits erläutert durch die schon besprochene Kriçânu-Kereçânisage. Im RV. wird Kriçânu nirgendwo ein Gandharve genannt, wie auch nicht Kereçâni. Aber der indische Kriçânu wird den Gandharven in andern Überlieferungen zugezählt und er führt auch überall als astr einen Bogen, ob gleich im RV. in dem gleichen Indrakampf dem Gandharven kein Bogen zugesprochen wird. Dagegen fehlt dem iranischen Kereçâni bereits nicht nur die Gandharvenbezeichnung, sondern auch der Bogen, wie denn auch der Gandhrawa Zairipaçna ohne Bogen erscheint.

Jene Sätze finden aber eine noch vollere Bestätigung durch die Sagen von Eurytos und Eurytion. Zunächst kommt der Name in Betracht. Es wird mit Recht allerseits angenommen, dass Eurytion, von Chiron abgesehen der einzige Kentaurenname bei Homer, nur eine Weiterbildung des Namens Eurytos ist, wie denn auch der berüchtigte Kentaur an andern Stellen, bei Ovid. Metam. 12, 223 ff. oder vielmehr seinem Gewährsmann, Eurytos heisst und Eurytion der Sohn Aktors bald Eurytos Il. 2, 621. Schol. z. Aristoph. Nub. V. 1059, Apollod. 1, 8, 2. Schol. Lykophr., bald bei demselben Apollod. 3, 13, 4 und auch in den Schol. Lykophr. wieder Eurytion genannt wird vgl. Heyne Observ. ad Apoll. [2] 310. Daneben erscheint nun

eine dritte Form des Namens, nämlich Erytos. So wird ein Argonaut genannt von Pind. Pyth. 4, 179. Apollon. Rhod. 1, 52. Orph. Arg. 136, Hygin. fab. 14, der erst bei Späteren Eurytos heisst. Auch der vom Dionysos in der Gigantomachie mit dem Thyrsos erschlagene Eurytos bei Apollod. 1, 6, 2 trägt in Hygins Praefatio den Namen Erytos s. Heyne a. O. 33. Und diese Namensform führt uns auf die richtige Etymologie. Roscher freilich, der überhaupt die älteren Kentaurennamen aus der von ihm den Kentauren zu Grunde gelegten Flussnatur ableitet, erklärt (N. Jahrb. f. Philol. 1872. S. 421) den Namen als Schönströmer, Andere als den wol Schützenden und Haltefest (N. Jahrb. f. Philol. 1873. S. 199). Plew will ihn von εὐρύς ableiten, wie die Namen Aipythos und Okytos von den entsprechenden Adjectiven. Aber Buttmann (Lexik. 1, 146 ff.) war wol, wie auch Welcker Ep. Cycl. 1, 229 und Preller Gr. M.[3] 2, 225 fühlten, auf der richtigen Fährte, wenn er meinte, die eigentliche Form jenes Argonautennamens sei (ἐ)ϝέρυτος gewesen, wovon sich die Form Erytos erhalten habe, und wenn er dies Wort von ἐρύω ableitete. Und wenn Curtius Gr.[5] 136. 582 der Buttmannschen Erklärung des gemeingriech. ἕκηλος und homer. εὔκηλος (besser des ion. ἕκηλος und aeol. εὔκηλος s. Bezzenberger Beitr. 7, 148) aus ἐϝέκηλος, ἕϝκηλος zustimmt, so darf man das ganz ähnliche Verhalten der Formen Erytos und Eurytos heranziehen, beide aus dem einen ἐρύω / ϝερύω spanne sich entwickelnd, von dem auch ῥυτήρ und aeol. βρύτηρ der Spanner stammen (Curtius Gr.[5] 345).

Um so mehr darf man sich berechtigt halten, den Namen Erytos, Eurytos und Eurytion diesen Sinn beizulegen, als der μέγας Εὔρυτος von Oechalia in Thessalien der berühmteste Bogenschütz des Altertums war, der nur von Herakles in der Bogenkunst besiegt wurde und mit Apoll in derselben zu wetteifern wagte und deswegen von ihm getötet wurde. Od. 8, 224 ff. vgl. 21, 15 ff. Sein Bogen kam von Geschlecht zu Geschlecht bis zum Odysseus, zum Verderben der Freier, wie solche Bogen auch in der indischen Heldensage vererbten (oben S. 160). In diesem Eurytos dem Bogenschützen haben wir den Bogenschützen Kriçānu-Kereçāni vor uns. Denn dieser Eurytos hat noch zwei Namensgenossen, die ebenfalls mit Herakles zusammenstossen, wie Kriçānu-Kereçāni mit Indra-Kereçācpa, aber sie führen nicht mehr wie er den Bogen. Die älteste Kentauromachie des Herakles knüpft sich nach O. Müller (Dorier 1, 422) an die Be-

freiung des Dexamenos vom Kentauren Eurytion, der des Dexamenos Tochter, die Braut des Herakles, gewaltsam antastet, aber von Herakles getötet wird. So verletzt auch Kriçānu die fliehende Vāc. Und in einer ganz ähnlichen Situation, wie ihn die mittelaeolische Sage schildert, erscheint der Kentaur Eurytion auch in der nordaeolischen, wo Eurytion oder Eurytos es ist, der bei der Hochzeit die Braut eines Anderen anzutasten sich erfrecht. Und wenn auch von einem Bogen keine Rede ist, weist doch gerade der Zug, dass Eurytion überall bei der Pirithoos-Hochzeit Angriff und Kampf eröffnet, darauf hin, dass er ein Daemon des Regenbogens ist, des *τέρας πολέμοιο ἢ χειμῶνος δυςθαλπέος*, des wilden Hochzeitsfestes der Wind- und Wolkenwesen (s. u.).

Endlich gedenken wir noch eines dritten Eurytion, des Hirten Geryons (s. o. S. 146). Hier ist alles ins Hirtliche gezogen, aber Theokrit ist sich noch des Zusammenhangs einer ähnlichen Heraklessage mit den Naturvorgängen wol bewusst. Wie Geryon, der Heerdenbesitzer, ein brüllender Sturmriese ist, so ist Eurytion die *ἲς ἀνέμου*, der die Heerde treibende Hirt. Und wenn ihm der Bogen und auch der Kentaurenname fehlt, so hat er dafür neben sich den in einen Hund Orthros verwandelten schlangengestaltigen Vritra (M. Müller Essays 2, 164. Z. V. S. 6, 148), den Herakles zunächst erlegt, um dann Eurytion zu töten, wie Indra-Kereçāçpa und der südaeolische Herakles zuerst die Schlange, darauf den Gandharven-Kentauren tötet.

Wir haben also hier die Herakles-Kentaurensage in vier trümmerhaften Versionen vor uns, in der Pholos- und in den drei Eurytionsagen, in denen bald dieser, bald jener Hauptzug fehlt, deren Hauptzüge aber alle schon im indisch-iranischen Gandharvenmythus nachzuweisen sind.

Die Handlungen der Gandharven-Kentauren, deren Deutung bisher versucht wurde, drehten sich namentlich um eine Sache, insbesondere Soma oder Wein, nur in den letzten Kämpfen des Herakles mit dem Erytos, Eurytos, Eurytion und in dem nur eben berührten Kampf der Lapithen mit dem Kentauren Eurytion ist das Object ein Lebendiges, Kühe oder Weiber, jedoch so dass im Lapithenkampf auch noch der Wein daneben ein Motiv ist. Damit gehen wir zum zweiten Teil dieses Abschnitts über. Asmus sondert nach Kuhns Vorgange in seinem Buch über die indogermanischen Religionen 1, 81 ff., das manche gute

Bemerkung enthält, mit Recht die indogermanischen Urmythen vom Gewitter in zwei Hauptformen, die ursprünglichere, wonach der höchste Gewittergott gegen die Daemonen um den von ihnen zurückgehaltenen Schatz, den Regen, mit dem Blitz kämpft, und die modificierte, wonach dieser Schatz eine jungfräuliche Göttin ist, die nicht bloss vom Gott befreit, sondern auch ehelich umarmt wird. Man kann nun darüber streiten, ob der erste Mythus den er den geschlechtslosen nennt, wirklich älter als der geschlechtliche Mythus ist. Denn man muss bedenken, dass die Begierde nach Weibern bei den Völkern älter ist als die Wertschätzung des Regens, dass jene schon bei den wildesten vorkommt, diese aber erst bei denen anzunehmen ist, welche die Stufe des Hirtenlebens bereits erreicht haben (s. u.). Wenn nun auch von mir die Besprechung des geschlechtlichen Mythus der des geschlechtlosen nachgestellt wird, so soll damit nicht Asmus' obige Behauptung gebilligt werden. Es geschieht nur, weil allerdings der geschlechtliche Mythus, eben weil darin die Zahl der menschenartigen Figuren wächst, der entwicklungsfähigere war und in der Tat auch mehr entwickelt worden ist.[1]) Die volkstümliche Anschauung der Inder weiss wenig von einem Somakampfe, in ihr ist das Verhältniss der Gandharven zu den Wolken überwiegend ein geschlechtliches. Daher spielen hier und im Epos die Apsaras und nicht der mehr priesterliche Soma die Hauptrolle.

Die Etymologie der Apsaras ist eine sehr mannichfaltige. Weber erklärt das Wort noch immer (Ind. Stud. 13, 135) aus a-psáras (psáras = rūpa). Es sind die gestaltlosen oder nach dem Pet. W. die unheimlichen unfriedlichen Nebelgestalten der Elfen und andrer Spukgeister des Waldes. Grassmann RV.wörterb. 80 nimmt a-psarás als die nicht Speisende, nicht der Speise Bedürfende, Bury (Bezzenberger Beitr. 7, 339) denkt an Herkunft von ápsas Nebel. Die einfachste Deutung scheint mir die altindische, auch von Benfey und de Guber-

[1]) Völlig irregeleitet wird Asmus durch seine mehr philosophische, als historische Anschauungsweise, wenn er 1, 159 ff. den Gandharven, als König des geschlechtlichen Mythus, durch seine Weiberlust fallen lässt und in seiner Niederlage durch Indra, den König des geschlechtlosen Mythus, einen Sieg der geschlechtlosen Vorstellung erblickt. Indra der sahasramushka d. h. der tausendhodige RV. 6, 46, 3 als Vertreter des geschlechtlosen Mythus!

natis angenommene, von ap Wasser und sarás laufend. Es sind die Wolkenwandlerinnen, die Wolken. Daher heissen sie auch apiā yoshā oder yoshanā Wasserjungfern, wie denn auch die Wasser apas als Frauen, als patnīs Herrinnen und gnās Weiber erscheinen (Z. V. S. 1, 448). Daher kommen auch unter den Apsaras Namen mütterlicher Bedeutung, wie Ambika (S. 20. 28) vor, die schon oben auf die Wolken gedeutet wurden und verkehren sie als Ambāh und Ambāyavah mit den Flussgöttinnen (S. 20). Daher erscheinen sie als wolkige, leuchtende, blitzende (S. 14. 28), in wolkenfarbigem, luftigem Gewande, mit Juwelen und Blumen (S. 21. 31) und wie man vielleicht aus Çatap. Br. (oben S. 19) schliessen darf, mit Flügeln versehen. Sie sind flüchtig, unbeständig und wechseln die Formen. Ihre schöne Gestalt, insbesondere ihre Brüste und Hüften, Nacken und Arme, Augen und Locken werden gepriesen, und schöne Frauen ihnen verglichen (S. 28. 31). Als Wolkenfrauen sind sie den Gandharven, den Windgeistern, verschwistert und schliessen mit ihnen lockere Liebesbündnisse (vgl. Anhang I.). Daher tanzen, trinken, rauschen und musicieren sie mit ihnen, sind auch förmlichen Gelagen nicht abgeneigt (oben S. 15). Und wenn es möglichst bunt und laut in den Lüften hergeht, Sonnenschein und Regen im Nu wechseln, feiern sie Hochzeit, bei der die blasenden Winde den Amritamet schlürfen (rihanti madhvo amritasya vānīs RV. 10, 123, 3). Das ist, von Sūryā's Hochzeit abgesehen, die berühmteste aller Hochzeiten des indischen Mythus. Ausser in den Lüften wohnen die Apsaras gern an Gewässern, auf hohen Bäumen oder in deren Schatten. Kommt ein Hochzeitszug an diesen vorüber, so werden sie angefleht, ihm nicht zu schaden (oben S. 16). Ihr Blick zaubert Liebe, und wie in der Liebe siegen sie im Wagenrennen. Sie verwirren den Geist, aber sie können ihn auch wieder vom Wahnsinn erlösen.[1]) Sie verlieben sich oft in Sterbliche, beglücken sie aber meist nur zeitweilig, und die schönste Apsarassage, die von Purūravas und Urvaçi, verherrlicht diese älteste Liebeslust und -leidgeschichte wie in Griechenland die schönste Nereidensage, die von Peleus und Thetis. Liebschaften sagen ihnen mehr zu als feste eheliche

---

[1]) RV. 10, 11, 2 wird die Apsaras angerufen, beim Brüllen des Stieres (d. h. des in der Gewitterwolke tobenden Agni V. 1), den Geist zu schützen (vgl. oben S. 15, wo AV. 6, 111, nicht 6, 3 zu lesen ist). Auch die Inder kennen also das ἐμβρόντητος, attonitus, bidonarōt.

Verbindungen, denen sie sich deswegen bei guter Gelegenheit zu entziehen suchen, wobei sie ihr Kind öfter verlassen. Mit den Gandharven stellen sie Kindern und Wöchnerinnen nach, insbesondere mordlustig ihre unholde Mutter. Aber eines der grössten Heldengeschlechter, die Monddynastie, hat Apsaras zu seinen Ahnfrauen. Sie haben geweihte Lieblingsstätten an schönen Flüssen, als ihr Lieblingstrank wird ein süsser Zuckersaft genannt.

Wer kann verkennen, dass den Apsaras die alt- und neugriechischen Nereiden auf ein Haar gleichen? Zunächst ist der Sinn ihres Gesamtnamens derselbe. Denn *Νηρηΐ̈ς* = *Νηρεϝίς* ist ein Patronymicon von *Νηρεύς*, das mit *νᾶμα* Flüssigkeit, *ναρός* fliessend, neugr. *νερό* Wasser gleiche Wurzel, bez. gleichen Stamm hat (Curtius Gr. [5] 319. 641). Die Nereiden oder Neraiden sind also Wasserjungfern wie die Apsaras (Mannhardt W. F. K. 2, 15. 35. B. Schmidt a. O. 100. Preller Gr. Myth. [1] 1, 34 ff.) und unter ihren Namen ist einer, der auch sie als Wasserwandlerinnen kennzeichnet, nämlich der der Kymothoe des Homer, Hesiod und Apollodor, ein Name, den die Vasenmaler schon oft nicht mehr völlig verstanden zu haben scheinen und in Kymothea und ähnliche Formen entstellten (Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 11, 561). Gleich den Apas, den indischen Wasserfrauen, die gern patnīs Herrinnen heissen, werden die Neraiden *κοράδες* oder *ἀρχόντισσαι* genannt (Schmidt a. O. 101). Auch den Apsarasnamen Amba finden wir im Namen der berühmtesten Nereide, der Herrin von fünfzig Nereiden (nach Aeschylus und Euripides), der Thetis, wieder, denn das durch Umspringen der Aspiration aus *Θητύς* entstandene *Τηθύς* ist mit *Θέτις* verwant und bedeutet die Nährmutter (Curtius Gr. [5] 253, Mannhardt W. F. K. 2, 207). Die Nereiden, wie die Nymfen überhaupt, kennzeichnet auch nicht einmal das griechische Altertum, obgleich der grösste Teil seiner uns erhaltenen mythischen Überlieferungen aus Küstenstrichen stammt, als ausschliessliche und ursprüngliche Seejungfern, sondern sie verbreiten sich mit den Najaden, Dryaden und Oreaden auch über das Land, seine Flüsse und Quellen, Wälder und Felder, Berge und Täler. Ihre ursprüngliche Bedeutung aber ist die von Wasser- und Wolkenfrauen, weshalb sie auch in ihren späteren verschiedenartigen Rollen fast immer, wie Schmidt a. O. 102 hervorhebt, zu dem flüssigen Element in Beziehung gesetzt werden, sowie die Apsaras gern mit den Nadyās, den Flussgöttinnen, verkehren und an Seen und Flüssen wohnen. Auch die Neraiden

sind mit weissem Gewande oder mit einem Schleiertuch angetan und mit Blumen geschmückt (Schmidt 104), auch sie haben Flügel (Schmidt 115), auch sie wechseln in alt- wie neugriechischer Überlieferung die Formen und erscheinen in der Sage vom Thetisraub in der Form verschiedener Tiere und als Wasser und Feuer (Schmidt 116) d. h. in den wechselnden Gestalten der Wolke. Auch sie sind von strahlender Schönheit, und insbesondere wird ihr schlanker Wuchs, ihre milchweisse Hautfarbe und ihr schönes Auge hervorgehoben und Menschenweiber von grosser Schönheit werden den Neraiden verglichen (Schmidt 107). Auch sie stehen den Windgeistern besonders nahe, sie werden als Erregerinnen der Wirbelwinde angesehen und als Frauen und Töchter der Windteufel (s. u.). Und wie die Apsaras mit den Gandharven, verkehren sie mit den Kentauren in freundschaftlicher Weise, wie z. B. mit Chiron. Sie knüpfen mit ihnen und ihres Gleichen, den Lapithen, Liebesverhältnisse an. Sie trinken, singen und musicieren, halten Mahlzeiten und Gelage (Schmidt 106. 119 ff. 121. 124), und tanzen oft, bis sie oder ihre (der Lamien) Musikanten entseelt niedersinken (Schmidt 109. 132). Im Wirbelwind, in welchem sie Menschen aufheben und durch die Luft entführen, sieht man auf Zakynthos einen Tanz der Neraiden und in dem von ihm im Sand gebildeten Kreise ihre Fussspuren (Schmidt 124). Auch sie feiern gern Hochzeiten, wie die des Peleus und, wie sich unten zeigen wird, auch die des Pirithous. Wie die Apsaras wohnen die neugriechischen und nach Schmidt's Nachweis (S. 121) auch die altgriechischen Nymfen-Neraiden an Wassern und im Schatten grosser Bäume, unter denen man zumal am Sommermittag nicht ruhen oder gar schlafen, nach denen man nicht scharf hinsehen darf, weil man sonst leicht von den Neraiden ergriffen oder geschlagen wird (*παίρνεται*, *παρμένος*, *ἀνεραϊδοβαρημένος*, altgr. *νυμφόληπτος*) d. h. einen Schlag bekommt, welcher lähmt, den Verstand verwirrt und in Schwermut versenkt (Schmidt 119 ff.). Dies alles gilt auch von den Apsaras, nur dass der technische Ausdruck für die Besessenheit gandharvagrihīta (S. 20) auf die Gandharven, nicht auf ihre Schwestern und Geliebten, die Apsaras, zurückgeht. Doch auch die Neuhellenen wissen vom Schlag eines männlichen Daemons, dem *ξαφνικό* (von *ἐξαίφνης*) oder *ἀερικό*, den die *ἀερικά* d. h. also die den Gandharven entsprechenden Luft- und Wind-

geister[1]) den Menschen versetzen (Schmidt 97 ff.). Und wie mit der alten Nympholepsie, war auch mit der Gandharvenbesessenheit die Gabe begeisterter Weissagung verknüpft, die auch die neugriechischen Neraiden besitzen (Schmidt 106). Fügen die Neraiden dem Menschen ein daemonisches Leiden (*θεῖον πάθος*) zu, so nimmt es ihnen die grosse Herrin an demselben Tage des folgenden Jahres an dem nämlichen Orte, wo er davon befallen wurde, gern wieder ab, sowie auch die Apsaras vom Wahnsinn wieder befreit (oben S. 15). Wie die Apsaras üben auch die Nereiden Liebeszauber durch den Blick aus, und verhelfen zum Wagensieg, denn Hippodamia, Oenomaos' Tochter, gehört zu ihnen (s. u.). Die neugr. Neraiden ziehen den Menschen in die Einsamkeit, ergreifen ihn und tanzen mit ihm, töten ihn (Schmidt 123. 131) oder lieben und ehelichen ihn (Schmidt 111), wie auch in der uralten Thetissage die Nereide sich mit einem Sterblichen verbindet. Untreue rächen sie durch Verhängung von Unglück, aber auch Unschuldige werden nach dem Liebesgenuss oft grausam von ihnen getötet. Sie ziehen freie Liebesverhältnisse einer wirklichen Vermählung vor und werden nur wider ihren Willen in der Ehe festgehalten, indem man sich ihres Kopftuchs oder ihrer Kleider oder Flügel versichert (Schmidt 112 ff.). Aber wo möglich verlassen sie gern wieder Mann und Kind oder nehmen doch nur von der Kinderzahl die Hälfte mit, bei ungerader rücksichtslos das eine zerstückelnd (Schmidt 114 ff., vgl. 117. Mannhardt W. F. K. 2, 60 ff.). Wie die Apsaras rauben die neugriech. Neraiden Kinder oder vertauschen sie mit einem *Νεραϊδάκι*, einem Neraidchen, das aber bald stirbt, und bedrohen Jünglinge und Jungfrauen, Neuvermählte und Schwangere (Schmidt 118 ff., 120). Aber wie den Apsaras entspringen auch den Neraiden im Umgang mit Sterblichen grosse schöne Helden und Männer, und sie werden als Ahnfrauen der gefeiertsten Geschlechter gepriesen, und noch heute rühmen sich griechische Bauerfamilien ihrer Neraidenabkunft (Schmidt 117). Neben der schönen, milden, grossen Herrin der Neraiden, *ἡ μεγάλη κύρα*, auf Zakynthos (Schmidt 123) wird als Neraidenkönigin in Elis eine Lamia genannt (132). Die Lamien aber sind wild, roh, hässlich, mit ungeheuren Brüsten den Backofen reinigend, nach Menschenfleisch lüstern und den Kindern besonders gefährlich (Schmidt 133 ff.), so dass die elische Lamia der

[1]) *Βορρῆς καὶ Ζέφυρος — ἐλθόντ' ἐξαπίνης.* Il. 9, 5.

unholden Apsarasmutter vergleichbar ist. Nymfen und Neraiden haben ihre heiligen Stätten an Quellen, Flüssen und in Hölen und werden verehrt durch ein aus Honig und Milch oder in Honigkuchen oder Zuckerwerk bestehendes Opfer (Schmidt 124. 127 ff.).

Es wird hoffentlich nicht bekrittelt werden, dass ich die wertvollen Mitteilungen Schmidt's über die neugriechischen Nereiden mit den Nachrichten von den altgriechischen verflochten habe. Denn ich denke, es wird Jedem einleuchten, dass das neugriechische Neraidencharakterbild die erstaunliche Treue und damit den daraus entspringenden hohen Wert auch des modernen Volksglaubens für die Wissenschaft von Neuem dartut. Ja, ich stehe nicht an, den neugriechischen Neraiden einen in vielen Beziehungen altertümlicheren, weil volksmässigeren Charakter beizulegen als den althellenischen, die bereits meistens durch eine hochstrebende Kunst gleichsam stilisiert sind. Die Nereidenvorstellungen sind aus der Tiefe uralten hellenischen, man darf nach dem Vergleich mit den Apsaras und den Elben sagen, uralten indogermanischen Nymfenglaubens geschöpft, weshalb wir auch gerade diesen, übrigens nicht diesen allein, soweit wir zurückblicken können, im griechischen Volkstum besonders tief begründet finden, wie Curtius Griech. Gesch. [4] 1, 47 mit Recht hervorhebt, und über alle griechischen Stämme verbreitet sehen wie selbst H. D. Müller (Myth. d. griech. Stämme 2, 232) zugeben muss. Die vorliegende Untersuchung, die sich hier auf den schon von v. Hahn (Griech. u. Alban. Märchen S. 39) gemachten wolberechtigten Vergleich der Neraiden mit den deutschen Elben nicht einlässt, muss sich auch enthalten, das Gesamtbild der Apsaras-Nereiden noch weiter auszuführen. Nur diejenigen Züge desselben, welche diese Wesen mit den Gandharven-Kentauren verbinden, dürfen uns hier noch länger beschäftigen.

Im RV. ist das wichtigste Verhältniss das der Gandharven zum Soma, die Verbindung mit den Apsaras ist Nebensache, aber in der volkstümlichen und der adligen Überlieferung sind die Gandharven und Apsaras fast unzertrennlich, und es wird doch auch in einem Lied des RV. 10, 123 ihre Verbindung, ihre Hochzeit gefeiert. In der griechischen Sage ist das Verhältniss der Kentauren zu den Nereiden nicht mehr ein so inniges, und es scheint in Neugriechenland auf den ersten Blick verloren gegangen zu sein. Im Indischen ist die Begierde der Gandharven aber auch auf Weiber der Menschen gerichtet, und diese finden wir

auch bei den Kentauren wieder, doch haben die von ihnen begehrten menschlichen Weiber etwas Übermenschliches, Heroisches an sich, wie Deianira und Hippodamia, und man kann in ihnen etwas Nereidenhaftes wittern, wie man in manchen neugriechischen Daemonen, die mit den Neraiden in Verbindung stehen, z. B. den Kalikantsaren (oben S. 168) etwas Kentaurisches oder Lapithisches finden wird.

Die Lüsternheit der Gandharven-Kentauren, mag sie sich nun Weibern dieser oder jener Art zuwenden, erklärt sich aus der Natur der Winde, die sowol mit den Wolken, den Apsaras-Nereiden, ihr leichtfertiges Spiel treiben, als auch sich an die Weiber der Menschen frech herandrängen. Vâyu tändelt verführerisch mit dem Gewande der Apsaras Menaka (S. 24), der Windgott (Rudra)-Çiva treibt im Ramay. I, 37, 5 (Muir 4, 306) ein tausendjähriges Minnespiel mit seiner Gattin Parvati (vgl. Ind. Stud. 14, 100) und Rudra wird im Mbh. (Muir 4, 344) als lingam (Phallus) verehrt. Die Schwellung der Wolken und des Soma entsteht aus der Freundschaft mit den Winden (s. o. S. 166). So treibt denn auch der Gandharve die Priçnigarbhâs die Wolkentöchter RV. 10, 123, 1 vor sich her, rauscht mit der Wasserfrau in den Wassern, lässt sich von der Apsaras tragen. RV. 10, 123. Er stellt den jungen Mädchen, jungen Frauen und Wöchnerinnen nach, er erscheint bei der Hochzeit, beim Beilager, doch wird er zu andern Weibern fortgewünscht, hauptsächlich aber zu seinem eigenem Weibe, in merkwürdiger Übereinstimmung mit der deutschen Formel, mit der man das Mehlopfer an den Wind begleitete: „Nimm hin, mein lieber Wind, trag heim deinem Weib und Kind und komm' nimmer" (J. Grimm D. M. [3] 602, [4] 3, 181) und Trimberg's Renner V. 268 kennt einen Wind, Virwitz genannt, den die Mädchen, die über die Kindheit hinausstreben, und die Frauen aller Länder wol kennen und der den Mädchen die Bänder löst, gleich der gürtellösenden Hochzeitsgöttin Artemis oder Aphrodite und dem gürtellösenden Hymenaeus. Und auch der deutsche Wind brachte Kinder nach dem Gedicht von der Erlösung V. 2440: Man saget mir von kinde, daz keme uns von dem winde (J. Grimm D. M. [4] 3, 180. 181). Die freien Liebesverbindungen der Menschen werden Gandharvenehen genannt nach dem lustigen wilden Vorbild, das die Gandharven in den Lüften geben, wenn sie mit den Wolkenapsaras bei wechselndem Regen und Sonnenschein im Regenbogenglanz sich laut

umhertummeln und liebend vereinigen. Auch die griechische Volkssage war voll von lüsternen Winden, die, wie Zephyros, über Stuten herfallen, und von lüsternen Waldgeistern, Satyrn und Panen, die ursprünglich offenbar Winddaemonen waren. Heraklit verwendete sogar *πανεύειν γυναῖκας* im Sinne von beschlafen (Mannhardt W. F. K. 2, 131. 137). In den alten Sagen verfolgt ihre Begierde besonders die Berg- und Baumnymfen, Wesen, die wol alle auf die Nais, die Wasserfrau, zurückgehn (Schmidt a. O. 102), und den Nereiden, den Wolkenwesen, gleich sind. In vielen Sagen ist der Raub oder die Begattung einer Wolken- oder Nebeljungfrau durch einen wilden Sturmdaemon der Hauptinhalt, wie in der von Boreas und Oreithyia (Preller Gr. M.[3] 2, 148), und der von Demeter und Poseidon (Z. V. S. 1, 452), erwachsen aus der schon oben angeführten Anschauung der Wind- und Wolkenspiele, wie denn auch Aristot. Meteor. 2, 6, 17 noch das Sprichwort vom düstern Kaikiaswinde anführt: *ἕλκων ἐφ' αὑτὸν ὥστε Καικίας νέφος.*

Nun deutet Mannhardt (W. F. K. 2, 84 ff.) nach Potts Vorgang gewiss mit Recht den *Πειρίθοος* als den Ringsumläufer und erklärt ihn, wie auch dessen Vater Ixion, als den Wirbelwind, seine Lapithen aber, ein von der Nebenform *λαπ* für *ῥαπ* gebildetes Wort, mit der Bedeutung der Raffenden, als Winde, die auf der Hochzeit des Pirithoos mit den Kentauren, anderen Winden, erst zechen, dann streiten. Auch des Pirithoos Mutter ist, wie die der Kentauren, Nephele. Mannhardt verweist dabei auf das reichhaltige Buch von B. Schmidt (a. O. S. 189), das uns von den winterlichen Kämpfen der verschiedenen Ortsgeister und Winde auf dem Gipfel des Parnassos erzählt, aus denen die Arachobiten die Schneestürme erklären (vgl. auch B. Schmidt Griech. Märchen 145). Diese Auffassung Mannhardt's ist gewiss richtig, kann aber noch viel stärker gestützt und näher bestimmt und ausgeführt werden. Denn dem Namen *Πειρίθοος* entspricht dem Sinne nach genau das rigvedische parijman herumlaufend, das gebraucht wird RV. 5, 41, 12 vom Winde, der das Gewölk durchfährt, RV. 7, 40, 6 von Vāta, der um Regen gebeten wird, und RV. 10, 92, 5 von Rudra, der als Parijman weiten Raum durchläuft. Und ganz ähnlich nennen nun auch die Neugriechen den Teufel nicht nur *ἄνεμος*, sondern auch *πλανήτης* und gerade auf dem Parnassos sogar *περίδρομος* worin wir eine uralte Wirbelwind-, nicht eine Vagabundenbe-

zeichnung erkennen (Schmidt a. O. 175. J. Grimm D. M. ³ 951).[1])

Wenn schon die beiden angeführten Parnassüberlieferungen sehr wertvoll für die Erkenntniss der Pirithooshochzeit auf dem Pelion sich erwiesen, so steigt dieser Wert noch ganz bedeutend, wenn man mehrere andere von gleicher örtlicher Herkunft, die bei Schmidt hier und dort verstreut stehen, sammelt und zu seiner Überraschung fast alle Bestandteile des alten Sagenbildes von jener Hochzeit darin wiederfindet. Um so wichtiger ist diese Verwantschaft der alten Pelionsage und der neuen Parnassossage, als sie sich gründet auf nachweisbare historische Vorgänge. Denn um den Parnass drängten sich verschiedene aus Thessalien herübergekommene Stämme, aeolische und dorische, Boeoter, Phoker und Dorier. Ein thessalischer Völkerbund war aus dem Tempetal nach Delphi verlegt, und die Processionen, die jedes neunte Jahr die heilige Strasse vom thessalischen Olymp nach Delphi zogen, brachten vom Peneios mit dem apollinischen Lorbeer, dem ältesten des Festlands, die Erinnerungen an die Sagen der alten Heimat nach der neuen (Curtius Griech. Gesch. ⁴ 1, 97 ff. 467. H. D. Müller Myth. d. griech. Stämme 1, 256). Auch der Apollodienst ist aus Thessalien nach dem Parnass gekommen. Die rohen Thessalier verehrten ihn in Tempe unter dem Namen Aplun, die Magneten opferten ihm auf dem Pelion als dem Berg- und Waldgotte Hylatas. Zu einem Gott des Lichts uud Rechts wurde er erst in Delphi (Curtius Griech. Gesch. ⁴ 1, 53. 98), während er vordem ein dem indischen Rudra ähnlicher Gott des Sturmes war und deswegen auch für einen Führer der Musen galt, denen wahrscheinlich vor Alters auf den pierischen Bergen eine grosse Höle geweiht war, in der jetzt die *ἐξωτικαί* d. h. Neraiden wohnen und Stürme erregen (Schmidt a. O. 125). Auch noch in Delphi waren übrigens nach antiker Überlieferung dem Apoll die Wind- und Wolkenfrauen nah. Denn zu Delphi hatte seine Geliebte Thyia, eine Göttin des Sturms, auch die „Schwarze“ genannt, Altar und Gottesdienst, und mit den Schneejungfern, die bei Cicero „albae virgines“ heissen, kam er dem Pythischen Heiligtum noch zur Zeit des Kelteneinbruchs zu Hilfe (Preller Gr. Myth. ³ 2, 150).

---

[1]) Über den deutschen Teufel als Wind J. Grimm D. M. ³ 951. 965. 976. Rhamm Hexenglaube 38. 77. 78.

So gelangte denn nun auch die Sage vom Kampf der Lapithen und Kentauren um schöne Weiber, die als Nereiden zu betrachten sein werden, und von einer blutigen Hochzeit derselben aus Thessalien nach Mittelgriechenland, vom Pelion zum Parnass und lebt hier bis heute, zwar nicht als kunstvolles Gesamtbild, wol aber in den Einzelzügen fort. Pirithoos ist, wie bemerkt, zum Teufel geworden, dessen ursprüngliche Natur in der Bezeichnung *ἄνεμος*, dessen Name in dem Worte *περίδρομος* noch deutlich zu erkennen ist. Jeder am Parnass den Winden stark ausgesetzte Ort heisst die Teufelstenne *τὸ διαβολάλωνο* oder *δαιμονάλωνο*, vor Allem der mit Steingeröll bedeckte Raum zwischen den beiden höchsten Gipfeln des Parnass, und der Teufel wird hier insbesondere als der Erreger des Wirbelwinds bezeichnet, wie anderswo auch die Neraiden (oben S. 105. 190). Schon hierdurch stehen sie zu einander in innigster Beziehung. Auch wird am Parnass die Verwirrung der Pferdemähnen bald den Neraiden, bald dem Teufel Schuld gegeben, und wie der Windteufel haben auch die Neraiden noch heute am Parnass ihre Lieblingsplätze. So heisst eine Hochebene des Parnass Neraidolakka, eine Quelle dieses Bergs Neraidobrysi, und die den Nymfen und dem Pan im Altertum geweihte korykische Höle am Parnass, jetzt *τὸ Σαρανταύλι* genannt, wird in Arachoba als Neraidenwohnung angesehen. Aber noch engere Verbindungen des Winddaemons und der Neraiden sind hier nachzuweisen. Die Teufel heissen Männer der Neraiden, diese die Weiber oder Töchter der Teufel, und die Teufel spielen den Neraiden, wie unsere Teufel den Hexen auf dem Blocksberg, auf dem Parnass bezaubernde Weisen zum Tanz auf, und gerade am Parnass erzählt man sogar von Verlobungen und Hochzeiten der Neraiden mit den männlichen Daemonen oder Teufeln (Schmidt a. O. 102 ff. 105. 108. 110. 123. 177 ff.).

Wir haben oben die Sage vom Kampf der verschiedenen Winde auf dem Parnass gehört, und wir brauchen nur die dort daraus entstanden gedachten Schneestürme in weibliche Wesen zu verwandeln, wozu uns die Überlieferung von den altgriechischen Chionen und albae virgines des Parnass ein Recht gibt, so sehen wir auch dort schon weibliche Wesen in den Streit der männlichen Winddaemonen verflochten. Dazu tritt nun noch die Sage von der Hochzeit der Winde des *περίδρομος* mit den Neraiden. Wir haben also die beiden grossen Hauptbestandteile

der Pirithooshochzeit beisammen. Man könnte nun noch einwerfen, dass denn doch die Lapithenweiber nirgendwo als Nereiden bezeichnet würden; aber auch dieser Einwand kann beseitigt werden. Dass der Lapithe Pirithoos ursprünglich ein Sturmdaemon gewesen, scheint mir nach dem Gesagten zweifellos, dennoch heissen seine Lapithen immer nur Männer, die stärksten Männer der Welt. Die antike Sage, die ja überall die Merkmale höherer Kunst trägt, hat eben schon den Zusammenhang mit den Naturmächten gelöst, die Naturdaemonen sind zu Heroen, zu ungewöhnlichen Menschen, zu sittlichen Wesen geworden. So ist es auch den Nereiden ergangen. Einerseits sind sie zu hohen Göttinnen erhöht: Thetis, nach deren Besitz Zeus und Poseidon trachteten, war schon dieser Verklärung nahe, die Nereide Dione (so bei Apollod. 1, 2, 7. Okeanide bei Hesiod. Theog. 353. Hyade oder Plejade bei Pherekydes ed. Sturz S. 109) hat als Gattin des dodonaeischen Zeus dies Ziel erreicht. Aber andrerseits sind sie Heroinen ungewöhnliche Menschenweiber geworden, und glücklicher Weise ist uns der Name der Braut des Pirithoos erhalten, der uns über den ursprünglichen Nereidencharakter derselben aufklärt.

Hippodamia wird sie von den besten Überlieferungen genannt ein Name, der den auf den Wolkenrossen dahinfahrenden Nereiden wol ansteht. Auch noch heute werden die Neraiden als Rosslenkerinnen gedacht, natürlich als reitende in einer Zeit, wo die Kunst des Wagenrennens abhanden gekommen ist. Auf Zakynthos glaubt man zuweilen Nachts die Hufschläge ihrer Rosse zu vernehmen (Schmidt a. O. 105). Auf dem Kypseloskasten erschien nach Pausan. 5, 19, 2 die Thetis auf einem Wagen, den geflügelte Rosse zogen, wie sie nach Apollodor 3. 13, 5 auch ihr Gatte Peleus vom Poseidon zum Hochzeitsgeschenk erhielt und wie sie auch sonst als Windrosse vorkommen (Overbeck Gr. Kunstm. 3, 216. Milchhöfer Anfänge S. 70 ff.). Als berühmtestete Hippodamia ist nun nicht die Braut des Pirithoos, sondern die des Pelops bekannt, aber auch die Pelopssage gehört den mit den Aeolern verschmolzenen Nordachaeern in Thessalien an (Curtius Griech. Gesch.[4] 1, 83 ff.). „Hippodamia, des Oenomaos Tochter, erscheint auf den Abbildungen vom Kampf des Pelops mit ihrem Vater immer als Braut des Pelops neben ihm auf dem Wagen, bei den Dichtern als heftig von der Macht der Aphrodite entzündet und nach Lukian Charid. 19 betrat sie den Wagen

der Freier, damit sie durch ihre Schönheit verwirrt würden" (Preller Gr. M. [3] 2, 384 ff.). Und nicht Pelops war der ursprüngliche Sieger über Oenomaos, sondern Hippodamia, deren Bild deswegen auch mit der Siegesbinde im Stadium zu Olympia stand, und die schon lange vor der Einführung der Wagenrennen in Olympia (680 v. Chr.) als berühmte Rosselenkerin gegolten haben muss (E. Curtius Griech. Gesch. [4] 1,217). In der Erklärung ihrer Wagenkunst aus ihrem Nereidencharakter werde ich bestärkt dadurch, dass auch die Apsaras im Mbh. in leuchtendem Wagen hinter Indra dreinsausen (oben S. 24), noch mehr aber durch die höchst auffallende Übereinstimmung der Hippodamia mit der Apsaras Rathajit [1]) d. h. der Wagensiegerin. Denn diese Wagensiegerin ist es gerade, die Minnezauber übt und Männer liebestoll macht (S. 15). Und wie die indischen Weiber Rathajit um Beistand in der Liebe anflehten, brachten nach Pausan. 6, 30, 4 die elischen Frauen alljährlich der Hippodamia ein Opfer. Der Name des Vaters dieser Hippodamia, Oenomaos (v. *μῶμαι*), ist der eines weingierigen Sturmdaemons, dessen Rosse wie die Pelopsrosse ebenfalls Flügel hatten und Psylla d. h. wol Springer (vgl. *ψύλλα* Floh) und Harpina hiessen. Den letzten aus derselben Wurzel wie die Harpyien stammenden Namen trug auch des Oenomaos Mutter (Preller a. O. 2, 384). Die Wettfahrten des Oenomaos mit den Freiern und seiner schönen Tochter sind die wilden Wettfahrten der Winde und jagenden Wolken. So kennt auch der indische Mythus nach dem Aitar. Br. 2, 25 (Muir a. O. 5, 144) eine Wettfahrt des Windgottes Vāyu und des Wolkengottes Indra zum Soma, bei dem jener den Indra besiegt, der RV. 1, 104, 9. 8, 50, 2 somakāma somagierig heisst, also eine Art Oenomaos ist.

In demselben Anschauungskreise bewegt sich die andere Hippodamia, die Braut des Pirithoos. Zwar wissen wir wenig von ihr selber, aber ihr Vater Butes ist nach Diodor. Sic. 5, 50 mit Lykurgos, dem Winterkönig der thrakischen Dionysossage, ein Sohn des Boreas und verfällt gleich Ixion in Wahnsinn, als er

---

1) Übrigens sehe ich nachträglich, dass das PW. und auch Grill (Hundert Lieder des AV. Tübingen 1879 S. 67) rathajit als liebreizend fassen, wogegen Weber für seine obige Übersetzung auf die anderen kriegerischen Apsarasnamen verweisen kann Noch deutlicher spricht dafür der Apsarasname im Mbh. Surathā d. i. die mit dem schönen Wagen und ausserdem das Wagenfahren der Apsaras im Gefolge Indra's.

die Maenaden, die rasenden Windgöttinnen des Driosgebirgs, rauben will (Preller Gr. M.[3] 2, 151. 486). Die eine wie die andere Hippodamia ist demnach eine Tochter wilder Sturmdaemonen, die mit anderen streiten, und zugleich eine Braut derselben, eine Windsbraut, die in stürmischen Werbungen, einer kampfvollen Wettfahrt oder einer kampfvollen Hochzeit, errungen wird. Beiden Hippodamien ist das schöne Loos zugefallen, an dem herrlichsten Tempel der Erde, dem olympischen, die eine auf dessen West-, die andere auf dessen Ostgiebel, wie wir jetzt sagen dürfen, für alle Zeiten verherrlicht zu werden. Zwar ihren Nereidencharakter hat auch die bildende Kunst nicht irgendwie kenntlich gemacht. Höchstens könnte man in den Eckfiguren des Westgiebels eine Erinnerung an die Teilnahme der Nereiden an der Pirithooshochzeit erblicken, wenn nicht hier der Gedanke an freie Erfindung des Künstlers näher läge (s. o. S. 126). Solcher Liebe zu festlichen, oft mit Gewalttaten endenden Zusammenkünften, welche die rege Einbildungskraft der alten Völker in dem Spiel der Wolken und Winde, des Regens und des Sonnenscheins, des Donners und des Blitzes zu erkennen glaubte, begegnen wir auch sonst bei den Nereiden, die z. B. bei der Hochzeit des Peleus und der Thetis fröhliche Reigen aufführen (S. 45). Und auch auf dieser Hochzeit wie auf der des Pirithoos sind mit ihnen Kentauren zugegen. Allerdings wird das Kentaurenvolk nur selten dazu herangezogen, wie von Euripides (S. 45 ff.). Aber der Kentaur Chiron, der Sohn der Baumnymfe Philyra, der Gatte der Nais oder Chariklo, der Vater der ἁγναὶ κοῦραι (S. 42), der neugriechischen κοράσια, wie die Neraiden noch heute heissen (Schmidt a. O. 100), spielt bei diesem Fest, wie der vorangegangenen gewaltsamen Werbung des Peleus um die Thetis (S. 128 ff.), eine hervorragende Rolle. Er ist eine Art von παράνυμφος, seine Gegenwart erscheint beidemal als notwendig, wie die des Gandharven Viçvāvasu, der dem Chiron als angesehenster, edelster und einflussreichster Gandharve überhaupt am meisten gleicht, der die Mädchen mannbar macht, den Hochzeitszug begleitet und dem ersten Beilager beiwohnt. Und wenn ihm und dem Peleus (S. 57) in Thessalien „nach altertümlicher Weise“, wie ich vermutete, geopfert wird, so mag diese Darbringung um so mehr als ein Hochzeitsopfer angesehen werden, als neben Chiron auch Peleus genannt wird und der Raub der Thetis durch Peleus auf den Vasenbildern als ein Symbol des Vermählungs-

aktes dargestellt zu werden pflegt, denn die Umfassung des Handgelenks der Thetis durch Peleus, die χεὶρ ἐπὶ καρπῷ, bedeutet nach R. Förster's Hochzeit des Zeus und der Hera (Breslauer Winckelmannsprogramm 1867 S. 15) die eheliche Vermählung und ist nicht zu verwechseln mit der blossen Handreichung, dem Symbol des vorangegangenen Verlobungsaktes, sowie im germanischen Norden zwischen dem vom Verlober und dem Bräutigam auszutauschenden Handschlag (handsala) und der dextrarum junctio der Brautleute zu unterscheiden ist (K. Lehmann Verlobung u. Hochzeit n. d. nordgerm. Rechten des früheren Ma. 1882. S. 40 ff. 133). Wie Viçvāvasu bei der Vereinigung des Paares Verehrung, namas, empfieng (S. 10. 11), so wird auch Chiron ein Opfer erhalten haben, von altertümlicher Einfachheit gleich jenem oben erwähnten deutschen Windopfer. Und noch bis auf den heutigen Tag werden bei fast allen indogermanischen Völkern als Reste dieses Opfers die altertümlichsten Getränke und Speisen bei der Verlobung herumgereicht.

Wir behalten uns eine eingehendere Besprechung der Peleushochzeit für den nächsten Band vor und beschränken uns hier auf die Pirithooshochzeit, in der die Kentauren so hervorragen, dass man sie fast auch eine Kentaurenhochzeit nennen könnte. Dieses Fest zerfällt in zwei Abteilungen, in ein lautes, aber friedliches Gelage und einen wilden Kampf der Festgenossen. Die Winde gelten als gefrässig und trunkgierig, denn sie rauben ja alle lockern und losen Speisen und schlürfen und lecken den Regen bald wieder von der Erde weg. Die nach dem Soma züngelnden Maruts, die Amrita leckenden Windbläser sind bereits oben erwähnt, Vāyu heisst bhasman d. i. verzehrend, kauend RV. 5, 19, 5. Die Gefrässigkeit der Harpyien ist aus der Phineussage bekannt, aber auch der Vater ihrer Verfolger, Boreas, und seine Gesellen lieben die Freuden des Mahls. So trifft sie Iris in jener herrlichen Stelle der Ilias 23, 200 ff., als die Winde vom Achill herbeigefleht werden, den Scheiterhaufen des Patroklos anzublasen. Da sitzen sie versammelt beim Schmause im Hause des heftigen Zephyros, auf dessen Schwelle Iris vorsichtig stehen bleibt. Die Winde aber, sobald sie die Regenbogengöttin erblicken, springen alle auf und jeder ruft sie zu sich. Sie aber weigert das Sitzen kurz und ruft sie zum Beistand des Achilles auf. Dann eilt sie davon, Boreas und Zephyros aber stürmen mit göttlichem Rauschen empor, die

Wolken vor sich her treibend. Auf diese Scene beziehe ich auch trotz Matz (Archäol. Zeitung. 1876 S. 20) die schönen Relieffragmente des Palazzo Colonna zu Rom, auf denen zwischen zwei jugendlichen gegen einander blasenden Windgöttern mit wildem Haarwuchs eine weibliche Figur mit bogenförmigem Peplos aufsteigt.[1])

Wenn hier eine weibliche Vertreterin des Regenbogens, die auch beim *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera zugegen ist, die Winde zu ihrem wilden Tun vom Schmause aufruft, so ist es in der Pirithooshochzeit ein männlicher Vertreter desselben, derjenige Kentaur, welcher der Bogenspanner, Eurytos oder Eurytion, heisst. Auch in der Gigantomachie kommt ein Eurytos oder Erytos vor, den Dionys mit seinem Thyrsos, dem Blitze (Kuhn Herabk. S. 243) erschlägt (Apollod. 1, 6, 2 vgl. Heyne [2] S. 33). Darum ist Eurytion in der Pirithoossage der Friedensbrecher, der seine Genossen vom Gelage zu wildem Kampf auffordert. Darum ist er in der Dexamenossage derjenige, der von des Herakles furchtbarem Blitzgeschoss auch auf einer Hochzeit erlegt wird. Trunk- und Weibergier fasst er in sich zusammen, der frechste, rohste aller Winddaemonen. Nun verbreitet sich das Amrita, der Ambrosiaduft, den die Hirten der ältesten Zeiten und noch bei Aristoteles und Plinius das vom Regenbogen fallende Nass ausströmt. Nun erheben sich lüstern auch die andern Winde, und wenn die weisse Milch in Strömen von den Tischen fliesst und die Brüste der festfröhlichen Weiber von ihnen umfasst werden, so darf man nicht mehr an die Galaktophagie denken, welche die Griechen wol bei barbarischen Völkern fanden, sondern vielmehr an jene Gandharven, welche die Apsaras melken (S. 33), gleich den Maruts, welche die nie versiegende Donnerwolke melken.

---

[1]) Matz und Andre bezweifeln, dass die homerische Iris wirklich als Regenbogengöttin zu fassen sei und führt als Grund für diesen Zweifel den Gattungsnamen *Ἶρις* der obigen Stelle der Ilias an, ein Grund, der nicht durchschlägt. Eos z. B. ist bei Homer bald das über den ganzen Himmel verbreitete unpersönliche Morgenrot, bald die rosenfingrige Göttin und Mutter Memnons. Auch das sei hier nur vorläufig bemerkt, dass die Sendungen der Iris in der Ilias bez. Theog. regelmässig erwähnt werden, wo stürmische Vereinigungen des Zeus und der Hera oder ihre und andrer Götterkämpfe meist ganz deutlich als Abbilder des Unwetters geschildert werden. Vgl. Il. 14, 340 ff. 15, 55. 8, 397. 11, 185. 24, 32. Theog. 780. Theokr. 17, 134.

RV. 1, 64, 6. Es zechen die Vānīs süssen Amrita auf der Gandharvenhochzeit (oben S. 184) und die Kentauren stürzen über den honigsüssen Wein her. Aber nur die letzten kommen zum Kampf.

Die Lapithenhochzeit ist eine der hochkünstlerischen Ausgestaltungen einer weitverbreiteten indogermanischen Auffassung des Unwetters, insbesondere des eigentümlichen Wetterzustandes, in welchem Regen und Sonne mit einander wechseln, als eines Streits oder einer Hochzeit oder einer sonstigen lauten Festlichkeit. In Niederdeutschland sagt man vom schnellen Wechsel des Sonnenscheins und Regens: de Düwel bleket sin Möm, der Teufel bleicht seine Grossmutter, in der Schweiz: Der Teufel schlägt seine Mutter oder die Heiden haben Hochzeit, in Holland: de duivel slaat zyn wyf oder: 'tis kermis in de hel, in Frankreich: le diable bat sa femme (J. Grimm D. M.[3] 960. 3, 297). Die Letten meinen: Regen regnete in der Sonne, den Seelen wurde die Hochzeit getrunken oder: Regen rinnt im Sonnenschein, wenn sich die Geister frei'n (Z. f. Ethnol. 7, 86). In Masuren heisst es: Der Teufel fährt zur Hochzeit (Mannhardt W. F. K. 2, 96). Ähnliche Redensarten waren auch den alten Hellenen sicher nicht fremd, denn noch heute sagen z. B. die Bauern auf Zakynthos, wenn es donnert, blitzt und regnet: *ὁ θέος παντρεύει τὸν υἱό του* Gott verheiratet seinen Sohn (B. Schmidt a. O. 32).

Endlich bedarf ein charakteristisches Ereigniss der Schlacht der Lapithen und Kentauren, die Überschüttung des Lapithen Caeneus, noch kurzer Erwähnung. In der Gandharvensage wird schwerlich ein Analogon aufgefunden werden, wie ja überhaupt die Lapithenhochzeit, von der man auch sagen konnte:

mit leide was verendet des küneges hōhzīt,
als ie diu liebe leide ze aller jungeste gīt,

in Indien nicht zu dieser grossartigen Ausbildung und Ausstattung gelangte, während die griechische Götter- und Heldensage an solchen herrlichen, in die Poesie und auch in den Cultus tief eingreifenden Götter- und Heroenhochzeiten überreich ist. Zu jener Erstickung des Winddaemons Caeneus unter den Baum- und Steinmassen der kentaurischen Winddaemonen scheinen die Griechen durch den Anblick der sogenannten Windbrüche und der Steingerölle ihrer Gebirge geführt zu sein; denn auch dem russischen Bauern entspringen nach Afanasieffs Mitteilung (Mannhardt W. F. K. 2, 96) die Verwüstungen der Orkane

aus dem Kampf der Waldgeister gegen einander, wobei die Streiter hundertjährige Baumstämme und viertausend Pfund schwere Felsstücke gegen einander schleudern.

Am Schluss dieses Abschnitts haben wir noch einen Blick auf die beiden mittelaeolischen Sagen zu werfen, deren Schauplatz der aeolische Fluss Euenus und Olenus, ob nun das achaeische oder das aetolische, jedenfalls eine aeolische Stadt ist. In beiden handelt es sich um die Befreiung eines Weibes Namens Deianira aus der Gewalt eines Kentauren durch Herakles. In der ausführlicheren Sage ist Deianira die Tochter des Oeneus, dessen Name wol einen ganz ähnlichen Sinn hat wie der des Oenomaos, des Vaters der elischen Hippodamia. Auch ist die Tochter des Oeneus, wie die des Oenomaos, nur durch gefahrvollen Kampf zu erringen. Denn Herakles muss sie zuerst der wilden Werbung des Herrn des mächtigsten aetolischen Stroms, des Achelous, durch Ringkampf entziehen und dann aus der frechen Umarmung des Kentauren Nessus, des Herrn eines andern Flusses Aetoliens, Euenos, durch Pfeilschuss erlösen. Aber Oeneus hat einen milderen Character als Oenomaos, und nicht der Vater, sondern die Freier Deianirens sind es, welche ihre Gewinnung so gefährlich machen. Und so hat schon Preller Gr. M. [3] 2, 245 im gastlichen Dexamenos, dessen Tochter Deianira in der zweiten mittelaeolischen Sage Herakles ebenfalls befreit und zwar von dem ungestümen kentaurischen Freier Eurytion, den Oeneus wiedererkannt. In der Tat werden wir die aetolische Nessus- und Eurytionsage nur als zwei verschiedene Versionen einer einzigen älteren mittelaeolischen Kentaurensage anzusehen haben, deren Hauptinhalt folgender war: Einem weinhütenden gastlichen Daemon, dem Oeneus-Dexamenos, der wahrscheinlich ursprünglich auch ein Kentaur war, in dessen Gestalt er noch auf einer Vase erscheint (oben S. 65), und der an den milden Kentaur Pholos erinnert, gewann Herakles eine Tochter Deianira ab, die ein wilder Kentaur, der bald als Bogenspanner Eurytion, bald als ein von den Göttern zum Hüter des Flusses Euenos gesetzter Nessus auftrat, für sich zu seinem Verderben begehrte. Denn Herakles brachte ihn um. Wir haben die indische Somakampfsage hauptsächlich in der elischen, die indische Gandharven-Apsarashochzeit vorzugsweise in der thessalischen Kentaurensage wiedergefunden, dieser aetolischen kommt die Gandharvensage in der Fassung der

Brahmanas am nächsten, in welcher der Kampf sich um zwei Objecte, um den Soma und um ein göttliches Weib, dreht. Vāc, Gāyatrī oder Suparnī soll den Göttern den Soma verschaffen, der aber auch personificiert als Gandharvenfürst, also als vierte Person der Fabel und dem Oeneus vergleichbar erscheint, wie ja auch in der Pholossage Soma durch Wein ersetzt ist. Der somahütende Gandharve Kriçānu, der Bogenspanner, aber verfolgt das Weib und verletzt sie, wird jedoch von Indra erlegt, wie Eurytion der Bogenspanner die Deianira gewaltsam angreift und von Herakles getötet wird. Und wenn statt Eurytions der Flusshüter Nessus als Umarmer der Deianira im Flusse genannt wird, so erinnere man sich des Namens des somahütenden Gandharven, des himmlischen Gandharven der Wasser RV. 9, 86, 36 (oben S. 8), der im Wasser mit der Wasserfrau rauscht (rapad), die den Geist beim Rauschen, Brüllen des Brüllers oder Stiers (nadasya nāde) schützen soll RV. 10, 11, 2 (oben S. 9. 97). Auch ein somahütender Gandharve in der Vaj. S. heisst Svana der Rauscher (oben S. 12. 171). Denn Nessus ist der im Wasser Rauschende (G. Curtius Gr. [5] 243 ff.), der das Wasser beherschende, überfahrende Wind und darum ein Fährmann.

Dem Kampf des Herakles mit dem Kentauren Nessus geht ein anderer mit dem Wasserungeheuer Achelous voraus, der dem Nessus nahe verwant ist. Die Theog. 340. 341 bezeichnet nicht nur den Achelous, sondern auch den Nessus als Fluss und beide als Söhne des Oceanus und der Thetys. Der Achelous hiess in alter Zeit auch Thoas der Schnelle. Er wurde für die Griechen der Fluss der Flüsse, *κρείων Ἀχελώϊος* Il. 21, 194, und wie an beiden Seiten des corinthischen Golfs ein Olenus lag, gab es auch hier wie dort einen Achelous (E. Curtius Gr. Gesch. [4] 1, 107). Die feierlichsten Eide wurden bei ihm geschworen, und er wurde an vielen Orten in Gemeinschaft mit den Nymfen verehrt (Jahrb. f. class. Philol. 1860. S. 395). Nun haben wir einen solchen Kampf, wie ihn Indra-Kereçāçpa-Herakles mit einem schlangenartigen Wasserungeheuer zu bestehen hatte, bevor er in den Kampf mit dem Gandharven-Kentauren gieng, bereits in der südaeolischen Kentaurensage und ihren indischen und iranischen Seitenstücken gefunden. Wenn nun auch Achelous gewöhnlich als ein Stier mit Menschenantlitz bildlich dargestellt wird,[1]) so kennt ihn doch die alte Sage und die Vasenmalerei

[1]) Als Nachtrag zu S. 64 Anm. 1 bemerke ich, dass nicht nur Achelous,

(Gerhard Auserl. V. II. T. 125) auch in der Gestalt einer gewundenen Schlange, und die sicherste Deutung wenigstens der ersten Hälfte seines Namens mag in einer Nebenform für das gemeingriechische ἔχις, in ἄχις, Schlange zu suchen sein. Auch der indische Wasserschlangendaemon Ahi budhnya, der in der Tiefe der Wasser budhne nadīnām wohnt RV. 7, 34, 16, genoss noch lange Verehrung und Opfer (oben S. 174) wie der Achelous, und ein Horn, das Herakles diesem in gewaltigem Ringen abbricht, muss auch jene von Kereçāçpa besiegte Schlange getragen haben, denn sie hiess Çruvara die Gehörnte.

Sind diese allerdings teilweise unsicheren Gleichungen begründet, so muss in Deianira der früheren Darlegung gemäss eine Wolkenfrau, eine Nereide, verborgen sein, und allerdings ist ihr Name bereits von M. Müller Essays 2, 80 als eine sanskr. dāsyanarī eine Frau der Dāsas oder Feinde gedeutet. Mit diesem eigentümlichen Namen stellt sich Deianira zu den dāsapatnīs, den apās, den von den Dāsas Ahi und Vritra gefangen gehaltenen Wolkenfrauen, die Indra befreite (Z. V. S. 1, 464 ff.). Auch in dem verhängnissvollen Kleide, das sie dem Herakles schenkt, sieht M. Müller a. O. die Wolken, in deren Glut der Heros, der nach M. Müller ein Sonnengott ist, beim Sonnenuntergang sein Ende findet. Aber ich halte auch hier Herakles für einen Gewittergott, der rasend die Lichasklippen ins Meer schleudert und unter Donner und Blitz aus dem Scheiterhaufen zum Himmel fährt.

Die Hauptträger dieser Sage sind also der Gewittergott, dann ein freundlicher kentaurischer Winddaemon als Hüter des Wolkensegens und der Wolkenfrau, ferner ein feindseliger Winddaemon als Drache oder bogenspannender oder wild brüllender Kentaur und endlich eine Wolkenfrau, deren zwischen den beiden Parteien schwebendes Loos im Unwetter, wo Blitze und Stürme mit und gegen einander streiten, sich entscheidet. Aber während die orientalische Überlieferung noch deutlich die Luft und ihre Erscheinungen als Kampfplatz erkennen lässt, hat die aetolische Sage den Kampf ganz von den Himmelswassern auf die Erde verpflanzt, wozu die wilden Wasser des Landes fast gebieterisch

sondern die Flussgötter überhaupt in Grossgriechenland, dann auch auf Münzen der thessalischen Stadt Metropolis und auf einer wahrscheinlich kretischen Münze als Stiere mit menschlichem Antlitz dargestellt wurden (Monatsber. d. k. preuss. Akad. 1878 S. 451).

einluden, deren wütende Übergriffe Aristot. Metor. 1, 14 durch die Worte kennzeichnet: ὁ Ἀχελῶος πολλαχοῦ τὸ ῥεῦμα μεταβέβληκεν (oben S. 120). Und der Euenos mag es nicht viel sanfter getrieben haben.

Die Nessussage zeigt uns also einen Kentauren als Wasserwesen, aber als eines, das aus dem grossen Reiche der kentaurischen Windwesen nur differenziert ist. Dadurch erklärt sich das Schwanken Prellers Gr. M.[3] 2, 16, der durch die Rossgestalt der Kentauren bald ein wildes Stürmen der Luft, bald und offenbar dies entschiedener, das galoppierende Wogen von Giessbächen ausgedrückt findet. Aber, wie wir gesehen, ist die Rossgestalt durchaus nicht entscheidend und, wie sie jenen Mythologen zum Schwanken, hat sie einen andern, Roscher, zu der einseitigen und darum verkehrten Auffassung der Kentauren als blosser Flussdaemonen verführt.

Wir müssten hier noch das Eingreifen der Gandharven-Kentauren in die Purūravas- und Peleussage besprechen, das wiederum die Gleichartigkeit dieser Wesen ergeben würde. Aber die vollere Entwicklung dieser Sagen verlangt für sich eine eigene Untersuchung.

d) Die Eigenschaften.

In dem vorangehenden Abschnitt sind bereits die wichtigsten Eigenschaften und Characterzüge, wie sie in den dort besprochenen Haupttaten der Gandharven-Kentauren an den Tag traten, erklärt worden. Aber nicht alle sind zu ihrem Recht gekommen, da auch ausserhalb jener Haupt- und Staats-Actionen die Windgeister sich rührig zeigen. Wir müssen deswegen noch in der Kürze einen Blick in ihr Privatleben werfen, das nicht ohne Schmuck und Gehalt erscheint, ja unter Chirons Führung sich zu einem ritterlich-weisen Musterdasein erhebt.

Dass die Gandharven-Kentauren bald in den Wolken oder in Verkehr mit den Wolken, bald in und an Gewässern, bald auf Bergen, in Wäldern und auf Bäumen leben, erklärt sich aus ihrer Windnatur, wie schon wiederholt bemerkt ist. Eine ebenso manichfaltige Lebensweise führen die Wolkenfrauen, die Apsaras-Nereiden. Und gerade die genaue Verbindung, in welcher diese weibliche Daemonengruppe mit jener männlichen steht, befördert ein gewisses Hinübergleiten der Vorstellungen von der einen

zu der andern, so dass die Männer zuweilen mehr als Wolken-, denn als Windwesen und andrerseits die Weiber mehr als Wind-, denn als Wolkenwesen erscheinen. Zuweilen ist sogar nicht zu unterscheiden, ob ein Gandharve nach der Wolke oder nach dem Berge benannt, denn Parvata, ein Gandharvenname im Mbh. (oben S. 25) bedeutet das Eine, wie das Andere.[1]) Für die erste Auffassung könnte man anführen, dass des Sturmgottes Rudra Gemahlin im Çatarudriyam Parvatī heisst (Muir 4, 356 ff.), ferner dass Parvata's Freund Nārada d. i. der Wasserspender (Ind. Stud. 1, 483. 9, 2) genannt wird und ausserdem ein Gandharve Kabandha d. i. Wolke (oben S. 20. vgl. RV. 5, 85, 3. 8, 7, 10. 9, 74, 7) vorkommt. Auch heissen die Maruts kabandhin d. h. eine Tonne mit sich führend RV. 5, 54, 8. Aber eben in jenem Rudragebet heisst der Sturmgott auch Girisha der Bergbewohner,[2]) und so könnte man auch Parvata als indisches Seitenstück zu den griechischen Kentauren Oureios, Petraios, Orosbios und ähnlichen auffassen. Die über hundert Namen der griechischen Kentauren sind von Preller und Gerhard in ihren Mythologien, dann von Mannhardt (W. F. K. 2, 42 ff.), Roscher (Jahrb. f. class. Philol. 1872 S. 421 ff.) und Plew (ebenda 1873 S. 201 ff.) als Hinweise auf ihr Hausen in Wäldern und Bäumen), Wassern und Rossleibern genügend besprochen worden, so dass ich hier nur als Beispiele anführe: Hylaeos, Dryalos, Agrios dann Krenaios, Helimos, Clanis, Imbreus, Roitos, endlich Hippasos, Hippotion, Monychos, auch Kyllaros, Chromis (s. u. S. 206) und vielleicht Mimas, der gleich verschiedenen andern Kentauren auch unter den Giganten (Plew a. O. 202), aber auch in einem thessalischen Stammbaum (Diodor 4, 67) als Sohn des Aeolos und Enkel Poseidons vorkommt, wie auch der Kentaur Amykos Poseidons Sohn genannt wird (Gerhard Gr. Myth. § 666. 243. Heyne Observ. S. 30). Dagegen finden wir unter den Gandharven bezeichnender Weise keinen mit dem Worte Ross zusammengesetzten Namen,

---

[1]) Zu S. 25 sei noch bemerkt, dass Indrāparvata mehrere Male im RV. zusammen angerufen werden, wie RV. 1, 122, 3, wo Grassmann Indra und der Berggott, Benfey Indra und Wolke (Bezzenberger Beitr. 7, 292) übersetzt, während Ludwig Indra und Parvata gibt vgl. RV. 1, 132. 6. 3, 53, 1.

[2]) Rudra wird beim Tryambakaopfer hinter die Mujavats verwünscht (Çatap. Br. 3, 2, 2, 17), ein auch von den Apsaras bewohntes Gebirge, an dem nach RV. 10, 34, 1 die Somapflanze wächst.

obgleich die Namen auf -açva in Indien sehr beliebt sind, was wiederum bezeugt, dass die Rossgestalt keine characteristische Eigenschaft der Gandharven ist.

Aus ihrer Windnatur und ihrem Waldleben erklärt sich die Liebe der Gandharven-Kentauren zur Jagd. Der Sturmgott Rudra ist der wilde Jäger Indiens. Für ihn, den Paçupati, den Herrn der Tiere, Wälder und Bäume, der in den Büschen wohnt in Form von Echos, sind die Tiere des Waldes und die schön beschwingten Schwäne. Er hat weitmäulige heulende Hunde, die ihre Beute ungekäut verschlingen vgl. Çatarudr. Vaj. S. 16, 17 ff. AV. 11, 2, 24. 30 (Muir 4, 356 ff. 277). Rudra mag die Gandharven aus den Jagdrevieren hinausgedrängt haben. Doch treiben die Gandharven auch noch im RV. die Wolken vor sich her und gehen mit den mrigas auf einer Bahn. Im Mbh. erscheinen sie bogenbewaffnet im Walde. Kräftiger hat sich bei den Kentauren die Jagdleidenschaft erhalten, wie sie sich auch im Sturmgott Apollon Agreus und Hylatas (oben S. 191) erhielt. Wir finden hier Namen wie Thereus und Dorylas, und vielleicht gehört Asbolos hieher (Plew a. O. 201. Mannhardt a. O. 43). In der Bildnerei kehren die Kentauren oft mit ihrer Jagdbeute heim, und Chiron zumal erscheint in Bild und Gedicht und schon in der alten Peleus- und Achilleussage als ein Oberjägermeister.

Als Hauptwaffe haben wir den Sturmdaemonen und -göttern den Bogen zuerkannt, mit dem eine bogenführende Bevölkerung den Regenbogen, das Sturmzeichen, vergleichen musste. Der Bogen blieb deshalb den Gandharven von den alten Kämpfen mit Indra an durch alle Zeiten hindurch, wenigstens traten sie noch im ziemlich späten indischen Epos mit der Bogenwehr auf. Aber in Griechenland kam der Bogen bei den Menschen viel früher ausser Brauch als in Indien, deswegen wurde er auch früh manchen Göttern und Daemonen wieder entrissen, und selbst Herakles büsste ihn später wieder ein und erhielt die Keule. So haben ihn auch die Kentauren nach dem Eurytosnamen und einer allerdings undeutlichen Spur eines rhodischen Thonreliefs (oben S. 59) zu schliessen, wahrscheinlich in der Dichtung, wie in der Bildnerei einst besessen, aber früh wieder verloren, um ihn dann merkwürdiger Weise erst in den Anfängen der griechischen Astronomie und den späteren Zeiten der griechischen Kunst wieder zu erlangen. Jedoch bedarf diese Bogenfrage einer

genaueren Untersuchung, als ich sie anzustellen vermag. Chiron schenkt dem Peleus zur Hochzeit eine Lanze (Il. 16, 140), die wie der Bogen des Eurytos die Eigenschaft hat, nur von wenigen auserlesenen Sterblichen benutzt werden zu können, und mit der Lanze versehen werden er und andere Kentauren auch wol auf Vasen dargestellt (oben S. 60). In den Blütezeiten der Dichtung und Bildnerei aber schwingen die Kentauren Stämme und Steine, und die Namen des Elatos, der Peukiden und ähnliche Kentaurennamen stammen aus dieser Zeit, oder sie schlagen bloss mit den Armen und Beinen auf ihre Gegner los. Die Gandharven des Veda und des indischen Epos dagegen, besonders ihre Fürsten, legen immer glänzenderen Waffenschmuck an und sind mit Streitwagen ausgestattet (oben S. 12. 30).

Wie die Tätigkeit des älteren Sturmgottes Apoll zwischen dem Bogenschiessen und dem Leierspiel geteilt ist, so führen nun auch die Gandharven-Kentauren nicht nur Waffen, sondern auch Musikinstrumente in der Hand. Die Winddaemonen gelten bei allen Völkern als Spielleute, Erfinder der Instrumente und Musik, die bald leise, liebliche, bald laute und grausige Musik machen. Der Sturmgott Rudra heisst RV. 2, 36, 2 bharata der Sänger, dem Zuge seiner Söhne, der Maruts, mögen sie zusammmen sprechen oder furchtbar einherbrausen, hört Mancher zu, lauscht (açrod) die Erde und alle Menschen fürchten sich. RV. 1, 39, 6. 37, 13. Die Rudrasöhne heulen Sturmlieder RV. 1, 72, 4 (Bollensen Z. D. M. G. 22, 606 ff.). Der Blasenden (Maruts) Musik (vānī) ist Indra lieb, um ihn ist Marutsmusik (marutvatī vānī) RV. 3, 30, 10. 7, 31, 8. Die Maruts singen bei Indra's Vritrakampf RV. 1, 52, 15. Die vānīs (Sturmbläser) machen Indra zu ihrem König RV. 7, 31, 12. Und wie die Maruts die Pfeife im Somarausch blasen, RV. 1, 85, 13, so lecken die vānīs vom süssen Amrita RV. 10, 123, 3 in jenem Lied von der Gandharvenhochzeit.[1]) Manche Namen der Gandharven deuten auf ihre musikalischen Talente und die Kraft ihrer Stimme hin, wie Svana (oben S. 12. 200) und Dundubhi (Pauke vgl. RV. 6, 47, 29 ff.), der auch ein Apsarasname ist (oben S. 25). Citrasena, Nārada und Tumburu sind die Musiklehrer Indra's und Arjuna's,

[1]) Die Windbläser sind aber auch böse Daemonen. So heisst der Sohn des Indrafeindes Vali Vāna (Pfeife), der Mbh. 1, 2528 wieder ein Diener Rudra's ist (Ind. Stud. 1, 415). Çushna und Vritra werden auch çvasana oder çvasan Bläser genannt RV. 1, 54, 5. 5, 29, 4. 8, 21, 11.

und die Gandharven heissen die Lautenschläger, wie denn im Epos ihre Hauptaufgabe ist die grossen Götter durch Saug und Musik zu erfreuen (oben S. 23 ff. 30. 33) Über die griechischen musicierenden Winddaemonen und -götter vgl. Roscher Hermes S. 50 ff. Nektar und Ambrosia S. 3. Unter den Kentaurennamen finden sich mehrere, die das Brausen und Geheul des Windes bezeichnen, wie Nessos, Teleboas, Erigdupos, Bromos und Chromis (s. o. S. 203). Nach Euripides' Darstellung (oben S. 46) stimmen die Kentauren ein lautes Hochzeitslied au und spielen Musikinstrumente auf späteren Bildwerken (oben S. 80), zu denen noch ein die Lyra haltender Kentaur auf einer Münze der Magneten zu rechnen ist (Monatsber. d. k. preuss. Akad. 1878 S. 450). Über sie hinweg und bereits auf früheren Darstellungen (oben S. 77) strebt Chiron auch in dieser Beziehung nach edleren Zielen, er ist der Lehrmeister der Heroen in der Musik, wie die Gandharven Nārada und Tumburu.

Auch eine andere Kunst, die Heil- und Arzneikunde, deren sich die Gandharven-Kentauren erfreuen, ist aus ihrer winddaemonischen Bedeutung entsprungen. Die Winde reinigen die Luft und führen den erquickenden Regen herbei. In Indien pflegt in der heissen Jahreszeit namentlich nach langer Windstille das Malariafieber sehr stark aufzutreten (Ind. Stud. 9, 391. Roscher Nektar und Ambrosia S. 5). Daher gelten alle Windgötter und -daemonen für Ärzte. Rudra ist der jalāshabheshaya d. h. Arzneibesitzer RV. 1, 43, 4. 5, 42, 11; er ist der bhishaktama bishajām der beste Arzt der Ärzte RV. 2, 33, 4. Er trägt in der Hand (hasta) die besten Arzneien 1, 114, 5. vgl. 8, 29, 5. AV. 2, 27, 6 (Ind. Stud. 13, 192). Er hat mridayākus bheshajas hastas weiche, linde, heilende Hände RV. 2, 33, 7. Als svapivāta, der durch seinen Windhauch in Schlaf versenkt, hat Rudra tausend Arzneien RV. 7, 46, 3. Hier berührt er sich mit dem sanfteren Windgott Vāyu. Rudra vertreibt nach der eben angeführten Stelle das Fieber durch den Schlaf, Vāyu wird gebeten RV. 1, 135, 7, über alle Schlafenden zu schreiten d. h. wol liebliche Träume zu senden. Vāyu und die Maruts verleihen Gesundheit, wofür Roscher's Hermes der Windgott S. 118 ausreichende Belege beibringt. Heilbringend ist auch Vāta, wenn er Menschen und Kühen Arznei heranweht, RV. 10, 169, 1. 186, 1, und 186, 3 finden wir die wichtige Stelle: „Wenn dort, o Vāta, in deinem Hause amritasya nidhis hitah d. h. der

aufbewahrte Schatz (Ludwig das Gefäss) des Amrita hingestellt ist, so gib uns davon zum Leben". So ist in des Kentauren Pholos Hause der kostbare πίθος voll ambrosischen Weines aufbewahrt. Dies Amrita ist vorzugsweise der Regen, wie denn im Wasser alle Arznei vereint ist RV. 1, 23, 30 = 10, 9, 6. Indra erweckt durch sein Regenamrita die Toten (oben S. 25).

Heilkraft sprachen auch die Griechen ihren Wind- und Sturmgöttern zu. Hermes der Widderträger befreit von Seuchen (oben S. 139) und ist Traum oder Schlafgott (Roscher Hermes S. 64 ff. Nektar und Ambrosia S. 4). Er schenkt bei Sappho Fr. 51 den Göttern Ambrosia ein, und im Hermeshymnus V. 247 liegt in der Grotte seiner Mutter Maja ein reicher Vorrat von Ambrosia und Nektar. Apoll ist der ἀλεξίκακος, ἀκέσιος und ἰατρόμαντις, der sühnende, Leibes- und Geistesschaden heilende Gott und Vater des Asklepios. Boreas belebt durch seinen frischen Hauch den schon halbtoten Sarpedon wieder Il. 5, 697. Aus dem Regen werden auch nach griechischer Anschauung, denn diese wird jener Plinianischen Stelle (oben S. 162) zu Grunde liegen, Arzneimittel, ein divinum nectar.

So bezeugt denn auch die Heilkunde der Gandharven-Kentauren ihre Windnatur. Die Gandharven behüten den heilkräuterreichen Gandhamādana oder Oshadi, sie graben heilkräftige Wurzeln aus und vermögen damit halbtote Helden zu beleben (oben S. 13. 27). Wie genau stimmt das alles wieder zu den griechischen Kentauren! Denn auch diese bewohnen ein ὄρος πολυφάρμακον, wie Dicaearch Fr. 60 den Pelion nennt, der mit dem euboeischen Telethrion und dem Parnass für das heilkräuterreichste Gebirge galt und ein besonders durch Heilkräuter berühmtes Waldtal, das Pelethronion (von θρόνα Blumen, Kräuter s. Curtius Gr.[5] 223. 501), besass. Nach diesem hiess auch Chiron der Pelethronier (oben S. 42), nach Chiron und den Kentauren wurden Heilkräuter benannt (oben S. 48). Chiron wurde als Rhizotom dargestellt (oben S. 77). Er ist Lehrer der Heilkunde, in der er selbst den Asklepios unterweist, und Stifter einer Schule und, wenn er den jagd- und kampfmüde eingeschlummerten Peleus wieder erweckt, so ist nach Mannhardts Darlegung W. F. K. 2, 53 ff. dieser Schlaf in den entsprechenden indogermanischen Sagen ein Halbtod, aus dem der Held durch einen Kentauren wieder ins Leben zurückgerufen wird, wie die halbtoten Helden der indischen Sage durch die

Gandharven. Höchst wahrscheinlich sind aus dieser heilenden Tätigkeit der Gandharven-Kentauren, bei der die kräutersuchende, grabende und tragende Hand, die ausserdem den *μαλακόχειρα νόμον* (oben S. 43), das linde Streichen des kranken Körpers, verstand, eine wichtige Rolle spielte, mehrere Namen dieser Wesen zu erklären. Rudra hält die besten Arzneien in seiner Hand, hasta (oben S. 206), seine mridayākus hastas stimmen fast wörtlich mit den *μαλακόχειρες* Chirons überein, und so begegnen uns unter den sieben gandharvischen Somahütern der Vaj. Sanh. (oben S. 12) die Namen Hasta und Suhasta, *Χείρ* und *Εὔχειρ*. Wie Rudra wird auch Chiron, die Kräuter in der Hand haltend, dargestellt, und Chirons Name stellt sich den beiden indischen gleichbedeutend zur Seite.

Wenn nun im Gegensatz hierzu die Gandharven-Kentauren andrerseits so gefährlich und boshaft auftreten, so ist auch das in der Natur von Winddaemonen begründet, in der heftigen, zerstörenden Gewalt der Stürme. Die Furchtbarkeit der indischen Stürme war schon Ktesias bekannt, der nach Lassen Ind. Altert. 2, 638 nicht übertreibt, wenn er sie als Alles mit sich fortreissende schildert, und nach Haug und Weber (Gött. Gel. Anz. 1875. S. 100. Ind. Stud. 14, 149) wüten sie ganz besonders heftig im Pendschab, der Heimat der vedischen Hymnen und dem Hauptsitz des Rudradienstes. Von dem Grausen, das mehrere der rigvedischen Rudralieder und noch mehr das Çatarudriyam (oben S. 159) erfüllt, ist etwas in die atharvavedische demütige Verehrung des zornig blickenden Gandharven übergegangen (oben S. 15). Ähnlich der wilden Jagd in Deutschland, die den Körper mit Kopfanschwellungen und Lähmungen trifft, und den Elben und Zwergen (Z. f. d. Philol. 1, 310 ff.), verwirren die Gandharven die Sinne des Menschen und verfolgen in die Hütten einbrechend die Wöchnerinnen und deren Kindlein mit Krankheit und Tod. Hier begegnet sich auffallend der atharvavedische Gandharvenglaube mit der neugriechischen Kalikantsarenvorstellung. Die Gandharven ergreifen das Innere der Menschen mit ihrem Geist, wie in Griechenland die Luftgeister und die Neraiden oder Nymfen (oben S. 186). Die Gandharven tragen so die Gabe murmelnder Weissagung in den Menschen hinein, wie die altgriechischen Nymfen. Sie verleihen die Fähigkeit, alles zu sehen, was man wünscht (oben S. 31) und verkünden die Wahrheit. So ist auch Chiron ein Prophet, der dem Apoll

und der Thetis die Zukunft voraussagt. Man denke dabei an das älteste hellenische Orakel, das im Rauschen der dodonischen Eichen, im Flüstern des Windes, vernommen wurde.

In noch höhere, ethischere Regionen scheint sich die Gemeinschaft der Windvorstellungen und somit der Verwantschaft der Gandharven-Kentauren zu erstrecken. Wenn die Winde weissagten, so galt für wahr, was sie sagten, und so wird die Wahrheitskunde des Gandharven Viçvāvasu hervorgehoben, wie die Chirons, der nun auch in Sprüchen seine Weisheit den Menschen überlieferte (oben S. 37. 43) und schon in der Ilias der gerechteste der Kentauren heisst.

Endlich mag auch der Wind, wie er Soma- und Götterwächter war, als ein Hüter des Opfers und göttlichen Gesetzes aufgefasst sein, denn der Wind ist es, der die Opferflamme anbläst und umfliegt. Vāyu, und zwar er allein von allen Göttern, heisst im RV. 8, 26, 21 ritaspati der Herr des Opfers, des heiligen Gesetzes, und der Gandharve Viçvāvasu (oben S. 12) legt eine Schutzwehr um das Opfer und empfiehlt im Mbh. dem Arjuna (oben S. 31) und auch dem Purūravas das Feueropfer, das Unsterblichkeit gewährt. Und auch hier hat dieser Gandharve ein Gegenbild in Chiron, der die Götteropfer als vornehmste Menschenpflicht an's Herz legt und die heiligen Opfer, Götter, Eide und Gerechtigkeit lehrt (oben S. 37. 38).

Es mag sein, dass die zuletzt berührten ethischen Züge sich in Indien und Griechenland unabhängig entwickelt haben, aber derartige feinere Analogien erwachsen nur aus einem völlig gleichartigen Boden.

---

5. Mythologische Stellung.

Durch die vorstehende Untersuchung ist meines Erachtens zwar der Beweis für die ursprüngliche Einheit der Gandharven-Kentauren erbracht, aber durchaus noch nicht die ganze Gandharven-Kentaurenfrage erledigt. Nicht nur sind einige dunkle Punkte zurückgeblieben, wie z. B. das Verhältniss dieser Wesen zum Kitovras oder das des Kentauren zum Tierkreisbilde des Schützen, sondern es ist auch von mir die so wichtige Teilnahme der Gandharven-Kentauren an dem Schicksal der beiden Liebespaare Purūravas und Urvaçī und Peleus und Thetis, deren Verwantschaft den früheren Forschern entgangen ist, absichtlich nur obenhin berührt worden. Ferner darf man vielleicht von einer Einzeluntersuchung verlangen, dass sie die den Gandharven-Kentauren entsprechenden Figuren der anderen indogermanischen Völker nachweist. Aber wir dürfen uns hier auf Mannhardts einschlägige treffliche, wenn auch nicht ganz ausreichende Forschungen beziehen. Und wäre die mythologische Untersuchungsmethode bereits sicherer und ausgebildeter, als sie ist, so würde man sich nicht bedenken zu fragen, ob nicht sogar ausserhalb des indogermanischen Völkerkreises ähnliche mythische Vorstellungen zu ähnlichen mythischen Gebilden geführt haben, und es wäre z. B. das Verhältniss der Gandharven-Kentauren zu den hebräischen Cherubim und Seraphim und zu den kraftvollen assyrischen menschenköpfigen Flügeltieren darzustellen.

Aber am Schluss unserer Arbeit drängt sich eine notwendigere und bedeutsamere Aufgabe auf, der sich fortan die Untersuchung eines mythischen Wesens oder einer mythischen Gruppe

nicht mehr entziehen sollte, wenn überhaupt die Mythologie zu einer historischen Wissenschaft, einer geistesgeschichtlichen Disciplin werden soll. Es ist meines Erachtens wenigstens der Versuch zu wagen, die chronologische, die historische Stellung der betr. mythischen Gebilde, die sie innerhalb der Gesamtentwicklung einnehmen, näher zu bestimmen. Wir müssen zu festen Daten, zur Abgrenzung gewisser Perioden zu gelangen suchen, wir müssen mehr Gewicht auf die historische, als auf die systematische Auffassung der Mythologie legen. Allerdings bedarf es da noch zahlloser sorgsamer Einzelforschungen, besonders auch solcher vergleichender Art, und vieler Verständigungen, um nur überhaupt die grossen Perioden der Entwicklung in allgemeinen Umrissen angeben zu können, und auf diesem Felde wird die vergleichende Mythologie ihre schönste, schwierigste und lohnendste Arbeit suchen müssen. Sie wird ihren Blick nicht auf den indogermanischen Völkerkreis beschränken, sondern den Mythenkosmos der ganzen Menschheit zu erfassen suchen.

Aus derartigen breiteren Studien haben sich mir folgende Anschauungen ergeben, die zunächst in kurzer Thesenform hier versuchs- und andeutungsweise zusammengefasst erscheinen, um im weiteren Verlauf dieser Untersuchungsreihe im Einzelnen tiefer begründet zu werden.

Die Mythengeschichte durchläuft drei Hauptperioden, die des Seelen-, Geister- und Götterglaubens.

Erste Periode: der Seelenglaube.

1. Das mythische Denken nimmt seinen Ausgang von der Vorstellung von der Seele d. h. von etwas dem Menschen Innewohnendem, das nach seinem Tode in einer unsichtbaren oder vielmehr dem Unsichtbaren nahen Form die Überlebenden umgibt.

2. Die geheimnisvolle, auffallende, Furcht und Mitleid erregende Erscheinung des Todes ruft die ersten freieren Gebilde menschlicher Einbildungskraft d. h. mythische Vorstellungen, zumal in den Träumen, hervor, in denen der Verstorbene sich den Seinigen oder seinen Feinden zeigt.

3. Die Vorstellung von der Existenz dieser menschlichen Seele geht der Beseelung der Naturgegenstände und -erscheinungen voran.

4. Sie erzeugt den Toten- oder Ahnencultus und eine Reihe von Vorstellungen von dem Fortwirken der Toten nach dem Tode, ihrem Aufenthaltsort, ihren Bedürfnissen und Ansprüchen und ihrem Charakter.

5. Das Leben nach dem Tode ist in ältester Zeit keine Unsterblichkeit, sondern ein einige Zeit über den Tod hinauserstrecktes, mit der Erinnerung der Überlebenden aufhörendes Dasein.

6. Dies Dasein haftet an der Wohnung des Verstorbenen, oder in dem Flecken Erde, der ihn aufnahm, oder in der umgebenden Luft.

7. Die Seelen bedürfen zu ihrem Dasein eines regelmässigen Lebensunterhaltes seitens der überlebenden Ihrigen. Der Cultus hat daher einen häuslichen Charakter und beschränkt sich auf die Mitglieder der Familie.

8. Je älter Opferbräuche, Orakel, Zaubereien u. dergl. sind, desto mehr tragen sie den Charakter des Totendienstes. Blut, Honig (bei vielen Völkern) und die Nahrung der Lebendigen bilden die Totenopfer. Das Brandopfer ist eine Neuerung, ebenso wie die Leichenverbrennung im Verhältniss zur Beerdigung.

9. Die Seelen erweisen sich als böse oder gute d. h. als schädliche oder nützliche, so dass also der Glaube schon dieser Periode den Keim des religiösen Dualismus in sich trägt.

10. Dagegen ist der Gegensatz des männlichen und weiblichen Geschlechts wenig bemerkbar, da die weiblichen Seelen sehr vernachlässigt erscheinen.

11. Tiere, besonders wilde und unheimliche, unruhige oder rasch in der Erde oder Luft verschwindende, oder auch im Hause des Menschen sich ansiedelnde, gelten als Seelen und spielen eine Hauptrolle in den Mythen.

12. Daher hängen andere Culte und Vorstellungen der ältesten Zeit mit dem Totenkult nahe zusammen, wie die Tier- und Pflanzenverehrung und die Lehre von der Seelenwanderung.

13. Den höchsten Ausdruck erlangt der Totencultus in der Verehrung eines einzigen Urahnen, des ersten Verstorbenen und also ersten Menschen, des Stammvaters, Königs und Richters im Totenreich und des Feuerfinders, jedoch wahrscheinlich noch nicht in dieser ersten Periode.

14. Die Culturstufe, auf der die Menschen diesen Grund

ihres Glaubens an das Unsichtbare, ihrer Religion und ihres Mythus, gelegt haben, ist die älteste, die des Jagdlebens.

15. Daher haben alle Völker der Erde, auch die niedrigsten, diese erste Periode aller religiös-mythischen Entwicklung durchlebt.

16. Daher haben alle Völker der Erde, auch die reifsten, nach dem Gesetz, dass das älteste Geistesproduct auch das unverwüstlichste ist, je nach Schicksal und Geistesrichtung von dem Seelenglauben mehr oder minder bedeutende Reste bewahrt, namentlich die niederen Klassen derselben. Im Schauder, der an Friedhöfen bei Nacht und an Mordstätten haftet, im katholischen Seelencultus und im Spiritismus lebt er noch heute auch unter Gebildeten fort.

17. Daher sind manche Völker, namentlich manche Jägervölker, gar nicht oder nur sehr wenig, man möchte sagen, nur versuchsweise über den Seelenglauben hinausgekommen.

18. Daher ist auch bei den conservativen Culturvölkern, z. B. bei den Chinesen, Ägyptern und Römern, der Totencultus der Kern ihrer Religion geblieben.

19. Daher sind auf keinem Gebiete der Mythologie die Übereinstimmungen bei den verschiedenartigsten Völkern aller Rassen zahlreicher und genauer als auf dem des Seelenglaubens und dem der damit zusammenhängenden Culte und Vorstellungen.

20. Diese erste Periode wird am zweckmässigsten zunächst in zwei Hauptabschnitte zerlegt, deren erster vor, deren zweiter hinter der Feuererfindung liegt, die um so tiefer in das religiöse Leben eines Volkes eingegriffen, je wirksamer sie dessen sociales Dasein umgestaltet hat.

21. Auch noch andere Abschnitte werden sich vielleicht mit der Zeit erkennen lassen, denn im weiteren Verlauf dieser ersten Periode lösen sich mehr und mehr von den in gewissen Naturerscheinungen und -kräften, wie Tieren, Pflanzen, Winden, wohnenden Seelen selbständigere Naturgeister ab, die man nicht mehr als Seelen betrachtete, vom Seelenbegriff entleerte, gleichsam unabhängig gewordene, ein eigenes Dasein führende Naturerscheinungen, die den Übergang zu der zweiten Periode vorbereiten.

Zweite Periode: der Geisterglaube.

1. In der zweiten Periode nimmt der Totendienst noch einen bedeutenden Raum im Cultus ein, wie überhaupt die Errungenschaften der einen Periode in die andere mit hinübergenommen werden, um in dieser bald unverändert, bald verwandelt fortzubestehen. Die Seelen werden mehr und mehr Geister.

2. Daher sind die Naturdaemonen, je älter sie sind, desto mehr mit den Eigenschaften der Seelen ausgestattet, je jünger, desto weniger.

3. Unter den Naturdaemonen werden jetzt die wichtigsten die Winddaemonen, weil eine Hauptseelenvorstellung die Seele als Wind auffasst und weil die Winde die rätselhafteste und doch nächste, die unsichtbarste und wieder sicht- und fühlbarste, die wirksamste, zudringlichste, rastloseste und überhaupt lebendigste Kraft in der Natur vorstellen. Der Hauptschauplatz der mythenbildenden Phantasie ist die Luft.

4. Neben ihnen, mit ihnen in Freundschaft oder Feindschaft, erscheinen die Gewitter- und Regengüsse als Daemonen, weil sie mit den Winddaemonen in nächster natürlicher Beziehung stehen und durch die Grossartigkeit ihrer Erscheinung und ihren Einfluss auf das menschliche Leben einen besonders tiefen Eindruck machen.

5. Denn die Culturstufe dieser zweiten Hauptperiode ist das Hirtenleben mit seinen Haustieren und seinem Weidebetrieb. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass auch solche Völker, die das Hirtenleben nicht durchgemacht haben, wie die meisten indianischen Stämme, ihre Winddaemonenverehrung gehabt haben, denn, wie angedeutet, ergab sich einerseits diese als der natürliche Fortschritt des Seelencultus, andrerseits war für einen grossen Teil dieser amerikanischen Jägervölker auch der die Jagdgründe und deren Jagdtiere nährende Regen von hoher Bedeutung.

6. Die Vertreter der anderen grossen Himmelserscheinungen, die Lichtwesen, treten noch gegen die Wind- und Wetterdaemonen zurück. Jedoch haben die Wechsel und Flecken des Mondes und seine und der Sonne Verfinsterungen schon sehr früh Mythen veranlasst.

7. Die Wind- und Wetterdaemonen treten besonders in den früheren Abschnitten dieser Periode in Scharen, in Massen auf. Aber wie aus den Seelenscharen sich Seelenführer erheben, werden

auch aus dem Heer der Wind- und Wetttergeister allmählich einzelne, durch irgend eine hervorragende Eigenschaft ausgezeichnete Individuen mit besonderen Charakterzügen versehen. Es entstehen mythische Eigennamen.

8. Feindliche und freundliche Verbindungen und Verhältnisse von daemonischen Vertretern der einen Naturerscheinung zu denen einer andern bilden sich. Auch gewinnt das weibliche Geschlecht in der Daemonenwelt mehr Raum.

9. Verschiedene in besonders innigem Zusammenhang sich darstellende Naturerscheinungen werden auch wol durch eine und dieselbe mythische Persönlichkeit vertreten. Es entstehen mythische Composita.

10. Die wol erst in dieser Zeit der Individualisirung gestalteten Ahnenführer übernehmen auch wol die Vertretung von Naturgeistern, des Windes, des Donners, der Sonne, des Feuers.

11. In den Mythen spielen die Haustiere, namentlich Rinder und bei den Indogermanen Rosse, eine Hauptrolle, bei gebildeten Völkern neben der Feuerfindung die Schmiedekunst.

12. Der Cultus bedient sich der Milch und nun auch sicher berauschender Getränke und des Feuers zum Opfer, woneben ältere Opferformen bestehen.

13. Der Cultus beschränkt sich nicht mehr auf das Haus, er hat öffentliche Stätten, vorzugsweise aber die nun gemeinsamen Bestattungsplätze der Toten und Versammlungsplätze der Lebenden. Aus dem Privatcultus wird mehr und mehr ein Gemeinde- und Gaucultus, geleitet vom Häuptling und seinen Dienern.

14. Schon in dieser Periode kann aus dem Mythus der höheren individuelleren Daemonen eine Heldensage entstehen, deren höhere Ausbildung allerdings in der Regel durch grosse historische Ereignisse veranlasst wird.

15. Die Übereinstimmungen der Mythen und Bräuche verschiedener Völkerfamilien sind in der zweiten Periode nicht mehr so genau wie in der ersten. Doch stehen sich z. B. die indogermanische und semitische noch sehr nahe. Die indogermanischen Völker haben diese Periode noch zum grössten Teil mit einander verlebt, am längsten die arisch-hellenischen Völker.

Dritte Periode: der Götterglaube.

1. Die dritte Periode ist nur denkbar bei Völkern des Ackerbaus und überhaupt einer staatlichen Cultur.

2. Die individualisierten Einzeldaemonen werden zu Göttern d. h. in ihrer Sphaere und Eigenart unvergleichlichen und unbeschränkt herschenden Idealwesen.

3. Aus den in der zweiten Periode wichtigsten Daemonenkreisen, denen der Wind- und Wetterdaemonen, sind solche Idealwesen hervorgegangen, aber nun gewinnen bei vielen Völkern besonders die Lichterscheinungen der Natur und deren Vertreter die Obmacht, oder es nehmen auch die älteren Wind- und Wettergottheiten mit der Zeit mehr und mehr die Eigenschaften von Lichtgottheiten an. Die Götter der Sonne und des lichten Himmels oder auch die Gewittergötter werden die obersten.

4. Diese Götter- und Mythenbildungen, verhältnissmässig späten Zeiten angehörend, tragen bereits einen überwiegend nationalen Charakter. Die Composition der Elemente, zumal die volle Ausreifung des Ideals, ist eine ganz nationale. Wenn trotzdem die Ähnlichkeit zweier Gottheiten z. B. zweier verschiedener indogermanischer Völker überrascht, so beruht dieselbe mehr auf der Gleichartigkeit der in den früheren Perioden geschaffenen Elemente, aus denen das höhere Gebilde besteht, und auf einer analogen Fortentwicklung derselben, als auf gemeinsamer Hervorbringung dieses Gebildes.

5. Die Daemonenscharen verlieren häufig ihre selbständige Bedeutung und werden zum dienenden Gefolge der grossen Götter herabgedrückt.

6. Die Gegensätze und Verbindungen von Himmel und Erde, von Licht und Finsterniss bringen die bedeutendsten Mythen hervor, und es regen sich kosmogonische Erklärungsversuche.

7. Götter kämpfen mit den Daemonen.

8. Götter kämpfen auch wol unter sich, jüngere gegen ältere, edlere gegen rohere oder die eines Stammes gegen die eines anderen.

9. Überhaupt werden die grösseren, verwickelteren Verhältnisse eines sesshaften Volks- und Staatslebens in das Götterleben übertragen. Es bilden sich Götterstaaten.

10. Die Mythenarten werden immer mannichfaltiger. Zu den Naturmythen gesellen sich z. B. seit dem Eintreten der Völker in die Geschichte historische, seit ihrer festen Ansiedelung Lokal- oder topische Mythen.

11. Die Formung der Mythen wird künstlerischer und dadurch auch von ästhetischen Rücksichten abhängiger.

12. Der Cultus wird grossartiger und bedarf besonderer Diener, der Priester, und besonderer Stätten, der Tempel.

13. Der Mytheninhalt vertieft sich. Ethische, speculative Elemente werden hineingetragen. Einige Völker gelangen auf diesem Wege zum entschiedenen Dualismus oder Monotheismus.

14. Die gebildeteren Klassen des Volks, die priesterliche oder die adlige oder auch die städtisch-bürgerliche, bestimmen wesentlich den Ton und Gehalt des Glaubens.

15. Aus diesen Kreisen geht erst spät die religiös-mythische Litteratur hervor, der wir den grössten Teil unserer Mythenkenntniss verdanken.

Der hier gegebene Überblick, der die vorhistorische Entwicklung des Mythus bis zu seiner ersten geschichtlichen Beurkundung verfolgt, vermag in wenigen dürren allgemeinen Formeln selbstverständlich das reiche Leben und Weben, die vieltausendjährigen Schicksale der innersten Menschenseele nicht wiederzugeben. Andrerseits ist er von gewissen Licenzen nicht freizusprechen, z. B. wenn er die Perioden der mythischen Entwicklung mit den Perioden der allgemeinen Cultur ohne Weiteres zusammenfallen lässt. Denn es ist nicht nur Rücksicht darauf zu nehmen, dass z. B. mehrere Völker der Indianerrasse, obgleich diese die zweite Stufe des Hirtenlebens durchweg nicht durchschritten hat, dennoch, wie zu der Stufe des Ackerbaus, auch zu einer höheren Götteranschauung gelangt sind, sondern auch z. B. darauf, dass die zweite Periode im früh cultivierten aegyptischen Sonnenlande eine weit geringere Geltung haben musste, als in anderen Ländern. Aber der Sinn dieser Thesenreihe wird durch ein einziges Beispiel deutlicher und fruchtbarer werden.

Die Gandharven-Kentauren sind als Winddaemonen charakterisiert worden, sie sind also wesentlich Geschöpfe der zweiten Periode, die erst in der zweiten Hälfte derselben ihre volle Ausbildung erlangt haben. Denn erstens treten sie zwar noch in grossen Massen auf, aber einzelne von ihnen erreichen bereits einen hohen Grad von Individualisierung und nähern sich dadurch den Göttergebilden, wie z. B. Viçvâvasu und Chiron. Zweitens ist ihr Zusammenhang mit der Periode des Glaubens an die Seelen, mit denen die Windgeister oft nahe verwant sind, bereits sehr gelockert, während ihre Verwantschaft mit den nächst höheren Göttergestalten, wie Rudra,

Vāyu und Vāta oder Apollo und Hermes überall hervortritt. Die grösste Ähnlichkeit aber haben die Gandharven mit den Maruts und Ribhu's. Sie teilen mit diesen beiden Windgeistergruppen, die wahrscheinlich ursprünglich zusammengehört haben, wie die entsprechenden deutschen Maren und Elben, das Leben in Scharen. Aber die Ribhu's zeichnen sich wie viele unsrer Elben (Zwerge) durch die Kunstfertigkeit ihrer Hände, besonders durch die Schmiedekunst, aus, die wir bei den Gandharven nicht finden, und die Maruts sehen wir gleich bei ihrer ersten litterarischen Beurkundung im Dienst eines höheren Gottes, in den die Gandharven erst viel später treten. Viel wichtiger ist aber hier für uns der andere Unterschied, dass Maruts, wie Ribhu's einst sterbliche Menschen gewesen sind, die erst später die Gemeinschaft der Götter erlangten.[1]) Sie sind also noch deutlich in unsterbliche Winde verwandelte Menschenseelen und sind demnach einer älteren mythischen Anschauung entsprossen als die Gandharven-Kentauren, wie denn ja auch ihre Namen in die germanischen Wälder vordrangen, während der der Gandharven-Kentauren auf einen engeren Kreis indogermanischer Völker beschränkt ist. Allein wie fast alle Winddaemonen, ja auch noch manche Windgötter, von denen ich nur Hermes und Wodan erwähne, in irgendwelcher Beziehung zu den Seelen stehen, so scheinen auch die Gandharven-Kentauren noch nicht jeglichen Zusammenhang mit den Hauptgegenständen der ältesten Verehrung, den Seelen der Verstorbenen, den Ahnen, gelöst zu haben. Denn der Einfluss, den namentlich die volkstümlichen Gandharven und Apsaras, sowie die Kentauren (Chiron und die Kalikantsaren) und Neraiden auf das Leben des Menschen, insbesondere auf Geburt und Hochzeit, ausüben, die innige Verbindung, welche jene Wesen mit Sterblichen verknüpft, der Tod und die Verklärung Chirons, sehen wie Reste eines älteren Glaubens aus, nach welchem bei vielen Völkern der Erde die Seelen der verstorbenen Familienmitglieder der Gemeinschaft mit höheren Wesen gewürdigt werden und gerade bei den er-

[1]) Kuhn in Haupt's Z. 5, 488 ff. Z. V. S. 4, 102 ff. Ludwig 4, 164 bestreitet die Sterblichkeit der Ribhu's, aber seine Auslegung des martāsah (sterblich) RV. 1, 110, 4 und des manushvat (als Menschen) RV. 4, 34, 3 ist gezwungen. Auch geht sein Commentar 4, 168 schweigend über RV. 4, 35, 8 hinweg, wonach die Ribhu's durch gute Werke Götter und unsterblich wurden.



wähnten Familienereignissen nach ihrem Hause zurückkehren und hold oder unhold in dieselben eingreifen. Gerade in solchen hervorragenden Familienfesten sind oft die urältesten Bräuche mit erstaunlicher Zähigkeit festgehalten, die in Indien sogar die spätere vedische Priesterschaft nicht zu beseitigen wagte (oben S. 86). Diese Bräuche wurden bei höherer Culturentwicklung nicht zerstört, sondern nur durch andere Bräuche überschichtet, so dass man, einem Geologen ähnlich, aus dieser Schichtenfolge die Geschichte des Gesamtinhalts des Festes sehr wol herauszulesen vermag. Hatten in der urältesten Zeit bei der Vermählungsfeier die Ahnen die Hauptverehrung genossen, so traten später für sie oder auch neben ihnen die Winddaemonen als anbetungs- und nachahmungswürdige Vorbilder der Feiernden oder als Festteilnehmer und Ehrengäste ein. Ein unvollkommenes Hochzeitsmuster war in Indien die Gandharvenhochzeit, die Hochzeit des Viçvâvasu, die später durch die Hochzeit der Sûryâ, der Sonnengöttin, ersetzt wurde, in Griechenland vielleicht die Kentauren- und Peleushochzeit unter Chirons Leitung (oben S. 196), die später im *ἱερὸς γάμος* des Sturmgottes Zeus mit seiner Wolkengöttin Hera den erhabensten Ausdruck fand. Aber auch als unmittelbare Genossen bei der Hochzeit der Menschen wurden die Winddaemonen gedacht und vor ihnen bereits die Ahnen. Dieser Zug, der, wenn ich nicht irre, allen indogermanischen Völkern angehört, ist als solcher in den vortrefflichen Forschungen von Rossbach, Haas und Weber nicht genügend hervorgehoben und erkannt worden, einer der rührendsten Züge indogermanischen Urglaubens. In Indien eilen die Pitris (Ahnen) herbei, um am Wege die auf dem stierbespannten Wagen nach der neuen Heimat hinüberfahrende Braut zu sehen, und zu ihnen wird AV. 14, 2 gebetet, dass sie der jungen Frau und ihren Kindern Schutz verleihen möchten (Ind. Stud. 5, 207. 217. 277. 394. Ludwig 3, 476). Wie die Ahnen als Winde den Brautzug begleiten und um ihren Segen angefleht werden, so werden später statt ihrer auch die Gandharven und Apsaras, die von den Bäumen am Wege dem Zuge zusehen, um ihre Huld für die junge Frau gebeten (oben S. 16), und wahrscheinlich ist noch später ein einziger unter ihnen, Viçvâvasu, ein Hochzeitsgenius, eine Art Hymenaeus, geworden. Vor dem Abschied der Braut vom elterlichen Hause erhalten die Pitris ein Opfer, offenbar die des elterlichen Hauses,

und ebenso verneigt sich den Pitris der neuen Heimat das junge Weib, nachdem sie das Herdfeuer gepflegt hat. AV. 14, 2, 20. (Ind. Stud. 5, 207. 299). So erhält später Viçvāvasu beim Abschied vom Hause der Braut seine Verehrung (oben S. 10) und vor dem ersten Beilager in der neuen Heimat (oben S. 16). Man sieht, wie in drei verschiedenen Hauptmomenten der Ehefeier die Gandharven sich an die Stelle der Pitris oder neben sie gesetzt haben.[1])

In Griechenland ist zwar auch die Teilnahme der Kentauren an den mythischen Hochzeiten, der Peleus- und Pirithooshochzeit, klar und insbesondere ist Chiron als eine Art Hochzeitsgenius kaum zu verkennen. Aber die Beziehungen zu den Ereignissen des gewöhnlichen menschlichen Familienlebens, die allerdings bei den Kalikantsaren noch wol hervortreten, sind minder deutlich, wenn wir nicht das dem Peleus und Chiron gebrachte Opfer als ein Zeugniss für den Brauch eines Hochzeitsopfers an den Kentauren annehmen wollen. Aber ein griechischer Hochzeitsbrauch liefert uns doch einen schönen Beweis für den Zusammenhang hochzeitlicher Ahnen- und Windverehrung, da die Athener bei der Hochzeit *τοῖς Τριτοπάτορσι κοσμογόνοις δαίμοσι καὶ ζωοποιοῖς τοῦ ἀέρος* opferten, um Kindersegen zu gewinnen. Diese Urgrossväter aber sind nach Suidas die Winde, schützende Daemonen, weshalb sie auch *ἄνακες* hiessen.[2])

Obgleich also die Gandharven-Kentauren bereits durchweg als reine unabhängige Naturdaemonen der zweiten Periode der vorhistorischen Mythenentwicklung erscheinen, haben sie doch noch nicht alle Fühlung mit den Typen der ersten Periode verloren, aus der auch noch ihre tiermenschliche Mischgestalt stammen

---

[1]) Darnach ist die Bemerkung auf S. 16 Z. 14 v. o. zu berichtigen.

[2]) Vgl. Lobeck Aglaoph. 1, 753. Bergk Jahrb. f. class. Philol. 1860. S. 309. 311. Das Laren- und Manenopfer bei der römischen, das Erscheinen der ungeladenen Maskers, Drulle- oder Trollgäste (*αὐτόματοι* Preller Gr. M.[3] 2, 248) auf der deutschen Hochzeit, die germanischen und keltischen Sagen von den Hochzeiten der Elben und Zwerge und ihrer Teilnahme an den Hochzeiten der Menschen gehören hierher und bedürfen einer zusammenhangenden Untersuchung. Bei Manu 2, 284. 11, 221 heissen auch die Rudras Grossväter, allerdings im Gegensatz zu den freundlichen Vasus als Vätern und den Adityas als Urgrossvätern (Lassen Ind. Altert. 1, 617). Der russische Wind- und Waldgeist Ljeschi wird als Grossvater djeduschka zum Opfer herbeigerufen und erscheint in sanftem Wind (Mannhardt W. F. K. 1, 142). Auch ist hier daran zu erinnern, dass die Windopfer ausserordentlich genau mit den Totenopfern übereinstimmen (oben S. 212).

mag, die gerade in der ältesten, rohesten, dem Tiercult ergebenen Zeit sehr beliebt ist. Sie waren aber nicht nur seelenartige, in nahen Bäumen, Wassern und Nebeln wohnende Geister, die als missgestaltige tiermenschliche Wesen das Leben der ihnen verwanten Menschen bewachten oder umlauerten und, auf Seelenraub bedacht, zumal den Kindern und Weibern tückisch nachstellten, wie sie alle Völker der Erde, auch die wilden Jägerstämme, ähnlich hervorgebracht haben. Sie hatten auch ihre eignen Weiber, die Apsaras-Nereiden, ihre Tänze und Hochzeiten, ihre Kämpfe und Verbindungen mit mächtigen Wesen hoch droben in den Lüften und Wolken, als freie Winddaemonen. Je mehr der Zusammenhang der Winde mit dem Regen und die Bedeutung des letzteren für das Gedeihen der Triften von den Hirtenstämmen erkannt wurden, desto mehr wurden die Gandharven-Kentauren als regenschaffende Windgeister einem süssen berauschenden Getränk zugetan gedacht, mit dem der die Hirten so beglückende Regen verglichen wurde. Dies bestand wahrscheinlich ursprünglich aus wildem gegohrenen Honig mit Wasser- und Milchzusatz, und sein Name lief als skr. zend. madhu, gr. *μέθυ*, alts. medo, ahd. metu, kslav. medu, lit. medus und midus, altir. med durch alle indogermanische Sprachen, nur nicht durch die lateinische, in der Bedeutung von Honig (skr. zend. kslav. lit.), von einem süssen Trank oder Meth (skr. alts. ahd. lit. altir.) und von Wein (griech. kslv.) vgl. Curtius Gr.[5] 259. Fick Vgl. Wb.[2] 146. In dieser Periode brachten die sämtlich noch vereinten Indogermanen dieses ihr köstlichstes berauschendes Getränk als Gegengabe für den honigsüss und duftig vom Himmel auf ihre Weiden niederrauschenden Regen den Wind- und Wolkengeistern dar. Die Wolken und die Himmelswasser, die Apas, heissen im RV. an vielen Stellen madhureich, madhutriefend, madhuströmend, und wie sie, strömt auch Parjanya der Donnergott Madhu und Milch aus RV. 4, 57, 8. Aelian *π. ζώων* 15, 7 erzählte noch: *ὕεται ἡ Ἰνδῶν γῆ διὰ τοῦ ἦρος μέλιτι ὑγρῷ*, ... *ὅπερ οὖν ἐμπῖπτον ταῖς πόαις καὶ ταῖς τῶν ἑλείων καλάμων κόμαις, νομὰς τοῖς βουσὶ καὶ τοῖς προβάτοις παρέχει θαυμαστάς*, und ähnlich Sen. ep. 84, 4 (Roscher Nektar S. 15). Und noch heute singen die Kurgs, ein indisches Hirtenvolk des Westghatts: Im Juni strömt der Regen süss wie Honig nieder und schäumt wie Milch (Z. D. M. G. 32, 676). In einem Lande, wo nach langer Dürre endlich die Regenzeit eintritt, hat sich die alte Begeisterung für den Regen noch bis heute erhalten. Ausser den Açvins' sind es besonders

die vātās oder Winde und die Maruts, welche das Madhu bringen RV. 1, 90, 6—8. 166, 2. Diesem noch indogermanischen Zeitraum der zweiten Periode wird jene Sage von der Berauschung der wilden harigen weiber- und trunkgierigen Windgeister angehören, die droben ihre Wolkenburgen im Nu auftürmten und der armen Hirteneinfalt so überlegen an Weltkunde und Zauberkraft schienen. Aus diesem Zeitraum stammt auch noch die Sage vom Raube des berauschenden Tranks, wie besonders aus der nordischen Fassung hervorgeht. Denn der Riese Suttungr, der Hüter Odhroerirs, der schwerlich mit Grimm D. M.[3] 489 auf Suptungr zurückgeführt werden darf, ist von Weinhold Riesen S. 51 als Suhtungr, Svihtungr, Brauser, Rauscher[1]) erklärt, also auch ein Winddaemon wie der somahütende Gandharve Svana. Endlich mag auch die Sage von dem Kampf eines Gottes mit einer Schlange und von der Kesselgewinnung (oben S. 174) in diesen Zeitabschnitt fallen. Aber die germanische Sage hat diese zwei Taten einem andern Gotte zugeteilt, als den Raub des Trunkes, den Odhin ausführt, zum Beleg unserer obigen These, dass die eigentlichen Göttermythen der indogermanischen Völker weiter auseinander weichen als die Daemonenmythen.

Nachdem aber die meisten indogermanischen Stämme die alte Heimat im innern Asien verlassen hatten, entwickelten die länger vereinten Griechen, Iranier und Inder all die übrigen wesentlichen von uns nachgewiesenen Übereinstimmungen der Gandharven-Kentaurensage, bis sich auch die Griechen von den Ariern trennten und von semitischen Stämmen den Wein überkamen, den sie nun an die Stelle des Meths der alten Gandharven setzten. Die Gandharven wurden nun Kentauren, entfernten sich aber in Folge der eigentümlichen Lebensverhältnisse des aeolischen Stammes und des gerade sie vorzugsweise mächtig beeinflussenden künstlerischen und poetischen Aufschwungs des ionischen Stammes ziemlich bedeutend von der alten volkstümlichen Auffassung, ohne jedoch die Grundzüge derselben in den früheren Zeiten der historischen Entwicklung aufzugeben. Die Arier aber lernten an östlicheren Gebirgen die Soma-Haomapflanze kennen, deren Saft dem alten Opfertrank beigemischt oder auch allein

---

[1]) Vgl. Lancelot 3899: grōt wint ende gesoech. Servat. 3233: die winde begunden swegelen. Grimm D. M.[4] 3, 179.



genossen und dargebracht wurde. Da er aber, wie es scheint, kein allgemeines Volksgetränk und keine volkstümliche Opfergabe wurde, fand er auch in der Volkssage von den Gandharven keine Aufnahme. Als sich endlich die Inder von den Iraniern trennten, wurden die Gandharven von diesen zu götterfeindlichen und untergeordneten Daemonen hinabgedrückt, von jenen aber, wie oben ausgeführt ist, in manichfaltiger Weise fortgepflegt und gehegt.

Die Gandharven-Kentauren gehören, im Verhältniss zu den Gebilden der dritten Periode, die vor der Zeit der Trennung der indogermanischen Völker beginnt und den grossen und namentlich den lichten Göttern die Hauptverehrung entgegenbringt, einer früheren, in vielen Beziehungen überwundenen und hie und da mit Bewusstsein verachteten mythischen Gruppe an. Sāyana deutet die viças devānām RV. 1, 50, 5 die grossen Massen der Götter auf die Maruts (vgl. Ludwig 4, 130) und auch an andern Stellen werden die Winde als die viças unter den Göttern betrachtet, wie Çat. Br. 2, 5, 1, 12. Cānkhāy. Br. 7, 8 (Z. D. M. G. 18, 277). Und wenn in der oben angeführten Opferliste der Vaj. S. (oben S. 13) der Vrātya den Gandharven und Apsaras, so wird den Winden daselbst der Vaiçya, der Bauer, geweiht. Etwas Plebejisches haben auch manche griechische Wind- und Wetterdaemonen und -götter an sich. Der Schweinehirt Eumaeos opfert den Nymfen und dem Hermes Od. 14, 435. Ich weiss nicht, ob der Name der Aeoler, die überall bei den Griechen als Bauern verspottet wurden, in irgend welchem tieferen Zusammenhang mit dem Windgott Aeolos steht.

Aber die Spitzen der Gandharven-Kentauren reichen aus der plebs superum, wie Ovid die Faunen, Satyrn und Laren nennt, bereits in die Welt der dii maiorum gentium hinüber. Die Gandharven-Kentauren sind die Versuchstypen, die unvollkommnen Modelle der späteren grossen Wind- und Wettergötter Indiens, namentlich Rudra's, Vāyu's und Vāta's, so wie der Hellenengötter Apollo, Hermes, Zeus, Poseidon und Dionysos. Die älteren Skizzen aber wurden nicht verworfen, sondern von den Indern und noch mehr von den Griechen wieder und wieder verbessert, sorgsam ausgeführt und zum Teil zu Kunstdarstellungen ersten Ranges ausgebildet. Zugleich aber wurden neue Entwürfe, allerdings nach dem Muster der alten Winddaemonen, in einem höheren Stil und Geist unternommen, neue grossartigere und edlere Winddaemonen, Windgötter, geschaffen.

Auf diese wurden die in den Gandharven-Kentauren noch vereinten Eigenschaften verteilt. So hat Rudra mehr die leidenschaftlicheren Züge der Gandharven, der volkstümlichen lüsternen Apsarasfreunde, übernommen. Er hat deren wilden lockigen Haarwuchs und führt einen furchtbaren Bogen. Er wird (als Çiva) des Minnespiels mit seinem Weibe nicht satt, Rudra wird auch als lingam verehrt und ist als solcher (sthirebhis angais) vielleicht schon in vedischer Zeit bildlich dargestellt RV. 2, 33, 9. (vgl. Bollensen Z. D. M. G. 22, 587). Er ist vielgestaltig wie die Gandharven RV. 2, 33, 9, er ist Jäger, Sänger, Arzt und Weiser wie sie. Wie die Gandharven mit den Apsaras, den Wolkengeistern, vermählt sind, ist Rudra der Gatte der Wolkengöttin Priçnī oder Parvatī oder auch der Blitzgöttin Rodasī. Aber er erhebt sich über die Gandharven, denn er führt den Blitz und straft mit ihm die Bösen und schützt die Frommen. Er ist Herr der Tiere und der Männer und der Vater der Maruts, der Winddaemonen, ja er wird sogar Vater der Welt genannt, wozu man besonders die rigvedischen Lieder 1, 114. 2, 33. 7, 46 und 6, 28, 7 vergleiche. Vāyu-Vāta ist ebenfalls Arzneispender, ihm oder ihnen wird die Kunst des Wagenfahrens viel häufiger nachgerühmt als dem Rudra, vor Allem aber sind sie Hüter des Soma-Amrita, der in Vāta's Hause verwahrt liegt. Vāyu insbesondere heisst deswegen çatadhāra hundertströmig RV. 10, 107, 4 und çucipā hellen Trank trinkend 7, 90, 2. 91, 4. 92, 1. 10, 100, 2. Rudra steht darnach der atharvavedischen Auffassung der Apsaras-Gandharven näher, Vāyu den brahmanischen Soma-Gandharven. In Griechenland hat der mit Rudra in vielen Stücken vergleichbare Apoll als *ἀκερσικόμης* und *ἀρνοκόμης* die Haarfülle der Kentauren übernommen, ihre Bogen- und Heilkunst, ihre prophetische und musikalische Begabung. Als Nymfen- und Musenführer und -liebhaber erinnert er an ihre Verhältnisse zu den Nereiden und andern Weibern. Auch tritt er als *ἀγραῖος* oder *ἀγρεύς* wie die Kentauren auf. In dem Windgotte Hermes, dem *ἐπιθαλαμίτης*, *κριοφόρος*, *οἰνοχόος*, dem Erfinder der Leier haben sich ähnliche oder andere kentaurische Beziehungen erhalten. Offenbar schaltet die griechische Götterbildnerei hier freier mit dem alten daemonischen Material, als die indische.

Schon aus dieser Ungleichheit der Benutzung der älteren daemonischen Stoffe für höhere Neubildungen erhellt die ausserordentliche Schwierigkeit, die grossen Götter verschiedener

indogermanischer Völker in Gleichung zu stellen, die noch wesentlich dadurch erhöht wird, dass auf solche Götter Züge von andern mythischen Wesen übertragen sein können. Rudra z. B. ist offenbar schon an einigen rigvedischen Stellen (RV. 2, 33, 3 und oben S. 150) blitzführender Gewittergott und nach Weber (Ind. Stud. 1, 189. 2, 37. Muir 4, 328. 339) sind später mehrere Eigenschaften Agni's auf ihn übertragen. Als Hauptgott des unbrahmanischen Westens tritt er später als Çiva in Gegensatz zum Hauptgott des brahmanischen Ostens, dem Sonnengott Vishnu, während der ursprünglich mit Rudra in vielen Stücken allerdings verwante Apoll in Griechenland aus einem Sturmgott mehr und mehr in einen Gott des Lichts und der Sonne sich verwandelt. Wenn also die Jugend dieser beiden Götter wol eine Vergleichung zulässt, so gehen sie doch in weiteren Verlauf ihrer Entwicklung nach den entgegengesetzten Richtungen auseinander.

Aus den obigen Angaben geht deutlich hervor, dass die indogermanischen Völker in der zweiten Periode ihrer Mythenbildung mehrere Winddaemonenscharen geschaffen und zu mehreren höheren Windgöttereinzelgestalten die Keime gelegt haben. In der Schilderung jener grossen Massen sind die Inder vielleicht den Griechen überlegen, und es gibt Marutslieder, die den ganzen Verlauf eines Gewittersturms von seinem ersten Aufsteigen bis zu seiner gewaltsamsten Entfaltung mit einer bewundernswerten Naturtreue und zugleich mit einer Plastik der Vermenschlichung vorführen, wie man sie in den Darstellungen ähnlicher Gegenstände in der griechischen Litteratur wol vergebens sucht, eher noch in der hebraeischen wiederfindet. Die Griechen haben hinwiederum die Inder durch feine Individualisierung, durch die Zerlegung jener alten umfassenden Daemonenheere in verschiedene Specialtruppen und die Ausstattung dieser mit einzelnen führenden oder heroischen Persönlichkeiten weit übertroffen. Wir finden bei ihnen männliche und weibliche Scharen von Wind- und Wolkengeistern, neben den Lapithen, den Kyklopen und Kentauren, den Satyrn, Silenen und Panen die Harpyien, Graeen, Sirenen, Erinyen und Gorgonen, neben Typhoeus, Geryoneus, Ixion, Aeolos, Harpalykos, Boreas, Zephyros, Athamas die Iris, Oreithyia, Harpalyke und andre. Durch mehrere Generationen hindurch bringt die weitverzweigte Sippe des Thaumas und des Phorkys, die Milchhöfer Anf. S. 155 zusammengestellt hat, nur Sturm- und Wolkenwesen hervor. Und neben Apoll und Hermes

tragen viele Sturmelemente der nordhellenische Zeus, Poseidon und Dionys in sich. Irre ich nicht, so hat der aeolische Stamm, der ja überhaupt dem ländlichen Leben in Kleinasien und Europa treuer ergeben blieb als die andern griechischen Stämme, wie die Kentauren, so auch die übrigen Winddaemonen und -götter länger geehrt und gefeiert als die andern Hellenen, bei denen der Cultus der Lichtgötter früh eine grössere Ausdehnung gewann, wie der dorische Apolldienst und der ionische Odysseusmythus bezeugen. Man kann die Aeolier mit den indischen Pendschabstämmen vergleichen, die den Rudradienst zäher festhielten und fleissiger ausbildeten als die Bewohner Hindustans, die sich dem Sonnengotte Vishnu hingaben. Mit andern Worten, der Übergang von der zweiten mythenbildenden Periode zu der dritten ist innerhalb einer und derselben Nation nicht nur von den verschiedenen Volksklassen, sondern auch von den verschiedenen Stämmen derselben mit ungleicher Energie vollzogen worden.

Die mit den Gandharven-Kentauren so eng verbundenen Apsaras-Nereiden haben einen älteren Typus als ihre Liebhaber, da in allen Mythologien das Streben bemerkbar ist, das männliche Daemonen- oder Göttergeschlecht früher und gründlicher auszugestalten als das weibliche. So ist es gekommen, dass selbst in der dritten Periode die Göttinnen viel weniger scharf charakterisiert und viel mehr geneigt sind in einander überzufliessen als die Götter und dass von den Indogermanen eigentlich nur die Griechen zu einer durchgeführten Charakteristik der himmlischen Frauenwelt gelangt sind. In der zweiten Periode aber ist die schönere Hälfte der Daemonen so wenig fortentwickelt worden, dass die Apsaras und Nereiden-Nymfen ihren Schwestern bei den andern indogermanischen Völkern, den persischen Pairika's oder Peri's, den italischen Lymphae, den germanischen Elbinnen, den keltischen Banshi oder Beansighe und den slavischen Rusalky aufs überraschendste ähnlich sind. Man bemerkt nur geringe Schattierungen in dieser Familienähnlichkeit. Z. B. sind die Elbinnen und Banshi noch mit dem Menschenleben inniger verbunden, seelenhafter und darum auch oft von feinsten, winzigsten Formen. Aber auch die Apsaras leben in den Sonnenstäubchen (oben S. 28. 148), die nach Aristot. de an. I, 2 (τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα) Seelen sind. Die Gandharven-Kentauren ruhen auch auf einer ähnlich umfassenden und ausgebreiteten Winddaemonengruppe, den Satyrn, Faunen und wilden Männern, aber während die

Apsaras-Nereiden die Grenze einer bis ins Einzelne durchgreifenden Gemeinschaft indogermanischer Mythenbildung bezeichnen, gehören die aus jener Winddaemonenschaar hervorgewachsenen Gandharven-Kentauren zu denjenigen mythischen Gebilden, die erst nach der Absonderung der übrigen indogermanischen Völker in der graeco-arischen Gemeinschaft ihre letzte vorhistorische Prägung erhalten haben. So scheinen sie uns die wichtigsten Fingerzeige für die Erkenntniss der ihnen vorangegangenen, wie der ihnen nachfolgenden Schöpfungen indogermanischen Geistes, sowie der Verwantschaftsverhältnisse und Vorgeschichte der Indogermanen zu geben.

Der Gandharven-Kentaurenmythus ist nur ein kleiner, aber wichtiger Ausschnitt aus der Geschichte der Bestrebungen des Menschengeistes, hinter den sichtbaren Dingen der Natur, über die er doch nicht hinaus kann, etwas höheres Unsichtbares zu entdecken, zu ergreifen und für sich selber in sichtbarer Form darzustellen und dieses Dargestellte wiederum zu vergeistigen. Wie viel tausend Versuche dieses nie vollkommen gelungenen und gelingenden Unternehmens liegen in einer kaum übersehbaren Stufenreihe zwischen dem ersten traumhaften Zerrbild des Verstorbenen, vor dem der Wilde noch heute zusammenschrickt, und dem Zeus des Phidias oder dem Gottvater Christi! Aber auch innerhalb der Grenzen des zwischen jenen äussersten Polen mitteninne gelegenen Gandharven-Kentaurenmythus, wie himmelweit sind von einander geschieden der geile, hässliche, tückische Kindermörder des indischen Volksglaubens und der edle, menschen- und götterfreundliche Kentaur Chiron! Doch als einem Sohn jener Daemonenperiode, die es kaum je zu reinen Idealen gebracht hat, haften auch ihm noch einige erniedrigende Züge an, und so steht der mischgestaltige, dem Schmerz unterworfene und der Unsterblichkeit nicht gewachsene Daemon nur im Vorhof des Olymp, wo die makellos schönen, seligen, ewigen Götter wohnen.

Von deinem Angesicht ein Zug,
Ein Himmelsabglanz ward auch mir,
Und meines Geists Gedankenflug
Hebt mich hinauf, o Zeus, zu dir.
Doch weh! an das gemeine Tier
Dein Bann mich unaufhörlich schloss,
Und dunkle, dumpfe Sinnengier
Ist meines lichten Geists Genoss.

An Leib ein Ross —
Was frommt des Hauptes Götterzier?

Herakles lauschte mir mit Lust
Und Jasons hoher Heldenkreis,
Und in Achilleus' junger Brust
Hegt' ich und pflegt' ein Edelreis;
Doch von den Helden Keiner weiss,
Was heimlich mir das Herz durchschreckt,
Wenn mich aus Himmelsträumen leis
Der Schall des eignen Hufs erweckt —
Mit Nacht bedeckt,
Und ewiglich verschwiegen sei's.

O heb' an deine Kniee mich,
Wo reine Geistesflamme loht!
O gieb, dass ganz mit Bestien ich
Auch Bestie sei in Sumpf und Kot!
Mein Herz erliegt in Zwistes Not;
Nun will's in Reu und Scham vergehn,
Nun trotzend will's auf dem Gebot
Roh waltender Natur bestehn!
Vernimm mein Flehn:
Mach Ende, sende, Herr, den Tod.

Der Centaur.
A. Fitger Winternächte.

Anhang.

I.

Anm. zu S. 184. RV. 10, 10, ein Gespräch zwischen Yama und Yamī d. h. Zwillingsbruder und Zwillingschwester, bezeichnet Str. 4 den Gandharven und die Wasserfrau als Ursprung (nābhih) und beste Verwantschaft (jāmi) jenes Geschwisterpaars. Aus diesen Worten hat Kuhn (Z. V. S. 1, 447 ff.) weittragende Schlüsse gezogen, unter anderen den, dass der Gandharve kein anderer sei als Tvashtar-Savitar, mithin auch dieser dem Vivasvat, der RV. 10, 23, 1 als Vater Yama's erscheint, gleich stehe. Diese Stelle hat Kuhn dadurch zu einer Hauptstütze seiner Ansicht von der Sonnennatur des Gandharven gemacht. Aber sie verdient diese Bedeutung keineswegs. Denn das ganze Lied RV. 10, 10 ist der Form, wie dem Inhalt nach ein offenbar sehr spätes und gehört bereits der Zeit willkürlicher theologischer Speculation an. Zunächst erweckt schon die Form eines längeren völlig durchgeführten Dialogs, die in älteren Teilen des RV. schwerlich nachzuweisen sein wird, erhebliches Bedenken. Dann aber fällt sofort das eine Glied des sich unterredenden Paares, nämlich Yamī, auf. Denn während Yama sehr häufig und in höchst bedeutsamer Rolle als der erste Verstorbene, als König des Jenseits im RV. genannt wird, hören wir von Yamī und von ihrem höchst sonderbaren Verhältniss zu Yama nur in diesem einzigen Liede des RV. Als ein zweites rigvedisches Zeugniss für den Glauben an ein solches Zwillingspaar pflegt man zwei in den Anfang des Lieds RV. 10, 17 versprengte Strophen anzuführen. Aber mit Unrecht. Denn in der 1. Strophe heisst Saranyu ausdrücklich nur die Mutter Yama's, nicht Yama's

und Yamī's, und die Zwillinge (mithunā) der zweiten Strophe: „Mit Vivasvat trug Saranyu die beiden Açvins als Leibesfrucht und gebar die beiden Zwillinge" sind eben nur die Açvins, wie sie auch RV. 3, 39, 3. 10, 40, 12 und an verschiedenen andern Stellen heissen. Ob überhaupt Yamī innerhalb der Sanskritlitteratur in einer Schrift vorkommt, die nicht unmittelbar von unserm gekünstelten Erzeugniss RV. 10, 10 abhängig ist, kann ich nicht beurteilen, muss es aber vorläufig bezweifeln. Yamī ist keine echte mythische Gestalt, sondern eine später erfundene weibliche Kunstfigur, wie es deren so viele in der indischen Mythologie giebt, gleich Indrānī, Varunānī, die auch schon im RV. vorkommen, ohne je Form und Gestalt gewinnen zu können. Noch mehr als Indra und Varuna aber drängte, wie auch Roth (s. u.) wol erkannte, das Wort Yama wegen seiner Bedeutung als Zwilling zur Ergänzung durch ein weibliches Gegenstück, und daraus erklärt sich auch wol die Tatsache, dass auch Yama's iranisches, aber spätiranisches Gegenbild Dschem ein Weib Dscheme oder eine Schwester Dschemak hat, die aber auch erst in den verworrenen Capiteln 23 und 32 des Bundelsesch zum Vorschein kommt, nicht jedoch in den alten Zendbüchern, in denen doch Yima's Taten und Beziehungen ziemlich ausführlich besprochen werden (Roth Z. D. M. G. 4, 417 ff. 25, 69. 80. 81. Ind. Stud. 14, 393). Auch der Dschemschid der persischen Heldensage hat keine Schwesterfrau bei sich. Trotz dieses Mangels alter, guter Zeugnisse hält Roth in seiner schönen Abhandlung (Z. D. M. G. 4, 421) die Vorstellung von diesen Zwillingseltern der Menschheit für alt, die allerdings zur Zeit der Abfassung des RV.hymnus 10, 10 schon verblasst gewesen, und sieht in Yama den ersten besonders als Fortpflanzer gedachten Menschen, während Manus, der im indischen Altertum überall als der Stammvater der Menschen erscheint, den vernunftbegabten Menschen bedeute, der erst später dem Yama zur Seite gesetzt sei und denselben aus seiner Stammvaterrolle verdrängt habe. Aber man bedenke doch, dass selbst in jener einzigen Stelle der Vedalitteratur, die von einer Yamī weiss, die eheliche Vereinigung mit Yama zwar gewünscht, aber nicht vollzogen, im Gegenteil vom Bruder mit Abscheu zurückgewiesen wird. Und doch sollen sie sich vereinigt haben und dadurch die Stammeltern der Menschheit geworden sein? Nicht nur die kunstvolle Form des durchgeführten Dialogs und die Erfindung dieser Carrikatur,

die gern Ahnfrau des Menschengeschlechts werden will, gehört einer späteren reflectirenden Zeit an, sondern auch der ganze Gedankengang des fraglichen Liedes, dieser dialektische Kampf der gottesfürchtigen verständigen Ehrbarkeit des Bruders mit der frechen sophistischen Lüsternheit der Schwester. So führt sie z. B. Str. 3 für ihr unreines Begehren an, dass die Götter ihre Vermischung wollen, weil sie vom einzigen Sterblichen einen Sprössling zu haben wünschen, und er meint Str. 10, dass allerdings in späteren Geschlechtern Geschwister Unschwisterliches treiben würden, anspielend auf die späteren häufigen Übertretungen des Verbots der Geschwisterehe, wie sie wenigstens in buddhistischen Legenden erwähnt werden (Ind. Stud. 5, 427. 10, 76). Zu diesem neuen Zeichen späteren Ursprungs gesellt sich endlich noch ein andres, dass die 5. Str. nach beliebter mystischer Manier zwei in guter alter Zeit stets gesonderte mythische Persönlichkeiten, Tvashtar und Savitar, zu einer Person vermengt.

Wie nun aber der Name Yama zu erklären sei, das kann ich hier nur mit wenigen Worten andeuten, unter Vorbehalt einer späteren tieferen Begründung. Yama ist im RV. überall (vgl. insbesondere 10, 14. 135, 1. 9, 113, 8. 1, 38, 5) der erste verstorbene Mensch, der fromme Pfadfinder zum Jenseits, der freundliche König desselben, der Herscher und Wirt der Pitri's, aber auch der grimme Gott des Todes und Richter der Unterwelt, und Yima ist im Zend ebenfalls der König eines Paradieses, aber eines auf die Erde verlegten. Beide Anschauungen gehen zurück auf die im RV. noch durchaus bekannte Idee von einem ersten Verstorbenen, der als Seele, als Geist Yama-Yima d. h. der Verbundene, Verschwisterte, Zwilling des lebendigen Menschen hiess, wie man die Seele, den Geist des Toten, auch sein Bild, sein Traumbild, seinen Schatten, seinen Atem und Hauch und ähnlich benannte. So will ein Krankheitszauberspruch RV. 10, 60, 8, am Lager eines Sterbenden gesprochen, den entfliehenden Geist festhalten, wie man ein Joch festbindet. Yama-Yima ist der Alter Ego des Manus, des noch mit manas d. h. Seele versehenen, lebendigen Menschen. Daher ist Manus überall im indischen Altertum der Stammvater der Menschen, Yama aber der König der Pitri's, beide sind, aber wol erst später, zu Söhnen Vivasvats, eines Glanzdaemonen, gemacht. Diese Erhebung des ersten Toten ist nicht auf die indoiranischen Völker beschränkt.

Neben Minos, der in Griechenland nun ebenfalls in die Unterwelt versetzte Manus, finden wir Aeacus d. h. den Erdensohn oder Chthonius, der nach Apollod. 3, 12, 6 allein auf der Insel Aegina lebte und welchem Zeus aus Ameisen (s. oben S. 163) oder auch aus der Erde (Pausan. 2, 29, 2) Menschen zu Gefährten bereitet. Er ist also nicht nur Stammvater der Menschen, sondern auch ihr εὐσεβέστατος, wie Yama, und hütet ähnlich wie dieser die Schlüssel der Unterwelt, gleich Minos ein Richter der Toten, und befreit Hellas von der Unfruchtbarkeit, wie Yima Iran. Das Bruderverhältniss von Yama und Manus scheinen die Deutschen in ein Kindschaftsverhältniss verwandelt zu haben. Tvisto d. i. der Zwilling, der Erdensohn (terra editus), ist Vater des Mannus und Stammvater der Menschen. Ähnliche Figuren, wie Yama-Yima, Aeacus und Tvisto sind bei vielen Völkern der Erde wiederzufinden; denn sie bilden das vornehmste individuellste Erzeugniss der ältesten grossen Epoche der Mythenbildung, die man als die des Seelenglaubens und -cultus bezeichnen kann (s. o.), und manche Völker sind auf den Gedanken gekommen, diesen ihren Seelengöttern ein Oberhaupt zu setzen in der Person des ersten Verstorbenen. In diese Reihe eigentümlicher Gestalten gehört z. B. der Unkulunkulu der Zulu und wahrscheinlich der Heitsi-Eibip der Hottentotten, der Haetsch der Kamtschadalen, der Mauitiki der Polynesier, der Tamoi der Guanarani und der Viracocha der Peruaner; jedoch haben sich an diesen alten Kern im Lauf der weiteren mythischen Entwicklung mehrfach Eigenschaften von Naturgöttern gesetzt. So ist denn auch Yama der Sohn eines Sonnengottes geworden, Aeacus zwischen Zeus als Vater und Peleus als Sohn d. h. zwischen zwei Gewittergottheiten eingeschoben, Tvisto zum Grossvater von Irmin, Ingo und Istio gemacht.

Durch alle diese Bemerkungen soll nicht in Abrede gestellt werden, dass es der Natur der Dinge gemäss auch einen Mythus von einem Urmenschenpaar gab, der sich auch wol später mit dem Mythus vom ersten Toten verband, wie denn der einsame Junggeselle Aeacus, nachdem ihm bereits Zeus Erdensöhne geschenkt hatte, die Endeis heiratete und mit ihr den Peleus und Telamon zeugte. Es kam mir hier nur vorzugsweise darauf an nachzuweisen, dass Yama in echter Sage nichts mit einer Yamī zu tun hat, und so auch die damit in Verbindung stehenden Nachrichten über seine Verwantschaft zum Gandharven höchst bedenklicher Natur sind.

II.

Es wäre der Mühe wert die Kentaurenschicksale durch die Kunst und Litteratur des Mittelalters und der Neuzeit bis zu Böcklins Kentauren hin zu verfolgen, womit bereits Piper Mythol. u. Symbolik der christl. Kunst 1, 39, 275 ff. 292 ff. 309. 393 ff. 401 den Anfang gemacht hat. Mir fehlen die Kenntnisse dazu, und nur einige kleine Nachträge zu Pipers reichhaltiger Arbeit kann ich hier geben.

Die Kentauren erscheinen durchweg als Ungeheuer höllischer Art, wozu sie ja bereits Vergil gestempelt hatte (oben S. 133). So steht Christus auf dem Tympanon der alten romanischen Kirche zu Pachten Kr. Saarlouis zwischen einem schiessenden Kentauren und einem Drachen (Ernst ausm Weerth Kunstdenkm. d. christl. Mittelalters I. Abtheil. Sculptur. 3. Bnd. T. LXIII. 2). Ein Kranz von Basreliefs, unter denen sich mehrere rückwärts gewante kentaurische Bogenschützen finden, schmückt das Baptisterium von Parma (Michele Lopez Battistero di Parma. T. X. 9. 28. 27 vgl. T. X. 36 und T. XI. 56. 66).

Ein als Centaurus erscheinender Daemon gilt als ein gefallener Engel bei Gualt. Mapes d. Nugis Curial. dist. 2 cap. 15 (ed. Wright S. 83) nach Vogt Salman und Marolf S. XLVII. Über den saietaire in Centaurengestalt bei Benoit, den in Herborts Liet von Troie entsprechenden Schützen ohne Centaurengestalt, den sagittaer oder centauroen genannten Rossmenschen bei Maerlant und den sagittaer-centauroen im Flandrijs, der ausser Ross- auch Stierformen hat und so schnell wie ein Hirsch läuft vgl. Franck Flandrijs S. 24, gegen den zu bemerken ist, dass die Beifügung des Namens Centaur zu dem überlieferten Namen Sagittaer, welche sich der Dichter des Flandrijs und Maerlant erlauben, ebenfalls auf alter und zwar schon aus dem Altertum stammender Überlieferung beruht (oben S. 54. 128). Im Eckenlied Str. 52 (D. Heldenb. 5, 228) bekämpft Dietrich ein Ungetüm, das halb Ross, halb Mensch ist. Die Gestalt des Centauren nimmt mit der Zeit so sehr die allgemeine Bedeutung eines Ungeheuers an, dass z. B. Nic. Höniger Hoffhaltung des Türckhischen Keisers (Vorr. 1573) S. 148 ein mahomedanisches Fabelwesen, einen vierzighörnigen Ochsen, der die Erde trägt und auf einem Berg über der Hölle steht, durch einen Centauren illustriert, dem aber seltsamer

Weise die Vorderbeine ganz fehlen.[1]) Noch lange haben diese Wesen auch die gelehrten Naturforscher beschäftigt, wie denn noch der Jesuit Joh. Euseb. Nieremberg in seiner Historia nat. l. 5 cap. 8 v. J. 1635 untersucht, ob die Hippokentauren wirklich existieren oder nicht vgl. Acta Sanct. Januar. 1, 604.

---

[1]) Ähnlich wird schon auf den Katakombenbildern der Fisch, der den Propheten Jonas verschlingt, in ein hippokampenartiges Ungeheuer verwandelt, vielleicht um das Christus bezeichnende Symbol des Fisches nicht zu missbrauchen.

Zusätze.

Zu S. 5: Die isolierte Stellung, die das 8. RV.buch durch seine Verfasserschaft und seine Gandharvenberücksichtigung unter den Familienbüchern einnimmt, wird noch weiter durch die Eigentümlichkeit seiner Sprachformen beleuchtet, denn nach Lanman On noun-inflection in the Veda (Journ. of the American orient. soc. 10, 325 ff.) unterscheidet sich das 8. Buch des RV. durch ältere Casusformen von den andern Familienbüchern, während umgekehrt nach Brunnhofer das 8. Buch in Bezug auf Infinitivbildungen jünger ist als diese (Z. V. S. 25, 374). Collitz (Bezzenberger Beitr. 7, 182 ff.) pflichtet Lanman bei.

Zu S. 17. 90: Der Daemonen vertreibende gelbe Pinga scheint noch heute gebraucht zu werden, denn in Lal Behari Day's Folktales of Bengal. 1883. S. 199 wird ein böser Geist durch verbrannten „turmeric“ verscheucht. Turmeric aber ist Gelbwurz, Curcuma.

Zu S. 47. 128: Wenn Kratinos den Perikles als Kentaurenfürsten verspottete, so nannte ihn Hermippos sogar einen „Fürsten der Satyrn“ (E. Curtius Gr. Gesch. [4] 2, 374).

Zu S. 55: Dem Vergil durfte betreffs der rosskundigen pelethronischen Lapithen keine Flüchtigkeit vorgeworfen werden nach O. Müller Orchomenos S. 191. 193.

Zu S. 76: Eine Münze der thessalischen Stadt Mopsion stellt einen Kentauren dar, der mit beiden Händen ein grosses Felsstück zum Wurf gegen den mit einem Schwert sich wehrenden Lapithen Mopsos erhebt (Monatsber. d. preuss. Akad. 1878 S. 450).

Zu S. 78: Auf den Münzen der thessalischen Magneten schultert ein Kentaur einen Zweig, die Rechte vorstreckend, ein andrer hat eine Lyra im Arm (Monatsber. d. preuss. Akad. a. O. S. 450).

Zu S. 112: Eine der abenteuerlichsten kentaurischen Mischgestalten ist der löwenbändigende Kentaur auf einem in Lübke's Denkm. T. 26 No. 6 abgebildeten geschnittenen Stein. Er gehört im Wesentlichen dem (2.) Typus an, an dessen menschlichem Vorderteil ein Pferdehinterteil angesetzt ist. Aber der auffallend dicke Menschenkopf ist von Haarschlangen umflattert und die Beine, von denen das eine im Übrigen ganz menschlich geformt ist, laufen in Krallen aus. Ausserdem sitzen an seinen Schultern mächtige Flügel.

Zu S. 120: Über den aeolischen Ursprung der homerischen Gedichte und den aeolischen Grundcharacter ihrer Sprache handelt Fick in Bezzenbergers Beiträgen z. Kunde der indogermanischen Sprache 7, 139 ff. und nimmt an, dass der gesamte ältere Bestand der homerischen Gedichte ursprünglich von aeolischen Dichtern in aeolischer Mundart gedichtet und erst später, wahrscheinlich nicht viel vor 700 v. Chr., von ionischen Rhapsoden ganz roh und äusserlich ins Ionische umgesetzt worden sei.

Zu S. 120. 144: Der auffallend innige Zusammenhang, der mir thessalische Landschaft und Sage zu verbinden scheint, besteht nach J. Friedländer auch zwischen thessalischer Landschaft und Kunst. Er bemerkt in den Monatsber. d. k. preuss. Akad. der Wissensch. 1878 S. 454: „Man sieht aus all diesen (Münz)bildern, wie hier (in Thessalien) die Kunst weit mehr als in anderen Landschaften recht eigentlich dem Boden entwachsen ist“.

Zu S. 139: Über den Widder als Wolkensymbol vgl. Lauer Syst. d. griech. Myth. 402 ff.

Zu S. 153: Bei Orpheus wird Kronos von Zeus durch Honig trunken gemacht und weissagt (Porphyr. de antro nymph. 16 p. 118 Barnes).

Zu S. 170: Rudra erhält übrigens die Somaspende schon RV. 1, 122, 1.

Zu S. 176: Nach Plut. plac. phil. III 5 trinkt Iris das Wasser des Oceanus und der Flüsse und speist damit die Wolken, weshalb man sie auch mit einem Stierhaupt vorstellte. Die Römer sagten: bibit arcus (Jahrb. f. class. Philol. 1860. S. 406).

Zu S. 190: parijri herumlaufend wird RV. 1, 64, 5 von den Maruts, RV. 5, 54, 2 von den Apas gebraucht.

Zu S. 182: Der äusserste Westen am Okeanos ist die Stätte

der Ambrosia und des Nektar, wo die Gewitterwolken nach griechischem Glauben aufsteigen (Roscher Nektar u. Ambrosia S. 95), und nach der Dichterin Moiro bei Athen. 491b bringen die τρήρωνες die Ambrosia von dorther, den Nektar aber ein immer schöpfender grosser Adler aus dem Felsen in seinem Schnabel als Trank für Zeus, der ihn deswegen unsterblich machte und in den Himmel aufnahm. Wir haben hier Indra's somaraubenden Falken, der also demselben Orte entfliegt, wo Eurytion und Orthros (d. h. Kriçânu und Vritra) hausen.

Zu S. 200: Bergk fasst in seinem schönen Aufsatz von der Geburt der Athene (Jahrb. f. class. Phil. 1860 S. 394) den Achelous ebenfalls als die Wolkenschlange auf und bezieht nach Ausscheidung von Il. 21, 194, den schon Zenodot als späteren Zusatz erkannt hatte, den vor Zeus' Blitz und Donner sich fürchtenden nicht auf Oceanus, sondern auf Achelous, den unter Donner und Blitz aus der Wolke herabrauschenden Regen. Es stände dann auch hier Zeus an Herakles' Stelle, wie in jenem Kentaurenkampf (oben S. 131). Den innigen Zusammenhang des Achelous mit den Winddaemonen bezeugt auch Nonnus 13, 315, der ihn ἀελλήεις παρακοίτης der Terpsichore und Vater der Sirenen nennt. Über Flüsse dieses Namens auch in Thessalien, Arkadien, bei Larissa in Troas und am Sipylos vgl. Bergk a. O. 395. 397. Auch Ahi hat die gleiche Herkunft wie die Gandharven, er heisst RV. 7, 34, 16 abjâ wassergeboren wie diese nabhojâ wolkengeboren (oben S. 148).

Zu S. 203: Den Namen Mimas trägt ein ionischer Berg Chios gegenüber und ein thrakischer bei Pimpleia (Jahrb. f. class. Phil. 1860. S. 51).

Zu S. 224: Wie Ambâ und Thetis bedeutet auch der Name der Wolkenfrau, welche die Mutter der Hermes ist, nämlich Maja soviel wie Nährmutter.

Register.

Druck von Issleib & Rietzschel in Gera.

Druck von Isleib & Rietzschel in Gera.

Indogermanische Mythen.

II.

Achilleis.

Von

Elard Hugo Meyer.



Berlin
Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung
1887.

Indogermanische Mythen.

II.

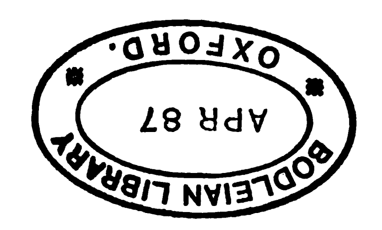
Achilleis.

Von

Elard Hugo Meyer.



Berlin
Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung
1887.



Dem Andenken

Karl Müllenhoff's.

Vorwort.

Der 2. Band der J. M. will wie sein Vorgänger vor Allem die mythologische Methode ausbilden, unbekümmert darum, ob dadurch über dunkle mythologische Zusammenhänge neues Licht verbreitet werde oder nicht. Unbekümmert! Denn neue Ergebnisse können einer verbesserten Methode auf diesem reichen Untersuchungsgebiete nicht fehlen und sind denn auch hier, wie ich hoffe, nicht ausgeblieben. Nur scheinbar und soweit der Stoff es gebot, weicht der Gang dieser zweiten Untersuchung von dem der ersten ab. Wenn über die Gandharven-Kentauren zunächst von allen Seiten her die Zeugnisse in möglichster Vollständigkeit zusammengetragen und zur Übersicht chronologisch geordnet, dann gleichsam die innere Chronologie, die Entwicklungsgeschichte dieser Daemonengruppe, gegeben werden musste, darauf erst deren Deutung unternommen und deren mythologische Stellung festgesetzt werden konnte, so wird im 2. Bande die Betrachtung eines sehr ausgedehnten und verwickelten Sagengeflechts sofort durch dessen älteste und vollste Darstellung, die Ilias, auf längere Zeit festgebannt. Erst wenn man alle Leiden und Freuden der Iliasfrage gekostet hat, darf man vorwärtsschreiten. So musste sich denn der Germanist entschliessen, viel tiefer als im 1. Bande, der klassischen Philologie ins Gehäge zu kommen, auf die Gefahr mancher Einzelverstösse hin. Aber auch von diesen abgesehen, bedürfen ganze Partieen meiner Untersuchung, wie die grammatischen und die auf das Verhältniss der Ilias zur Odyssee und hesiodischen Dichtung bezüglichen, gar sehr der Nachsicht und geben sich für nichts mehr als blosse Winke aus. Auch das Capitel über die jüngsten Iliasdichtungen konnte aus Rück-

sicht auf den Raum nicht über einige Andeutungen hinausgeführt werden. Die Hauptsache ist aber, ob die Stilfrage, in welcher der Schwerpunkt des 1. Teils ruht, richtig angegriffen und annähernd gelöst worden ist, ob die Hauptgedichte, aus denen ich mir die Ilias zusammengesetzt denke, im grossen Ganzen richtig herausgeschält und charakterisiert sind und der Unterschied einer ionischen und aeolischen Stilart innerhalb der Ilias wirklich besteht, ob diese Ergebnisse eine festere Grundlage für die weitere Untersuchung bilden, als die bisher gewonnenen, oder ob abermals nach einer anderen, besseren gesucht werden muss. So scheint sich der 1. Teil vorzugsweise an die Philologen zu wenden, und doch sollte er ganz besonders den Mythologen zeigen, was der Verf. unter einer methodischen Untersuchung nicht nur des Heroen-, sondern auch des Göttermythus versteht. Beim Anfang des 2. Teils aber möchte ich umgekehrt besonders inständig die Philologen bitten, nun nicht voll Grausens vor der verpönten Mythologie das Buch zuzuschlagen, sondern auch in die weitere Untersuchung mit mir einzutreten, wenn ihnen anders daran gelegen ist, ein grosses litterarisches Problem in seinen Wurzeln zu erfassen, und wenigstens den Versuch seiner Lösung mitzumachen und zu unterstützen. —

Erst nachdem die höhere Textkritik zugleich die Auffassung der Achilleussage in den verschiedenen Iliasdichtungen festgestellt hat, wendet sich die Untersuchung dem Verhältniss derselben zu den andern Zeugnissen zu. Aber sie kann diese nun nicht, wie im 1. Bande geschah, in voller Breite und Anzahl darlegen, es sind ja auch nur meistens jüngere epische Erweiterungen der altepischen Motive. Sie muss dafür um so sorgsamer diejenigen Nachrichten berücksichtigen, die, von der Ilias unbeeinflusst, einen originellen Inhalt bergen. Auf diesem Wege wird die vorhomerische, die thessalische, Form der Achilleussage hergestellt. Da dieselbe unmittelbar an die Kentaurensage anknüpft, so musste zunächst, um die richtige Deutung anzubahnen, dieser Ausgangspunkt derselben, den man von einigen Seiten zu verschieben gesucht hat, an dem ihm im 1. Bande zugewiesenen Orte nochmals befestigt werden. Dann erst wird der Schwerpunkt des 2. Teils erreicht, der in der durchgeführten Deutung aller Einzelheiten der scenen- und

personenreichen Achilleussage aus griechischer und, wo es zweckdienlich war, indogermanischer Naturanschauung, und im Nachweis derselben Sage und ihrer Parallelen bei allen Indogermanen liegt. Darf ich es wagen, diesen Teil wegen seines Gegenstandes als ein Seitenstück zu Kuhn's Herabkunft des Feuers zu bezeichnen? Denn während diese vorzugsweise die Kultusbedeutung des Himmelsfeuers behandelte, stellt meine Arbeit vorzugsweise dessen Verkörperungen in dem Mythus der Götter und dem der Heroen dar. Die Ansicht, dass dieser nicht aus jenem entsprungen, sondern wie jener indogermanisch und gleichen Alters sei, beide aber jünger als ihr gemeinsamer Urquell, der Daemonenmythus, seien, fordert die landläufige Vorstellung von der Jugend der Heroensage zum Widerspruch heraus, namentlich auch der Schluss des 2. Bandes, der, wie der ähnlich wenig beachtete des 1., aus der dargestellten Mythenentwicklung eine Anzahl durchgreifender Mythengesetze abzuleiten sucht.

Um Missverständnissen vorzubeugen, bemerke ich, dass ich für den bereits zu Ende des Jahres 1885 fertig gedruckten ersten Teil dieses Bandes nicht mehr Buchholz' »Vindiciae carminum homericorum« 1885 und Fricks »Ilias« 1886 habe benutzen können. Auch Christs »Ilias« kam mir erst in die Hände, als ich das Manuskript des ersten Teils vor der Drucklegung einer letzten Durchsicht unterzog.

Freiburg, 2. Januar 1887.

Elard Hugo Meyer.

Druckfehler.

S. 338 Z. 12 v. o. Opferstiere l. Opfertiere. S. 355 Z. 11 v. u. 205 l. 305. S. 378 Z. 12. 11 v. u. 366 l. 364; 379 l. 381; 119 l. 120; 135 l. 136. S. 381 Z. 16 v. o. 29b 84 l. 29b—84. S. 383 Z. 5 v. u. 171 l. 471. S. 384 Z. 7. 6 v. u. 21, 17—33 l. 21, (1—16). 17–33; 140—204. 232 l. 140—232; 323 (382) l. 323 –(382). S. 510 Z. 21 v. o. Dinkelbrühl l. Dinkelsbühl. S. 553 Z. 18 v. u. Aegishialmr l. Oegishialmr.

Inhalt.

Erster Teil:

Die Achilleis in der Ilias.

Erstes Capitel:

Der 1. Gesang der Achilleis, die Menis.

Eine Untersuchung der Achilleussage muss ihren Ausgang von der Ilias, als deren ältester Darstellung, nehmen. Freilich erkennt man gleich auf den ersten Blick erstens, dass die Sage hier unvollständig mitgetheilt wird, indem Anfang und Ende des kurzen Heldenlebens nur gelegentlich angedeutet sind, und dass zum sicheren Verständniss derselben noch andere Quellen heranzuziehen sein werden. Zweitens erscheint aber auch die Geschichte vom Zorn Achills in der Ilias so kunstvoll motivirt und so vielfach verknüpft mit andren Ereignissen, dass alsbald der Zweifel sich regt, ob dieser Zorn auch wirklich ursprünglich aus solchen mannichfaltigen und in einander greifenden Bedingungen oder nicht vielmehr aus einem einfachen Motiv, wie es alter Sage eigen zu sein pflegt, entsprungen sei. Drittens sind die Leiden und Taten Achills in der Ilias in einer solchen Fülle andrer Heldentaten und -leiden vergraben, dass sich Einem die Frage, ob dieselben von vornherein in diesem Verbande gestanden haben, zunächst und am unwiderstehlichsten aufdrängt. Die Untersuchung der Entstehung der Sage wird also zunächst zu einer Untersuchung der Entstehung des Epos.

Das nun bald abgeschlossne erste Jahrhundert der Homerkritik begann mit der befreienden Tat Fr. Aug. Wolfs, der den Glauben an die Einheit der homerischen Dichtungen tief erschütterte. Aber zwischen der daraus hervorgegangenen vielfach bedenklichen Lachmannschen Liedertheorie und der nur durch Eigen-

sinn starken Ansicht der Einheitsverteidiger entstand allmählich eine mittlere Auffassung, die auf dem Grunde der Ilias eine kürzere einheitliche Dichtung, deren Held Achill war, eine Achilleis, erkannte, welche im Lauf der Zeit durch viele Eindichtungen zu einer Ilias erweitert worden sei. So töricht auch manche Versuche der Herstellung des alten ursprünglichen Epos ausgefallen sind, so wenig Aussicht vorhanden ist, dies Ziel jemals vollständig zu erreichen, so scheint doch dieser mittleren von vielen ausgezeichneten Forschern getragenen Richtung die Zukunft zu gehören und die klarste Erkenntniss der Entstehung der Ilias bestimmt zu sein.

Einen ganz hervorragenden Einfluss auf die Beurteilung der angegebenen Fragen übt nun gleich die Betrachtung des 1. Gesangs sowol wegen seines grundlegenden Inhalts, als auch wegen seines eigenartigen Stils. Und wenn diese beiden Momente vorzugsweise unser Urteil über das Verhältniss dieses Gesangs zu der übrigen Ilias bestimmen, so werden daraus auch gewisse Vermutungen über das Verhältniss desselben zur alten Achilleussage zu entnehmen sein. Zuvor müssen wir uns darüber aber klar werden, was zu diesem ersten Gesange gehöre und was nicht.

Der erste Gesang enthält nach unserer Ansicht, wenn wir von unechten Einzelversen hier absehen, die Stücke 1—138, 148, 152—192, 247—430 *αὐτὰρ*, 489 *Ἀχιλλεύς* —610. V. 611 fällt fort. Auch die breite Fassung des Berichts Achills an seine Mutter 365—412, den schon Aristarch einem Nachdichter zuschrieb, wird an die Stelle einer kürzeren Bitte getreten sein. Die hier angenommenen umfassenden Athetesen 193—246 und 430 *Ὀδυσσεύς* — 489 *ὠκύς* sind angeregt besonders durch Lachmanns Hinweise auf den Widerspruch, in dem das Erscheinen der Here und Athene im Olymp v. 194 mit der Angabe der Thetis, wonach alle Götter derzeit bei den Aethiopen waren, steht, und auf die Beziehungslosigkeit des *ἐκ τοῖο* v. 493. Auf den scheinbaren Widerspruch zwischen der Herabkunft Apolls vom Olymp v. 44 und der Tags zuvor erfolgten Abreise der Götter zu den Aethiopen legt man mit Recht weniger Gewicht. Ein derartiger Widerspruch musste mit Notwendigkeit aus dem Widerstreit zweier nicht bloss dem griechischen Glauben eigentümlichen Anschauungen entstehen, von denen die eine, ein Erzeugniss des religiösen Gefühls des hilfsbedürftigen Beters und Opferers, sich die Gottheit nahe und mit der Stimme jederzeit er-

reichbar, also allgegenwärtig, denkt, während die andre, ein Erzeugniss des plastischen Vermenschlichungstriebes, sie an Ort und Zeit bindet. Dagegen muss man Heimreich, Das 1. Buch der Ilias, S. 3, wol zugeben, dass sich aus diesem Gegensatz theologischer Vorstellungen kaum jenes Erscheinen der Here und Athene rechtfertigen lasse, denn es wird nicht durch Gebet oder Opfer veranlasst. Aber auch die Annahme eines Versehens, eines Vergessens der früheren Darstellung, bei der sich Ameis-Hentze Anh.[2] 20 beruhigt, scheint bei einem Dichter, der, wie wir erkennen werden, Alles auf das Sorgsamste erwogen, ja noch mehr, aus der Fülle eines alle Teile gleichmässig durchdringenden und beherrschenden Künstlergeistes diesen Gesang geschaffen hat, durchaus haltlos. Diesen zwischen 194, 221 f. und 424, 493 liegenden Widerspruch beseitigt Heimreich durch Ausscheidung von 193—246. Das nirgend wieder erwähnte, auf die Umstehenden durchaus nicht wirkende, sehr lang (v. 194—220) ausgedehnte Schwertzücken Achills, seine nach der Verheissung der Athene, v. 213, schwer begreifliche Trauer, der Widerspruch, in den die um das Wohl der Achaeer so besorgte Here v. 55, durch die Sendung der Athene sich mit sich selber bringt, die rohen Schmähungen Achills, zu denen er durch Athene auf eine seiner unwürdige Art gereizt wird, 211 f., und den wunderlichen im Prophetenton erklingenden Schwur Achills beim Scepter, 233 f., das, hier plötzlich erwähnt, kaum neben dem Schwert gedacht werden könne und in theatralischer Weise zu Boden geschleudert werde, 245, wie in Nachahmung der in der Odyssee 2, 80 so viel wahreren und ergreifenderen Niederschleuderung des Scepters durch Telemach, all diese Züge der Partie 193—246 erkennt H. als Zeichen der Interpolation. Auch hält er Nestors darauf folgendes Eingreifen, v. 247, weit besser motivirt durch den Moment der höchsten Gefahr, der eben, v. 193, erreicht sei, als durch den Zeitpunkt, v. 246, wo Achill bereits beschwichtigt sich wieder hingesetzt habe.

Diesen teilweise schwerwiegenden Bedenken gegen die Ursprünglichkeit jener Verse fügen wir folgende hinzu: Dass Achill das Schwert wirklich gegen Agamemnon zieht, 194, ist der einzige Versuch zu einer roh-ungezogenen Selbsthilfe bei Homer (Bekker, Homer, Bl. 2, 112). Dass Athene den Achill beim Haar packt, 197, scheint besser zu einem jüngern derberen Stile zu passen. Der

Schwur Achills v. 233 f.: ἀλλ' ἔκ τοι ἐρέω f. anticipirt auf verdächtige Weise die später wirklich eintretende Not der Achaeer durch den männermordenden Hektor, wogegen Agamemnon nichts vermag (vergl. 1, 241: τότε δ' οὔτι δυνήσεαι ἀχνύμενός περ χραισμεῖν, εὖτ' ἂν πολλοὶ ὑφ' Ἕκτορος ἀνδροφόνοιο θνήσκοντες πίπτωσι mit 9, 351: ἀλλ' οὐδ' ὧς δύναται σθένος Ἕκτορος ἀνδροφόνοιο ἴσχειν). Dieser Schwur ist ferner nur eine hochpathetische Übertreibung der viel sachlicheren, einfacheren Versicherung Achills, v. 297 f. (ἄλλο δέ τοι ἐρέω), dass er nicht um das Mädchen kämpfen wolle; sollte Agamemnon sich aber erdreisten, ihm noch mehr zu nehmen, so solle dessen Blut an seiner Lanze herabrinnen. Sicher ist diese einfachere, kernigere, nicht die grossen Folgen voraussehende, Zeus Ratschluss nicht vorwegnehmende Drohung die ursprüngliche, der ein Interpolator, welcher das ganze Gedicht vor Augen hatte, aber die mit den poetischen Mitteln haushaltende Weisheit und schlichte Wahrhaftigkeit des alten Dichters nicht verstand, eine glänzendere, prophetisch-effectvolle voranschob. Dieser Schwur stört aber auch das stufenmässige Fortschreiten der Schilderung des Haders, auf das der Dichter des 1. Gesanges überall einen so grossen Werth legt, denn durch den im Schwur ausgespielten höchsten Trumf wird der nachfolgenden Drohung die Spitze abgebrochen. Der Schwur stört aber endlich auch den stufenmässigen Fortschritt der Schilderung des Zorns, der Gefühle des Haupthelden. Noch nicht während seines Haders mit Agamemnon, wie die Interpolation, v. 240, annimmt, springt plötzlich der Gedanke der Rache in der bestimmten Form hervor, durch Enthaltung vom Kampf Agamemnon und seine Leute ins Unglück zu stürzen. Erst, als ihm Briseis nun wirklich geraubt ist, v. 343, erst im Laufe des Gespräches mit seiner Mutter, v. 408, das ihm erst die ganze Tiefe seiner Schmach zum Bewusstsein bringt, reift in ihm dieser Plan, in welchem ihn die Mutter, v. 422, bestärkt und dessen Befolgung ihm sogar noch v. 492, wo er sich nach dem Schlachtruf sehnt, so schwer fällt. Dem Fehler der Vorausdeutung, der so oft ein Merkmal jüngerer Poesie ist, verfällt der Interpolator nochmals, v. 213, wo die herrlichen Geschenke vorausgesagt werden, die Agamemnon seinem Gegner ja auch im 9. und 19. Gesange wirklich verspricht und macht. Die wiederholte Betonung des frommen

Gehorsams Achills gegen die Götter, v. 207, 218, und der Hybris Agamemnons, v. 203, 205, 214, die ihm einst, wie mit weitem Vorblick auf sein trauriges Ende gesagt zu sein scheint, das Leben kosten würde, verrät eine spätere, moralisierende Auffassung der Sage, wie sie sich besonders im 9. Buch hervordrängt*) und weiterhin in der athenischen Tragödie die schönste Ausbildung gefunden hat. Zeus aber straft in den ältesten Teilen der Ilias nicht als Vertreter der sittlichen Weltordnung den Agamemnon, sondern als persönlicher Freund der Thetis. Er ist noch nicht einmal der Zeus von 15, 598, der die ‚ἐξαίσιον ἀρήν' der Thetis erfüllen will. Endlich scheint die Sendung Athene's durch Hera der 2, 156 in ähnlicher Lage erfolgenden, daselbst aber passenderen Sendung der einen Göttin durch die andere vom Interpolator nachgebildet zu sein, während die alte Achilleis, wie sich zeigen wird, die unmittelbare persönliche Einmischung der Götter in die Händel der Menschen durchaus verschmäht.

Auch gibt der Stil dieser Partie zu vielen Bedenken Anlass, die allerdings erst im weiteren Verlauf unserer Untersuchung besser begründet werden können. Die v. 195, 196 zweifelt schon die Hs. A. durch einen Sternobelos an. Die in allen andern Iliasgesängen gebrauchte Wendung ἔπεα πτερόεντα προσηύδα (ἀγόρευεν), v. 201, ist in der Achilleis sonst nirgends zu finden, daher hier verdächtig. Es steht dafür ὅ σφιν ἐϋφρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν, 73, 253. V. 205, das mit gedehntem i gebrauchte Wort ὑπεροπλίῃσι (Bezzenberger Beitr. 2, 6) ist nicht nur in ἅπ. λεγ., sondern es gehört auch zu der Gruppe pluralischer Abstracta auf -ίη und -σύνη, die den Gesängen des ältesten Iliasstils fremd sind (s. u.); dazu erregt das vorangehende ϝῇς für ϝῇσι Anstoss, wie παλάμῃς 238 (vgl. τοῖς 241 CD, statt dessen allerdings A. und Arist. τότε) und ἀταρτηροῖς ἐπεέσσι 223. Da diese neueren attischen Formen sich hier so drängen, während der übrige Teil des 1. Gesanges, ausser v. 179, wo Nauck νηυσί τε σῇς in νηΐ τε σῇ ändert, und

*) Lachmann bezeichnete (Verhandl. der 3. Vers. deutscher Philol., S. 52 f.) mit Recht die in der Hybris wurzelnde Tragik Achills als eine unhomerische und aus Homer nicht zu erweisende Theologie. Diese Ansicht ist schön, wenn sie wahr wäre, bemerkt er.



manche Gesänge, wie der 4., 6., 9., 13., 15., 18., 22. den Vokal nie und die andern sehr selten abwerfen, so darf man sie hier wol nicht mit Nauck (vergl. Christ, Ilias S. 141) überall durch Conjectur entfernen, sondern muss darin ein Zeichen neueren Ursprungs erkennen. Auch kommt *ἀταρτηρός* in der Il. nur hier, sonst Od. 2, 243, Theog. 610 vor und auch v. 230, 231 *δῶρ' ἀποαιρεῖσθαι* — *δημοβόρος βασιλεύς* klingt hesiodisch an, vgl. Op. 38 (221, 264): *βασιλῆας δωροφάγους* (*καταδημοβορεῖν* 18, 301). V. 222 *δαίμονες* bezeichnet die Götter sonst nur in jüngeren Stücken der Il., wie 6, 115; 23, 595 und in den Hymnen. In den folgenden Versen, 225—233, die schon Zenodot, wie vorher 208 und 209, verwarf, ist v. 226, *θωρηχθῆναι* wahrscheinlich ein später eingeführtes und daher in den älteren Iliasstücken nicht gebrauchtes Fremdwort (s. u.). V. 227, die Wörter *ἰέναι* für *ἴμεν* und *ἴμεναι* und die *ἀριστῆες* kommen sonst nicht in der Achilleis, das erste auch noch nicht in der Diomedie, den beiden ältesten Stilarten, sondern erst in den späteren vor. Leo Meyer und G. Curtius wollen es freilich überall durch *ἴμεναι* ersetzen (G. Meyer, Griech. Gramm., S. 443). V. 230 wird gegen alle Hss. das Digamma in *ϝείπῃ* nur durch Verwandlung von *ἀντίον* in *ἀντία* nach Bentley ermöglicht. V. 232 stammt aus der Thersitesrede 2, 242, V. 233 aus Od. 20, 229. V. 236 *χαλκός* in der Bedeutung einer Waffe oder eines Instruments ist dem ältesten Stil nicht eigen (s. u.), auch widerstrebt *περὶ γάρ ῥά ϝε χαλκὸς ἔλεψεν φύλλα* (vgl. *ἐρινεὸν χαλκῷ τάμνε ὄρπηκας* 21, 371) einigermassen der Beobachtung La Roche's (Homer. Stud.), dergemäss der freiere Gebrauch des Acc. in den älteren Gesängen der Ilias noch unentwickelt ist. V. 243 *ἔνδοθι* gehört, wie so viele andere Adverbia auf *-θι* und *-τι*, dem jüngeren Stile an (6, 498; 18, 287; 20, 269; 22, 242; 23, 819).

Noch deutlicher aber ist die Fahrt nach Chryse, 430—489, später eingeschoben, was neuerdings nach dem Vorgange Lachmanns, Haupts und Köchlys namentlich Haesecke, die Entstehung des 1. Buchs der Ilias, Rinteln 1881, überzeugend dargetan hat (vgl. Hinrichs in Hermes 17, 59). Doch halte ich die von ihm gegen 427—430 und 488—492 erhobenen Bedenken für hinfällig und die darauf gestützte Annahme zweier rhapsodischer Formungen des ersten Gesangs für künstlich und

erkenne den schönsten und festesten Zusammenhang der Handlung, wenn in v. 430 der Name Odysseus durch den Namen Achilleus ersetzt und dieser Vers unmittelbar mit v. 490 verknüpft wird. Dadurch gewinnt dann auch das *ἐκ τοῖο*, v. 493, seine enge Beziehung zum Vorhergehenden. Die Gründe aber für die Ausscheidung der Chrysefahrt sind folgende: Diese Reiseschilderung ist erstens überflüssig, da sie schon 308—312 in einer für eine Nebenhandlung durchaus ausreichenden, man möchte sagen, einzig tunlichen Weise gegeben worden ist. Zweitens stimmt der Zweck der Fahrt, die Versöhnung Apolls, nicht recht zu den früheren Versen 313—317, nach denen der Gott nach bereits erloschener Pest versöhnt ist, während man sich das Schiessen Apolls, das Wüten der Seuche, noch bis zur Erhörung des Gebets des Chryses in Chryse, 457, fortgesetzt vorstellen muss. Drittens ist dies Gebet, 451 f., eine blosse Palinodie von 37 f., und um so weniger als hochkünstlerisches Gegenstück zu dem ersten Chrysesgebete zu preisen, als die ins zweite Gebet verwebten Verse 453—455 aus 16, 236 f. genommen sind, wo sie offenbar dem Munde Achills weit besser anstehen als hier dem des Apollpriesters. Viertens sind überhaupt von den 57 Versen dieser Erzählung 37 anderen Gesängen der Ilias, der Odyssee und sogar homerischen Hymnen entlehnt (430, 434—437, 446, 450, 453—455, 458—471, 473, 475—477, 479, 481—483, 485—486), und zwar sehr häufig höchst ungeschickt aneinander geflickt. So ist die völlige Abtakelung des Schiffs bei so kurzem Aufenthalt unpassend, Ankunft und Abschied unklar und ungenügend dargestellt und namentlich die Opferschilderung aus Il. 2, 421—432 und Od. 3, 457—462 so ungereimt zusammengestoppelt, dass man z. B. von v. 469 f. nicht recht weiss, ob das Trinken schon stattgefunden hat oder nicht, ob von Libation oder Trinken die Rede ist. Zu dieser unbeholfenen Unselbstständigkeit gesellt sich fünftens eine im schroffsten Gegensatz zum echten Stil der Menis stehende Breite, so wird z. B. v. 458—469 viermal der Vers mit *αὐτὰρ ἐπεὶ* eingeleitet. Noch manche andere Bedenken erheben sich gegen Einzelheiten. Die Bedeutung von *μέλπειν*, 474, = singen z. B. verstösst nach Aristarch gegen den homerischen Sprachgebrauch. In v. 438, *βῆσαν ἑκηβόλῳ Ἀπόλλωνι*, ist eine der Stellen der Ilias, die sich der Herstellung des Digamma widersetzt. Apolls Beiname He-

kaergos (Welcker, kl. Schr., 3, 37; 5, 58) begegnet innerhalb der älteren Gesänge nur in der Chrysefahrt, v. 474, 479, und ausserdem v. 147, inmitten einer andern anstössigen Partie, während der Gott sonst im 1. Gesang *ἑκατηβελέτης* 75, *ἑκατηβόλος* 370, *ἑκηβόλος* öfter und *ἀργυρότοξος* 37 heisst.

Der Hekaergos führt uns zur Betrachtung der eben berührten dritten bedenklichen Versgruppe des 1. Buchs, zu v. 139—146, 149—151, hinüber. V. 138 schliesst die zornige Antwort Agamemnons vortrefflich mit der rücksichtslosen Drohung ab, wenn die Achaeer ihm keinen würdigen Ersatz für Chryseis gäben, würde er selber sich ihn holen von Achill oder Ajas oder Odysseus. Geschwätzige Nachdichter haben in der Ilias oft gerade an Reden Schleppen gehängt, deren eine wir hier finden. Der 1. Vers dieses Anhangs, v. 139, grammatisch unklar mit dem echten Schluss der Rede verbunden, wurde schon von Aristarch wegen Überfüllung und Einfältigkeit verworfen. Aber auch wenn man diesen sich hinwegdenkt, schlägt plötzlich ganz unnatürlich die leidenschaftliche Absicht des Königs mit v. 140 in die matte, nüchterne Überlegung um, dass es ja später noch Zeit sei, die Frage des Ersatzes zu besprechen. Und wenn *ἀλλ' ἤ τοι μὲν ταῦτα μεταφρασόμεσθα καὶ αὖτις*, 140, dessen Verbum sonst weder in der Ilias, noch in der Od. erscheint, an Od. 1, 76 *ἀλλ' ἄγεθ', ἡμεῖς οἵδε περιφραζώμεθα πάντες νόστον* nur anklingt, so ist die hier mitten im leidenschaftlichen Ringen mit Achill so unpassende Aufforderung, v. 141: *νῦν δ' ἄγε νῆα μέλαιναν ἐρύσσομεν εἰς ἅλα δῖαν* dem Befehle des Phaeakenkönigs Od. 8, 34 (vgl. 16, 348) wörtlich entnommen und leitet eine breite Schilderung der Ausrüstung der Chrysefahrt ein, die wir 309 f. wiederfinden. V. 142 ist das adv. *ἐπιτηδές* auffällig, weil es sonst nur die Od. 15, 28 kennt und derartige Adverbialbildungen in den älteren Gesängen kaum vorkommen. V. 145 aber wird der oben v. 138 und nirgend in der alten Achilleis erwähnte Idomeneus genannt, eine Figur, die überhaupt dem ältesten trojanischen Heldenkreise gar nicht angehört (s. u.). In V. 146, der noch dazu 18, 170 entlehnt ist, versetzt Agamemnon dem Achill unpassend noch einen Hieb in demselben Augenblick, in welchem er ihn unter Andern als Führer der Chryseissendung ins Auge fasst. V. 147 bringt dann den oben besprochenen Ausdruck Hekaergos. Diese entstellende Auswei-

tung der alten kernigen Rede Agamemnons erheischte nun auch eine Umgestaltung des Anfangs der Erwiderung Achills, die in den V. 149—151 sich als solche kenntlich macht durch den gekünstelten Tropus *ἀναιδείην ἐπιειμένε*, 149, der besser zum Stil des 9. Buchs (9, 372) und des Hermeshymnus, 156, stimmt (vgl. *ἐπιειμένος ἀλκήν*, Od. 9, 214). Der im 10. Kriegsjahr ausgesprochene Gedanke, dass kein Achaeer gern dem Befehl Agamemnons zum Kampf folge, ist doch sonderbar und die auf die Chrysesendung bezügliche Redewendung ‚*ὁδὸν ἐλθέμεναι*' = einen Gang machen kennt die Ilias sonst gar nicht (vgl. La Roche, Homer. Stud. S. 34), ja *ὁδός* = Gang nur die jüngeren Verse 6, 290; 9, 626; 24, 264. Von neuen Schimpfwörtern befreit schliesst sich nun v. 152 (*οὐ γὰρ ἐγὼ*) mit dem kräftigen *ἐγώ* und dem auch sonst (1, 293; 10, 61; 15, 201) wol die Antwort lebhaft eröffnenden *γὰρ* angemessen und genau an den ursprünglichen Schluss der Agamemnonrede, v. 138, an.

Nach diesen Ausscheidungen stellt sich uns der 1. Gesang als eine im schönsten Zusammenhang und Gleichmass dahin fliessende Dichtung dar, die in drei Hauptteile zerfällt. Der erste 8—138, 148, 152—192, 247—303 schildert in etwa 230 Versen den Hader Agamemnons und Achills, der zweite, ursprünglich wol noch etwas kürzere (über 365—412 s. S. 2), 304—430, 490—492, in etwa 130 Versen die Folgen dieses Haders auf Erden, der dritte 493—610 in der fast gleichen Verszahl die Folgen desselben im Himmel. Das Ganze wird durch ein Prooemium 1—7 eröffnet, wie es ein umfangreiches Gedicht passend einleitet, zu dessen Vortrag der Sänger der göttlichen Hilfe bedarf. Deutlich und vollständig wird darin die Idee der Dichtung verkündet: der aus dem Zwist mit Agamemnon entsprungene Zorn des Peliden (die Menis) und, gleichsam eine Apologie dieses düsteren Stoffes, der daraus entsprungene, den Achaeern so unheilvolle Ratschluss des Zeus (die *Διὸς βουλή*). Durch eine kurze Frage nach dem Urheber des Zwistes, Apoll, wird die eigentliche Erzählung ohne viele Umschweife an das Prooemium gehängt, so wie es einige Hymnendichter machen mit ihrem *πῶς τ' ἄρ* u. s. w. H. in Apoll. Del. 19. Pyth. 29 (207).

Die Handlung des ersten Teils spielt im Griechenlager und zumeist inmitten der Heeresversammlung. Eine ununterbrochene

Reihe der schönsten Einzel- und Gruppenbilder, stets wechelnder und sich steigernder Scenen rollt sich ab im Stoss und Gegenstoss der Reden der Priester und Fürsten, des Chryses, Kalchas, Achilleus, Agamemnon und Nestor, zwischen denen die mit wenigen, aber energischen Meisterstrichen gezeichnete Erzählung hie und da hervorbricht: das Kommen und Gehen des unglücklichen Chryses, das furchtbare Schiessen Apolls, die Einberufung und Auflösung der Volksversammlung, das Schwanken Achills zwischen Gewalttat und Nachgiebigkeit. Aber die bedenkliche Art dieser Nachgiebigkeit zeigt sich in dem letzten Wort der Versammlung, der blutigen Drohung: Will Agamemnon noch mehr von mir als die Briseis, so wird sein Blut an meiner Lanze herabfliessen!

Der zweite Teil vollzieht sich vorzugsweise am Strande wiederum durchweg in Reden. Von hier stösst das Schiff ab, das die Chryseis unter Odysseus' Geleit dem verletzten Vater zurückgeben soll. Hier wird durch Opfer und Reinigung Apolls Zorn gesühnt. Und als es hier still geworden, als Briseis ihrem Freunde nun wirklich aus dem Zelte geführt ist, da streckt hier Achill seine Hände flehend zur Mutter übers Meer. Denn nun erst empfindet er die ganze Tiefe seines Verlustes und zumal seiner Schmach, nun erst, als er der aus der Flut aufsteigenden Thetis den Hergang schildernd seiner Erniedrigung sich bewusst wird, reift in ihm der furchtbare Racheplan, der seine Ehre wiederherstellen soll. Und was ist natürlicher und rührender, als die Verheissung aus dem Munde der Mutter, dass das so flüchtige, kurze Dasein ihres Heldensohns doch wenigstens ehrenvoll sein soll! Jetzt erst wird die Entsagung des Kampfes, die Erniedrigung Agamemnons, das Unheil der Achaeer beschlossen.

So führt uns der dritte Teil, in welchem wiederum die Form des Dialogs vorwaltet, zur Welt der seligen Götter empor, deren König auf seiner lieben Thetis Bitte das heisse Verlangen Achills nach völliger Ehrenrettung durch Agamemnons und seiner Leute Niederlage zum göttlichen Ratschluss unter dem Erbeben des Olymps erhebt. Die Götter gehn zum fröhlichen Nachtmahl und der, welcher der Urheber des furchtbaren Haders ist, Apollo, erlöst nun durch die Kunst der Leier und seiner Musen unsre Seele von allem Erdenleid, bis die untergehende Sonne Menschen

und Götter zum Schlummer einladet. Die natürlichste Pause aller Wesen bietet dem Sänger auch für seine Dichtung den geeignetsten Ruhepunkt dar.

Der erste Gesang zeigt uns die höchste Blüte epischer Kunst in der meisterhaften Behandlung des Einzelnen, im licht- und planvollen Aufbau des Ganzen und in der weisen Benutzung der Sage für die Herstellung eines grossen Hintergrundes und der Grundlage eines umfassenden Dichtwerkes. Wir finden im ersten Gesang der Ilias eine Vereinigung aller Eigenschaften eines Kunstepos wie nirgendwo sonst in der gesamten sogenannten homerischen Dichtung. Die ersterwähnte Eigenschaft tritt in der Fülle der edelsten, plastischen Gruppen, in der einfachen, klaren Zeichnung der sie umgebenden Örtlichkeiten, in der scharfen Charakteristik der einzelnen Personen, in der rein menschlichen Motivierung der Begebenheiten, in der vollendeten Abrundung jeder Einzelscene hervor. Hier entzückt uns namentlich die Kunst der Steigerung und des Contrastes. Wie schwillt z. B. die Wirksamkeit des zürnenden Apoll in den wenigen Versen 43—52 immer mächtiger von Zeile zu Zeile empor, bis vor dem Blick des unerbittlich rastlosen Schützen überall die Leichenfeuer leuchten. Und wenn wir einen Ruhepunkt der Handlung erreicht haben, gerade dann weiss der Dichter eine neue Spannung in uns zu erwecken, uns zu anderen höheren Gipfeln weiterzuführen. Dafür zeugen vor Allem die Schlüsse der von uns besprochenen drei Hauptteile des 1. Gesangs und unter ihnen am deutlichsten wiederum der Endschluss. Hoch über dem von innerer und äusserer Fehde schwer wie nie zuvor bedrohten Griechenlager tafeln unter Sang und Scherz die seligen Götter. Alles atmet Ruhe und Frieden. Der himmlische und irdische Zwist scheint besänftigt, Apoll und sein Priester ist gesühnt, das Lager von der Pest befreit, eine Gewalttat Achills gehindert und der Olymp voll geselliger Freude. Aber dennoch ist unser Herz voll düsterer Ahnung. Denn die beiden mächtigsten Männer, welche die Zelte vor Troja beherbergen, sind sich bis in den Tod verfeindet und Zeus, der mächtigste unter den Göttern, will den einen von der Erniedrigung durch des andern Erniedrigung befreien. Wer empfindet da nicht die Notwendigkeit, dass der Dichter, der den Zusammenstoss dieser stärksten Mächte seiner Welt so zu begründen und zu leiten verstand, nun auch den weiteren

Verlauf und die Lösung desselben durch seine Kunst herbeizuführen sich berufen fühlen musste!

Die zweite Fähigkeit, einen grösseren Bau von festem Grund bis zum krönenden Dach durchaus vollendet hinaufzuführen, haben wir schon oben bewundert. Die dritte, durch die der Dichter den ersten Gesang als Einleitung und Exposition eines umfassenden Dichtwerkes gemacht hat, beruht besonders auf der Kunst der Perspective. Diese sucht er nicht durch wohlfeile Vorausdeutungen zu gewinnen nach der beliebten Manier späterer Zudichter, sondern durch bald leisere, bald deutlichere Anspielungen auf Götter- und Heldensage, wie sie ein kunstverständiger Poet aus voller Sagenkenntniss macht. Nachdem er den richtigen Beginnpunkt der Handlung, wenn auch ohne bestimmte Zeitangabe,*) fest ergriffen hat, entwirft er mit sicherer Hand die Exposition, die den Hintergrund der Begebenheiten mit jedem Schritt vertieft und andrerseits die Phantasie auf deren weiteren Verlauf immer begieriger macht. Vor dem Streit der Fürsten sehen wir andere Taten, den Kriegszug nach Thebe und Chryse, der die umstrittenen Jungfrauen ins Lager brachte, die Fahrt der Griechen nach Troja unter Kalchas' Leitung, v. 71, und im *παλιμπλαγχθέντας*, v. 59, scheint trotz Aristarchs Einsprache das mysische Abenteuer angedeutet, das die Kyprien bereits ausführten. Klytemnaestra erscheint in der fernen Heimat, hier von ihrem Gatten gegen Chryseis zurückgesetzt, v. 113. Über Achills Kindheit liegt Dunkel, in das die Erklärung der Mutter von der Flüchtigkeit seines Looses 416 f., nur einen schmalen Strahl wirft. Nestors Bericht führt uns noch weiter in eine Zeit zurück, in der es ungeheuerliche Wesen auf Erden gab, mit denen es kein Sterblicher der Gegenwart hätte aufnehmen können, v. 272 f. Selbst in der Götter Vorleben wird uns ein Blick

*) Il. 2, 134 meldet zuerst, dass wir uns im 10. J. der Belagerung befinden. Die Annahme dieser Zeitdauer fusst schwerlich auf irgend welcher historischen Überlieferung, sondern, wie der 10. Finger die älteste und verständlichste Zahlenreihe abschloss, so galt das 10. Jahr oder der 10. Tag als der passendste Abschluss der Zeitdauer irgend einer epischen Handlung; vgl. Il. 1, 54. 6, 174. 8, 404. 12, 25. 24, 107. 610. 765. Od. 12, 447. 14, 314. Theog. 636. 722 f. 803. hymn. Cerer. 51.; vgl. auch Welcker Ep. Cyclus 2, 263.



gestattet, denn Zeus erscheint durch Fesseln bedroht und nur durch Thetis davor bewahrt. Aber auch diese wenigen aus weiterer Sagenferne herbeigeholten Züge sind keineswegs blosse Ornamente, sondern sie haben alle den Zweck, uns die Lage und den Charakter des griechischen Heroentums vor Troja, namentlich auch Agamemnon und Achill verständlich zu machen. So wächst denn auch aus dieser sagenhaften und mythischen Vergangenheit die Drohung des beleidigten Peliden, v. 300 f., keinen weiteren Eingriff Agamemnons dulden zu wollen, und sein Entschluss sich des Kampfes zu enthalten, bis mit Hilfe der Mutter und des Zeus Agamemnon in schwere Not gestürzt und dadurch seine eigne Ehre hergestellt ist, wie mit Notwendigkeit hervor. Diese weise Enthaltsamkeit in der Benutzung eines überreichen Sagenschatzes bewährt der Dichter nicht nur in der Anspielung auf die Vorgeschichte des Haders der Fürsten, sondern auch bei der Schilderung eben dieses seines Hauptstoffes selber. Nur das eine Verhältniss der ganzen troischen Sagenwelt, das den Achill, Agamemnon und ihren gemeinsamen Gegner Hektor unter dem schicksallenkenden Zeus zu schweren Katastrophen führt, hat er im Auge. Dies hebt er als das sangeswürdigste hervor und, was darüber hinaus liegt, selbst die Zerstörung Troja's, kümmert ihn nicht. Wie den Kreis der Ereignisse, beschränkt er denn auch klug den Kreis seiner Helden. Agamemnon ist Oberkönig, *πολλὸν ἄριστος Ἀχαιῶν*, v. 91, er pocht auf diese ihm von Zeus verliehene Obergewalt, ein stolzer und schroffer Mann. Sein Bruder Menelaos wird kaum neben ihm genannt. Jenem, dem *φέρτερος*, 186, 281, gegenüber gibt der *κάρτερος* Achill, 178, 280, der leidenschaftliche, kühne Jüngling, trotz seiner Jugend allen Königsglanz und alle Lebenslust gern für Heldenruhm dahin. Die dritte Hauptgestalt ist der süssredende, wie aus grauer Vorzeit herübergekommene Greis Nestor. Aias und Odysseus werden als die Haupthelfer Agamemnons genannt und neben Achill dessen Freund Patroklos angedeutet, der Sage als solcher wol schon bekannt, denn er wird wie das berühmte Brüderpaar Agamemnon und Menelaos, nicht mit seinem Eigennamen, sondern mit dem Patronymikon eingeführt. Von Idomeneus (S. 8), Diomedes, dem andern Aias, Teukros, dem Nestoriden Antilochos hören wir nichts, geschweige denn von all den andern Helden zweiten und

dritten Ranges, welche die späteren Iliasgesänge erfüllen. Doch wird von den Sehern und Traumdeutern des Lagers Kalchas als erster Vogelschauer hervorgehoben. Priester, Herolde, gefangene Frauen leben mit dem Heere. Von Troern wird niemand genannt. Auch die Darstellung der Götter wird durch Enthaltsamkeit gekennzeichnet. Sie heissen Uraniones, 570, nur Zeus der Olympier, 350, 580 ff. Ausser ihm werden erwähnt seine Gemahlin Hera (eine Tochter Athene, v. 400? S. 3, 5) sein Sohn Hephaestos, sein Bruder Poseidon, v. 400, seine alte Liebe Thetis, eine geschlossene Familie, aber keine Aphrodite, kein Ares, keine Artemis, kein Hades. Auch Apoll mit den Musen gehört zu den Olympiern, 399, wie die Götter neben Uraniones, 570, heissen. Es ist eine durch und durch nordachaeische Göttergesellschaft in allen ihren Mitgliedern, wie sie die Umwohner des Olymps und Pelions verehrten, denn auch Apoll, der hier *νυκτὶ ἐοικώς* vom Olymp mit seinen Geschossen herabstürmt, hat noch nichts von der späteren Lichtgottheit, sondern erinnert noch stark an den wilden stürmischen Aplun, den Hylatas und Agreus, als welchen ihn die Magneten sich vorstellten, der, von den Musen begleitet, später nach dem Parnass übersiedelte (Indog. M. 1, 191. 204, vgl. auch O. Müller 1, 284). Auch Zeus hat noch die volle Elementarkraft des Donnergotts, 528 (Indogerm. M. 1, 144). Der thessalische Olymp ist der Sitz der grossen Götter und mit seinem altdodonaeischen, pelasgischen Namen so sehr der Begriff des Göttlichen verschmolzen, dass das sing. Adj. Olympios, 580, 583, 589, 609, nur dem Gotte der Götter, dem Zeus, zukommt. Wenn sich zu dem nordachaeischen Helden auch andre andrer aeolischer Stämme gesellen, so dulden die nordachaeischen Götter keine andre Stammgötter neben sich. Auch die gelegentlich in die Götter- oder Menschengeschicke eingreifenden Urgötter und Daemonen, der hundertarmige Briareos, Aegaeon und die Kentauren, sind Gestalten der thessalischen Bergvölker vom Olymp und Pelion. Der Charakter jenes nordachaeischen Götterhimmels ist eine gewisse ungezwungene Grossheit, die zuweilen zur Derbheit herabsinkt, zuweilen aber auch zu edler Erhabenheit sich steigert. Wenn uns die Majestät des Gewährung winkenden Zeus mit Ehrfurcht erfüllt, so erregt das laute Gelächter der Götter über den *Ἥφαιστον διὰ δώματα ποιπνύοντα*, 1, 600, unsern Humor.

Aber wenn es fast scheint, als wolle der Dichter durch diesen Versus spondaicus auf das Hinken des Gottes anspielen, so hütet er sich doch wol, ihm statt der ehrenden Beinamen *κλυτοτέχνης*, 1, 571, und *ἀμφιγυήεις*, 1, 607, solche zu geben, die seinen wackelnden Gang kennzeichnen, was z. B. der 18. Gesang, 18, 231, 377, 411, 417 nicht unterlässt. Wie menschlich-sinnlich die Götter auch gedacht sind, niemals lassen sie sich zu unmittelbarem Verkehr mit den Menschen herab. Apoll stellt sich zu zu seinem strafenden Schiessen fern von den Schiffen, nur Thetis, die nicht olympische im Meere wohnende Halbgöttin, die Mutter Achills, setzt sich zu ihrem Sohn am Strande. Von jeder Gottheit des 1. Gesangs darf man die Worte 14, 228 anwenden: *οὐδὲ χϑόνα μάρπτε ποδοῖιν*. Noch viel weniger denkt dieser Dichter daran, den Göttern Wagen zu leihen. *Βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων* heisst es von Apoll, und trotz der weiten Entfernung *ἐς Ὠκεανὸν* — *ἔβη* von Zeus und *ἕποντο* von allen andern Göttern und von diesen und jenen weiterhin *ἴσαν* und *ἦρχε*. Endlich werden die Götter nie als Maschinengötter verwendet, zum Schmuck oder der Bequemlichkeit halber vom Dichter citiert, sondern sie sind durch ein eigenes leidenschaftliches Seeleninteresse in die Menschenhändel verflochten, v. 574. Denn Apoll ist in seinem Priester schwer gekränkt, Here von Eifersucht auf Thetis und Sorge um die Achaeer gequält, ihr gutmütiger, gewitzigter Sohn Hephaest auf Eintracht der Eltern bedacht, aber über Allen Zeus, zwar auch dem Hausfrieden sehr geneigt, aber seiner Retterin Thetis aufs tiefste verpflichtet und sich seiner Alles überherrschenden Königswürde erhaben bewusst. Er ist der Lenker aller Dinge.

Dass der Verfasser der Menis nur einfache, natürliche Mittel anwendet, zeigt auch die Art seiner Darstellung, die stets klar, fesselnd und genau, breite Schilderungen, wie sie der Dichter der Chrysefahrt liebt, verschmäht. Nur die Schlussscene im Olymp klingt in volleren Schlussaccorden aus. Im Übrigen bemerkt man vielmehr öfter eine gedrungene Kürze und Knappheit, auch hier also eine weise Enthaltsamkeit. So fällt einem sofort die Kürze der Antwort auf die vom Prooemium zur Erzählung überleitenden Frage auf. Ob Chryses, wie er, von Agamemnon barsch zurückgewiesen, an den Strand geht, um Apolls Beistand zu erflehen, 36, in seiner Heimat

oder noch im Griechenlager sich aufhält, wird nicht gesagt. Mit den Versen 307—312 macht der Dichter die Chrysefahrt ab, die erst ein Nachdichter einer breiten episodischen Ausführung für wert hielt. V. 533 spart er sich das für Zeus schickliche Zeitwort, sowie die Meldung der Rückkehr der Thetis zu ihrem Sohn, indem er das Unwichtige oder von der Einbildungskraft des Hörers leicht zu Ergänzende verschweigt oder nur andeutet. Wo es aber darauf ankommt, wie bei dem leidenschaftlichen Wortwechsel der Fürsten und dem redseligen Versöhnungsversuche Nestors, da weiss er zu grösserer Fülle auszuladen oder auch den Übereifer der Drohung durch eine Anakoluthie, v. 135, zu kennzeichnen. Auch scheute er in der Klage Achills vor seiner Mutter wahrscheinlich eine kurze Recapitulation der Vorfälle nicht, die allerdings ein Späterer ungebührlich ausgedehnt hat, denn wir müssen den schmerzlichen Verlauf mit Achills Seele noch einmal durchmachen, um seinen inzwischen herangereiften verhängnissvollen Entschluss ganz zu verstehen.

Hier, wie überhaupt in der Menis, vollzieht sich in Reden eigentlich die ganze Handlung des Gesangs. Die Redeform des alten Epos duldet aber keine Gleichnisse, weshalb die knappe Erzählung nur deren vier zu Tage fördert, und zwar ganz kurze, treffende, so zu sagen, aus der nächsten Nähe geholte. Apoll schreitet zornig vom Olymp herab, der Nacht vergleichbar, v. 47. Dem zürnenden Agamemnon leuchten die Augen wie Feuer, v. 104. Honiggleich fliesst Nestors Rede, 249, und Thetis taucht wie ein Nebel aus der See, 359. Auch in bildlichen Wendungen ist er enthaltsam. Leben heisst *ἐπὶ χϑονὶ δέρκεσϑαι,* 88, töten *ψυχὰς Ἄϊδι προϊάπτειν,* 3, Zorn und Schmerz drücken die Worte *μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαιναι πίμπλαντο,* 103, und *φϑινύϑεσκε φίλον κῆρ,* 491, aus. Die ihr Herz bezwingende Hera heisst *ἐπιγνάμψασα φίλον κῆρ,* 569. Die Thränen des Chryses sollen durch Apolls Geschosse gebüsst werden, 42, das Gelächter ist unauslöschlich, 599, der Schlaf süss, 610. Die *πραπίδες* gelten für kundig, 608. Derb nennt Achill den Agamemnon einen König, den die Griechen bald satt bekommen werden (*ἐπαυρώνται*), 410. In den Beiwörtern aber entfaltet der Dichter eine grosse Mannigfaltigkeit. Von den Göttern, den *ϑεοὶ Οὐρανίωνες,* 570, den *Ὀλύμπιοι,*

399 (die *δαίμονες* 222 stehen in einem doppelt verdächtigen Vers), ist namentlich Zeus, zumal als Herscher und Donnergott, reich bedacht. Er heisst *Κρονίδης* oder *Κρονίων* 397, 498, 502, 528, 539, 552; *Ὀλύμπιος* 508, 580, 583, 589, 609; *ἄναξ* 502, 529; *μητίετα* 175, 508; *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* 544; *ὑψιβρεμέτης* 354; *νεφεληγερέτα* 511, 360; *κελαινεφής* 397; *τερπικέραυνος* 419; *ἀστεροπητής* 580, 609; *εὐρύοπα* 498.*) Seine ganze Majestät ist in den berühmten 3 Versen 528—530 zusammengefasst. Es ist zu bemerken, dass nie die Formen *Ζηνός, Ζηνί, Ζῆνα* für *Διός* 426, 395, 570, *Διί* 578, *Δία* 539, 502, 394? gebraucht werden. Here heisst *βοῶπις πότνια* 551, 568; *λευκώλενος* 55, 595 (195 f.) und im Zusatzvers 611 *χρυσόθρονος;* sie späht, schilt, aber fügt sich dem Gatten. Apoll erscheint als Herscher und Schütze, *ἄναξ* 36, 75; *Φοῖβος* 43, 64 f.; *ἀργυρότοξος* 37; *ἑκηβόλος, ἑκατηβόλος, ἑκατηβελέτης* 14 f. (*ἑκάεργος* nur in den Zusätzen 147, 474, 479). Die Verse 44—52 schildern seine furchtbare Gewalt. Hephäst heisst *κλυτοτέχνης* 571 und *περικλυτὸς ἀμφιγυήεις* 607, der gutmütige Sohn und Mundschenk. Athene und Eos begegnen in der späteren Zudichtung 202, 206, 477, die erste jedoch auch mit Poseidon 400. Thetis heisst *πότνια μήτηρ* 357; *ἀργυρόπεζα, θυγάτηρ ἁλίοιο γέροντος* 538; ihr Sohn *πόδας ὠκύς* 58 f. oder *ποδάρκης δῖος* 121 f. oder bloss *δῖος* 7 f.; *θεοείκελος* 131; *μέγα ἕρκος πολέμοιο* 284; Agamemnon einfach *Ἀτρείδης* 7; *κρείων* 130, 285; *ἥρως Ἀτρείδης εὐρυκρείων* 102, 355; Nestor *ἡδυεπής, λιγὺς Πυλίων ἀγορητής* 248. Hektor *ἀνδροφόνος* 242 gehört in die Zudichtung. Chryseis und Briseis werden beide *καλλιπάρῃος* (143) 184, 310, 323, 346, 369 genannt. Die Achäer heissen *μεγάθυμοι* 123, 135 (als Geschenkgeber nur hier), *χαλκοχιτῶνες* 371, sonst nur noch 12, 352; 13, 272; 17, 411; 8, 105 und in jüngern Versen, *ἑλίκωπες* 389, sonst nur 16, 519; 17, 274 und in jüngern Versen, *ἐϋκνήμιδες* 17, wie sonst überall; dagegen fehlt das sonst in der Ilias 26mal vorkommende Beiwort *καρηκομόωντες*.

---

*) Haupt Zus. S. 100 findet zu 1, 498 *εὗρεν δ' εὐρύοπα Κρονίδην* nur in der parallelen Stelle 24, 98 ein Gegenstück, aber auch 15, 152 kommt diese Wendung vor.

Von den Gattungsnamen heisst der *οὐρανός* einfach *μέγας* 497, oder steht auch ohne Beiwort 317, dagegen erhält das Meer zahlreiche Epitheta (vgl. *ἅλα δῖαν* 141) *ἁλὸς ἀτρυγέτοιο* 316, 327; *πολιῆς* 350; *ἅλα βαθεῖαν* 532; *θάλασσα ἠχήεσσα* 157; *πολυφλοίσβοιο θαλάσσης* 34; *οἴνοπα πόντον* 350; *ὑγρὰ κέλευθα* 312 (die Chrysefahrt bringt kaum neue hinzu, wenn man nicht *κέλευθον* 433 und *κῦμα πορφύρεον* 482 rechnen will). Zu den einfacheren Schiffsbezeichnungen *κοίλῃς νηυσί* 89; *νῆα μέλαιναν* 141, 329; *νηυσὶ κορωνίσιν* 170; *νῆα θοήν* 308 treten die schon anspruchsvolleren der Chrysefahrt *νηυσὶ ὠκυπόροισιν* 421, 488; *νηὸς ποντοπόροιο* 439. Die Berge heissen *οὔρεα σκιόεντα* 157; die Stadt *εὐναιόμενον πτολίεθρον* 164; Phthia *ἐριβῶλαξ βωτιάνειρα* 155; das Heer einfach *στρατός* 10; dagegen in den späteren Versen mit dem Zusatz *εὐρύς* 229, 384?, 478, 484; der Krieg *πολυάϊκος πολέμοιο* 165; das Blut *αἷμα κελαινόν* 303. Über die *ἔπεα πτερόεντα* s. S. 5.

Aus den dargelegten Eigenschaften des 1. Gesangs, zu denen noch ein edles episches Versmass kommt, geht hervor, dass der Dichter desselben die reichen Mittel, welche ihm eine bereits entwickelte epische Kunst darbot, völlig in seiner Gewalt hatte und zu den höchsten Wirkungen zu verwenden wusste. Als einleitender Sang, wie als Dichtung für sich, ist das 1. Buch nach Aufbau des Ganzen, Gliederung der Einzelscenen, nach Motivierung der Handlungen und Charaktere, nach Verwendung der verschiedensten poetischen Kunstmittel ein Meisterwerk. Von einem solchen Dichter wird man auch erwarten dürfen, dass er alle echt poetischen Motive der Sage, mögen sie ihm durch Lieder oder andere Überlieferung zugekommen sein, gehörig ausbeutete, auch umgestaltete und durch andre anderswoher genommene verstärkte. Und ein Versuch wenigstens muss schon hier auf Grund der aus dem ersten Gesang zu schöpfenden Beobachtungen gemacht werden, die Grenze anzudeuten, welche das Epos von der Sage, die homerische Darstellung von der Volksüberlieferung trennt.

Die Menis, mit welcher der Dichter so energisch einsetzt, und welche er als Angelpunkt der ganzen Handlung betrachtet, war ursprünglich vielleicht nicht das wichtigste oder inhaltvollste Ereigniss der Gesamtsage vom troischen Krieg, die

doch vermutlich in der Eroberung der Stadt, in der Strafe für den Frevel am Gastrecht, den Raub der Helena, ihren gewaltigsten Ausdruck finden musste. Aber ein Hauptmotiv einer alten Sage war die Menis gewiss immer und wahrscheinlich einer älteren Sage angehörig, die lange vor der troischen Sage auf altgriechischem Boden entstanden war. Doch mag schon vor Homer der rächende Zorn als eine Leidenschaft erkannt worden sein, deren Darstellung in alter Zeit mächtiger als fast alle andern die Gemüter ergriff und ausserdem, wie verwante Motive in der Thebais und den Nibelungen, innerhalb des ursprünglichen einfachen Gegensatzes zweier Parteien eine Fülle neuer Gegensätze schuf. Mit der Trojasage wurde die Achilleussage erst später verflochten, in der Zeit der unausbleiblichen Reibereien der an der Küste von Troas um die Wette heerenden thessalischen Nord- und argivischen Südachaeer. Aus diesen Verhältnissen erklären sich ganz natürlich die Geschichten von der Gemeinschaft, wie vom Zusammenstoss ihrer Heerführer, wie Müllenhoff D. A. 1, 9 f. auseinandergesetzt hat. Aber es ist sehr wol möglich, dass erst Homer aus einer nur losen Verknüpfung nord- und südachaeischer Sagenbestände, die ausser dem natürlichen Triebe des Epos nach Zusammenhang auch einen örtlichen, vielleicht auch einen historisch sachlichen Anlass hatte, eine wirkliche Verschmelzung bewirkte, dass die schon früher sich oft nähernden und sich berührenden Sagen von Achilleus einerseits und der Helena andrerseits erst durch Homer zu einem in einem Bette dahin rauschenden Strome vereinigt wurden. Denn wenn auch die der wilden, begehrlichen Wirklichkeit entnommene Hauptursache des Zwistes der Anführer jener beiden verwanten, aber doch nebenbuhlerischen Stämme, die kostbare Kampfbeute, ein schönes Weib, schon dem Homer durch die Sage überliefert war, so verrät sich doch die ursprünglich geringe Bedeutung oder die verhältnissmässige Neuheit dieses Sagenelements durch die armselige Namengebung: Chryseis, des Chryses Tochter, wird aus Chryse geraubt und auch von der Briseis hört man nichts Näheres, auch nicht in den späteren Teilen der Ilias. Denn auf 19, 291 f. ist nicht viel Verlass, wie sich weiter unten zeigen wird.

Der Zorn Achills scheint darnach ein uraltes mythisches Motiv thessalischer Sage zu sein, das nichts mit der Trojasage zu tun hatte. Dass dieser Zorn durch den Streit mit einem

andern Heerfürsten verursacht wurde, geht auf althistorische Sage zurück, die Homer gleichfalls schon, aber wol noch unausgebildet vorfand. Ob die nähere Begründung durch die von Apoll gesandte Pest auch noch der Sage oder des Dichters Erfindung angehört, steht dahin, jedenfalls darf Chryses für neu und wahrscheinlich von Homer erfunden gelten.

Das Streben nach einer sorgsamen, tieferen Motivierung hat den Dichter nicht nur bei der Begründung der Menis, sondern auch bei anderen Anlässen offenbar über die Schranken der Volkssage hinausgetrieben. Wie er dort aus der Verbindung zweier historischer Überlieferungen, gewinnt er hier aus der zweier Mythen ein drittes Neues. Den Einfluss der Thetis auf Zeus erklärt er durch eine frühere Errettung desselben aus einem Götteraufstand, den Thetis durch den herbeigerufenen Briareos-Aegaeon vereitelt habe. Die eine Hälfte dieser Geschichte vom Aufstand der Götter ist offenbar eine alte Variante oder wol wahrscheinlicher eine homerische Modificierung des Aufstandes der Titanen, die der Ilias ausser 14, 279 nicht bekannt sind, gegen Zeus, der mit Hilfe des Briareos siegt, vgl. Theog. 714 f. Für die andre Mitteilung von einem alten Verhältniss des Zeus zur Thetis benutzt der Dichter die bekannte Überlieferung, nach welcher Zeus in Thetis schon vor ihrer Hochzeit mit Peleus verliebt war. Der Besuch der Götter bei den Aethiopen am Okeanos scheint von Homer aus einer älteren Volkssage vom Götterbesuch beim Okeanos selber, einer altgriechischen Aegisdrecka, entwickelt zu sein und ist hier geschickt benutzt, um eine Frist von zwölf Tagen zu gewinnen, welche die Nachhaltigkeit des Zornes des Peliden uns deutlich macht. Das Auftauchen der Nereiden aus dem Wasser, veranlasst durch die Bedrängniss eines geliebten Wesens, ist hinwiederum ein uralter Zug indogermanischer Sage, jedoch wird ihm hier eine ganz andere, ungewöhnliche Tragweite verliehen, da auf dem Verkehr der Thetis mit ihrem Sohn der Ratschluss des Zeus beruht.

Noch viel umfassender als durch diese kunstvollen Combinirungen alter Sagenelemente gestaltete der Dichter die Volkssage dadurch um, dass er die gewiss schon in dieser gelegentlich vorkommenden Eingriffe der Götter in das Treiben der Menschen in ein System zu bringen begann. Über der Bühne der irdischen

Handlung schlug er ein förmliches episches Theologeion auf, von dem herab die Götter die Händel ihrer menschlichen Lieblinge und Feinde beobachteten und zu beeinflussen suchten. Aber während in den jüngeren Gesängen der Ilias sich die Götter, von Zeus abgesehen, mitten ins Gewühl der Krieger stürzen, zwischen Himmel und Erde unaufhörlich hin- und hereilen, sogar ihre Stationen auf diesem Wege haben und prächtiger Wagen sich bedienen, berührt der Fuss der Götter im 1. Gesang noch nirgend den Staub der Erde. Die Götter des 1. Gesangs sind noch wirklich rein olympische, hoch wohnende, nicht in das Elend der Erde herabgezogene, obgleich vielfach darüber verfeindete v. 574. »Sie aber, sie bleiben in ewigen Festen an goldenen Tischen«.

Dem Zuge unsers Dichters nach dem Begrenzten, Realen, Plastischen, Menschlich-Natürlichen verdanken wir alles das, was einer heiteren, kriegerischen Aristokratie zusagte, darunter auch die sehr heroisch gefärbte Vorstellung vom Leben im Olymp. In den weiten Uranos ragt der Olymp hinein, der hier, v. 499, ganz dem thessalischen Berg entsprechend, vielzackig heisst (wie 5, 754. 8, 3). Auf seiner Spitze ist ein Sitz, auf dem sich Zeus niederlässt, auch getrennt von den andern Göttern, 497 f., ein Sitz, der erbebt, wenn sein Insasse mit dem Haupte winkt. Vom Olymp geht er nach seinem Hause hinab, wo ihm die andern Götter, von ihren Sesseln sich erhebend, entgegengehen und ein Thron ihn erwartet. Von hier aus beobachtet Here sein Gespräch mit Thetis auf dem Olymp. Hier zechen und lachen die Götter, von Hephäst mit Nektar bedient und der Leier Apolls und dem Sange der Musen ergötzt. Aber nach Sonnenuntergang sucht jeder in seinem von Hephäst gefertigten Haus das Lager auf. Sie verlassen auch wol den Olymp und besuchen, Zeus an ihrer Spitze, die Aethiopen am Okeanos. Es sind die Freuden der Phäaken oder der Freier der Penelope, die auch jeder ihr eigenes Haus haben, aber gern zu gemeinsamem Gelage im Palast des Königs sich versammeln, in olympischem Stil. Nicht eine priesterliche, nicht eine volkstümliche, sondern eine adlige Auffassung des Lebens beherscht diese Dichtung.

Aus den vorgetragenen Beobachtungen schöpfen wir die Überzeugung, dass der Dichter den Sagenstoff nach seinen höheren poetischen Zwecken und den Rücksichten, die er auf seinen

adligen Zuhörerkreis zu nehmen hatte, frei umgestaltet, und weiterhin auch die Vermutung, dass er vieles an sich Poetische, das seiner Alles menschlich und natürlich motivierenden Kunstart widerstrebte, ausschied und unterdrückte. Allem Märchenhaften, Übernatürlichen, Abenteuerlichen, Wundersamen der alten Heldensage und der älteren Heldendichtung vom Herakles und Perseus ist er abgeneigt, es galt wol schon als zu kindlich und unglaublich. Wir hätten andernfalls gewiss darüber etwas bei den Zusammenkünften der Thetis mit ihrem Sohne oder mit Zeus vernommen; aber gerade des letzteren Verhältniss zu ihr wird, wie bemerkt, hier durch ein weiter gar nicht beglaubigtes verdrängt. Die ganze Vorgeschichte Achills und seiner Eltern bleibt in Dunkel gehüllt.

Überschlägt man den ganzen Aufwand dieses Gesanges, die sorgsame Vorbereitung, wie sie nur einem grösseren Kunstwerk gewidmet wird, die Verkündigung eines grossen Unternehmens im Prooemium, die Spannung auf das Kommende, die der Schluss des Gesangs uns zu erwecken weiss, so ist es unglaublich, dass der Dichter mit diesem Liede seine Arbeit für beendet hielt. Er hatte sich offenbar zu einem längeren Marsche wol ausgerüstet und wir haben keinen Grund anzunehmen, dass er auf halbem Wege seinen Stab niederlegte. Er strebte wie der Dichter des Odysseusnostos über die Form des epischen Liedes hinweg die Gestaltung eines grösseren poetischen Werkes an. Wenn mit der Nacht, die am Ende des 1. Gesangs über Götter und Menschen hereingebrochen, der Schlaf weicht, so muss sich der Schoss der Zukunft vor uns auftun und uns in der Not der Griechen das furchtbare Walten des göttlichen Willens zeigen.

Die Charakteristik des 1. Gesangs der Ilias, den wir fortan den 1. Gesang der Achilleis (Ach. I) oder auch die Menis nennen und wegen seiner Altertümlichkeit und Schönheit Homer zuschreiben, würde höchst unvollkommen sein, wenn wir uns nicht die Zeit- und Ortsverhältnisse klar zu machen suchten, aus denen er entsprungen ist. Gibt die höhere Sagenbildung und die sich daran schliessende Epik aller Völker über ihre Heimat und Zeitlage deutliche Winke, so dürfen wir solche gewiss von dem Epos des griechischen Volkes erwarten, dessen lebhafter Geist so energisch die zeitliche und örtliche Umgebung in sich aufnahm

und dessen Stammleben so reich und scharf ausgeprägt war. In der Tat weist die nordachaeische Auffassung der Götterwelt, die Verknüpfung eines nordachaeischen Heros mit den südachaeischen Atriden und die Hervorhebung des Pyliers Nestor im 1. Gesang der Achilleis auf einen bestimmten kleinasiatischen Küstenstrich als Heimat und auf eine ziemlich bestimmte Periode kleinasiatischer Geschichte als Entstehungszeit dieser Dichtung hin. Die ältesten griechischen Ansiedler Kleinasiens, die wir kennen, waren Nordachaeer aus Thessalien. Denn die zu diesem Stamm gehörenden Pelasgioten, die am frühsten durch den Einbruch der Thessalier von ihren Sitzen am Peneios unter dem Pelion aufgescheucht waren und nur vorübergehend Zuflucht in Attika gefunden hatten, schifften bald nach 1000 v. Chr. zu den Gestaden von Troas, Mysien und Lydien hinüber. Dort bauten sie ihre Steinburgen, die Larissen, deren eine von späteren griechischen Kolonisten bereits bei Kyme vorgefunden wurde (Strabon p. 616, 622; M. Duncker, Gesch. d. A. 1881. 5, 16 f., 167, 176 f., 181). Eine Inschrift im C. I. G. no. 2910 nennt die Nachbarn der Pelasgioten in Thessalien, die gleichfalls nordachaeischen auf dem Pelion wohnenden Magneten, die ersten nach Kleinasien ausgewanderten Hellenen und die Stammverwanten der Aeolier.*) Sie legten sowol am Maeandros, als auch über dem Hermos am Sipylos ostwärts von Kyme eine Stadt Magnesia an. Die Magneten aber hatten im Mutterland schon vor jenem verhängnissvollen Einbruch der Thessalier einen Opferbund zu Anthela mit den Phthioten, Phokiern, Lokrern, auch den Perrhaebern, Oetaeern, Maliern, Aenianen, Arnaeern, Hestiaeern, Dorern und Dolopern (M. Duncker a. O. 5, 113. 213).

Der stärkste der beiden Grundpfeiler der homerischen Achilleis ist die Sage dieser nordachaeischen Völkerschaften, von denen wir mehrere in dem von Magnesia, Smyrna und Phokaea-Kyme gebildeten Dreieck, im Gebiete des Hermosunterlaufs, wiederfinden. Denn ausser Magnesia ist auch Phokaea eine Stiftung eines jener Stämme, der Phokier, wenn diese auch von zwei Athenern, Damon und Philogenes, geführt wurden (Duncker, G. d. A. 5, 193). Ferner waren in Kyme viele opuntische Lokrer,

*) In der Ilias betritt zuerst den Boden Asiens Protesilaos von Phylake in der Phthiotis 13, 681. 15, 705. 2, 695 f.

die sogen. Phrikonen, angesiedelt, weshalb auch die Stadt nach dem lokrischen Gebirge Phrikion wol Phrikonis zubenannt wurde. Die Ionier drangen von Kolophon her in dies Gebiet immer weiter nördlich vor, gewannen das gleichfalls achaeisch-aeolische Smyrna und zogen Phokaea in den ionischen Opferbund von Mykale. So erklärt sich, dass ein Sänger dieser ionisch-achaeischen Landschaft zum Hauptthelden seines Gedichtes einen Helden machte, der aus der achaeischen Phthiotis stammte und auf dem Magnetengebirge seine Jugend verlebte, dessen Mutter Thetis im Mutterland sogar göttliche Ehren genoss, dass er auch der wilden Peliondaemonen, der Kentauren, gedachte, die hier in Asien ihre erste höhere poetische und auf dem Tempel des benachbarten Assos ihre erste höhere bildnerische Gestaltung erhielten (Indog. M. 1, 64). Daraus erklärt sich ferner, dass Achills Freund Patroklos ein Lokrer ist, und vielleicht auch, dass seine Geliebte Briseis heisst, wenn darin ein achaeischer Nymfenname gesehen werden darf (s. u. Cap. 11). Endlich erklärt sich daraus, dass Apollon als Seuchen sendender und wiederum musicirender Sturmgott den wilden Charakter des magnetischen Aplun Hylatas trägt (s. o. S. 14), dass um ihn die Musen singen, deren ältester Dienst am Nordostabhang des Olymps in dem noch griechischen Pierien (Duncker, a. O. 5, 22) zu finden ist, dass Zeus, der mächtige Höhengott des Gewitters auf dem Pelion, Zeus Aktaeos, alle anderen Götter weit überragt und die Götter auf dem thessalischen Olymp wohnen. Auch findet sich die durch den Namen *Φιλόφειρος* als thessalisch bezeugte Form *φήρ* für *ϑήρ* gerade hier (Meister Gr. Dial. 1, 119. G. Meyer Gr. Gramm. 182) und hier zuerst die Genetivendungen *οιο* und *ᾱων*, die gleichfalls für thessalisch gelten dürfen (G. Meyer a. O. 291. 305).

Mit diesem nordachaeischen Zettel verwebt sich ein südachaeischer Einschlag, mit der Peliden- die Atridensage. Ob die Könige von Mykene schon vor der dorischen Wanderung ihre Raubzüge bis nach Kleinasien ausgedehnt haben, wie wol behauptet worden ist, bleibe hier dahingestellt. Aber sicher ist, dass Achaeer, die aus dem Peloponnes, namentlich Argos, im 10. Jh. v. Chr. vertrieben waren, Lesbos eroberten und, durch Lokrer vom Phrikion verstärkt, auf der nahen mysischen Küste mehrere Städte gründeten, deren wichtigsten Kyme und Smyrna waren (Strabon 582). Die vornehmsten Familien Mytilene's und

Kyme's rühmten sich von Agamemnon abzustammen, einer der späteren kymaeischen Könige trug dessen Namen (Müllenhoff D. Alterth. 1, 13; Duncker G. d. A. 5, 170 f.). In jenem Mündungsgebiete des Hermos stiessen also im 10. Jahrh. v. Chr. die Nordachaeer mit den Südachaeern sicherlich oft unsanft genug auf einander, beide pochend auf ältere Rechte, wie sie ihnen die wachsende Ilionsage schuf. Der Inhaber dieser Rechte wurde auf der einen Seite ein durch übermenschliche Kraft und Kühnheit Alle übertreffender mythischer Heros, Achilleus, der dem südachaeischen Vertreter ähnlicher Ansprüche, dem vom Glanz des alten historischen mykenischen Königtums umflossenen Agamemnon, entgegengestellt wurde. Das scheint die geschichtliche Ursache des von der Sage geschilderten Streites der Beiden. Selbst in der Götterwelt spiegelte sich diese Nebenbuhlerschaft wieder, indem die von den Südächaeern hochgefeierte argivische Hera in Eifersucht gegen die phthiotische Freundin ihres Gatten, die Thetis, entbrannte.

Offenbar überwiegt aber in der Achilleis das nordachaeische Element, was auch die neben Achill und Agamemnon auftretende dritte Hauptperson des 1. Gesanges, Nestor, zu bezeugen scheint. Auch Nestor war ein Achaeer und zwar ein Nordachaeer, der sich auf dem Pelion mit den nordachaeischen Φῆρες d. i. Kentauren herumschlug. Sein Vater Neleus war von Iolkos nach Pylos übergesiedelt. Seine Nachkommen, ebenfalls durch die Dorer verjagt, wurden Fürsten im ionischen Mutterlande Attika und gründeten bald nach 950 v. Chr. (Duncker a. O. 5, 194) in gleicher Eigenschaft neue Herschersitze in Asien, in Milet, wo man des jüngeren Neleus, des Kodriden, Grab zeigte, und in anderen Städten Neuioniens. Sie regierten in allen diesen Städten mit solchem Erfolg, dass die Phokaeer gegen 800 v. Chr. nur unter der Bedingung in den ionischen Opferbund von Mykale aufgenommen wurden, dass sie zwei Abkömmlinge des Neleus zu Königen ihrer Stadt erhoben. Auch die südachaeische Stadt Smyrna geriet lange vor 700 v. Chr. in die Gewalt des ionischen Kolophon und somit auch des nelidischen Königshauses (vgl. Duncker 5, 199). Um diese Zeit also, nicht lange vor dem etwa mit dem Jahre 800 v. Chr. eintretenden Verfall des Königtums, als die Verehrung der Neliden im Hermoslande ihren höchsten Stand erreichte, muss die Figur des weisen und vermittelnden Neliden Nestor in die achaeische Ilionsage gedrungen sein.

Der 4. Held der Achilleis, Aias, obgleich auch er später als Ahnherr eines ionischen Geschlechts, der athenischen Eurysakiden, galt, ist schwerlich ein ionischer Held, wie Duncker a. O. 5, 322 meint, sondern scheint ebenfalls den Aeoliern anzugehören. Die Namen seines Sohnes Eurysakes, Breitschild, und seines Vaters Telamon, Schildhalter, sind schon früh, aber doch erst nachträglich aus dem berühmten Breitschild, den Aias in der Ilias führt, herausgesponnen worden. Aber selbst noch *Τελαμώνιος* ist nach der patronymischen Endung, wie nach dem Stammvokal kein ionisches, sondern ein aeolisches Gebilde und der Held wird, worauf v. Wilamowitz-Moellendorf Homer. Unters. 246 hinweist, nur in aeolischer Lyrik gefeiert. Seiner Beziehung zu Salamis wird nur in den jüngsten Iliasgesängen 7, 199. 2, 557 gedacht und seine Abstammung von Aiakos ist der Ilias überhaupt noch unbekannt. Er ist kein Heerkönig, sondern ein einzelner Held, wie Odysseus, der 5. Held der Achilleis, in welchem v. Wilamowitz-Moellendorf a. O. S. 112 gleichfalls wol mit Recht einen Aeolier vermutet, dessen Nostos älter war, als seine Kriegsfahrt nach Troja. Aber jedenfalls ist auch er bald ionisirt worden.

Der ausser ihnen noch genannte Idomeneus, dem wir schon aus andern Gründen den Zutritt zur Menis verweigerten, ist auch aus historischen von ihr fernzuhalten. Es ist freilich nicht unwahrscheinlich, dass Kreta und Phrygien schon im 2. Jahrtausend in Verkehr standen. Ähnliche alte Volks- und Ortsnamen und verwante Götterkulte können dafür sprechen (O. Müller, Dorier 1, 221; Milchhöfer, Anfänge 129. 133). Auch glaubt man in Erythrae und auf Chios kretische Spuren, die älter als die Ankunft der attischen Ionier sind, erkennen zu können (E. Curtius, N. Jb. f. Phil. 83, 454). Aber die Ilias hat wohl nicht mehr jenes alte minoische, sondern das zeitgenössische Kreta mit seinen 100 Städten und seiner grossen Flotte 2, 645—652 im Auge. Dieses Kreta, obgleich 13, 450 durch ein Mittelglied, nur ein einziges, mit dem minoischen verknüpft, war wol erst um 900 v. Chr. zuerst oder von Neuem von Griechen besiedelt worden, ein Einfluss desselben lässt sich daher kaum vor Ablauf des 9. Jh. im Hermoslande erwarten. Der unbestimmte Charakter und die wahrscheinlich geographische Herkunft seines Namens (Z. V. S. 9, 171 f. 339) kennzeichnen den Idomeneus als eine etwas jüngere Erfindung, zu der erst der Bearbeiter der Dio-

medie, wie sich zeigen wird, nicht aber schon der ältere Sänger der Menis veranlasst werden konnte.

Zu der aus den historischen Verhältnissen sich ergebenden Heimats- und Zeitbestimmung der Menis passen die Nachrichten über Homers Geburtsort und Zeitalter. Die besten Zeugnisse, zu denen wir auch die für Kolophon, als damalige Herrin und Vertreterin Smyrna's im ionischen Opferbund, rechnen dürfen, sprechen für Smyrna, auf das sich auch fast alle Sagen von Homers Leben vereinigen (Welcker Ep. Cycl. 1, 142 f. 187), und die zuverlässigste Zeitangabe gewährt Herodot 2, 53, nach welcher Homer 400 Jahre vor ihm, also um 850 v. Chr. lebte.

Endlich erklärt sich aus der Durchdringung des ionischen und des altaeolischen Elements, die sich im 10. und 9. Jh. vollzog, die stark aeolisch gefärbte ionische Sprache der Menis.

Zweites Capitel.

Der 2. Gesang der Achilleis, die Agamemnonie.

Der Anfang des 2. Buchs schliesst sich nach der wol zu rechtfertigenden Beseitigung von 1', 611 mit seinem anstössigen und der Ilias sonst fremden Ausdruck *καθεῦδε* aufs beste dem Ende des ersten Buches an. Zeus hat sich in schlafloser Nacht überlegt, wie er den Achill ehren wolle, indem er die Griechen an den Schiffen ins Verderben führt. Er schickt den Traum zum schlummernden Agamemnon, damit er ihn zum Kampf antreibe und in ihm die Hoffnung errege, noch an diesem Tage Troja zu erobern, welches die von Here's Flehen bewegten Götter dem Untergang geweiht haben. Agamemnon erwacht in der Frühe, rüstet sich und entbietet die Griechen zur Versammlung, 2, 41—52. Aber mit dem nach Lachmann »elenden Machwerk« der *βουλὴ γερόντων* beginnt nach dem einstimmigen Urteil der gründlichsten Iliaskenner eine Reihe von Dichtungen, die, von sehr verschiedenem Wert, vom Stil des ersten Buches mehr oder minder stark abfallen. Bis zum 7. Buche und darüber hinaus sich fortsetzend, kommen sie alle darin überein, dass sie

zwar ein lebendiges Bild der Kämpfe vor Troja geben, auch die durch das 1. Buch bestimmte Situation, das Fehlen Achills bei diesen Kämpfen (2, 379; 4, 512; 5, 788; 6, 99; 7, 228) anerkennen, aber alsbald jene Sendung des verheissungsvollen Traums, deren Agamemnon zuletzt 2, 412 gedenkt, dann aber auch jenes feierliche, der Thetis gegebene Versprechen des Zeus, ihren Sohn durch eine Niederlage der Achaeer zu rächen, im Himmel und auf Erden völlig vergessen. Die Sendung des Traums hat den Zweck, Agamemnon zu einem Angriff zu verleiten, der für ihn verderblich werden soll, — aber er erreicht diesen Zweck nicht. Weder tut Agamemnon, was ihm der Traum rät, denn er beruft die Versammlung und stellt eine Prüfung des Muts seiner Leute an, statt sie in die Schlacht zu führen, noch erleiden die Griechen eine Niederlage, als sie endlich wirklich in den Kampf ziehen. Wenn auch die Troer zeitweilig in diesen Gesängen der Fortsetzung den Griechen härter zusetzen und aus den Toren ihrer Stadt auf den *ϑρωσμός*, ja darüber hinaus, jedoch erst im 8. Buch, bis an den Graben des Griechenlagers vordringen, von einem Verderben der Danaer an den Schiffen 2, 4 ist keine Rede. Zeus' Ratschluss will nicht in Erfüllung gehen.

Nun wäre an sich ja nicht undenkbar, dass der Dichter diese Erfüllung absichtlich um zwei oder, wenn man auch das 8.—10. Buch mit zu der Einschiebung rechnet, um 3 Tage verzögerte, um die Katastrophe allmählich vorzubereiten und bei dieser Vorbereitung uns ein volleres Bild des Kriegs zu entwerfen, als es ihm bei der Schilderung der Katastrophe selbst möglich war oder tunlich schien, oder auch um andern Helden ihre Aristeia zu gönnen. Auch könnte man dem Hinweis auf das Missverhältniss der ausserordentlichen Breite der Schilderung dieser Bücher, die bis 7, 380 nur einen Tag umfasst, zu der Knappheit der Scenen des 1. Buches, das uns die Ereignisse dreier Wochen vorführt, die Bemerkung entgegenhalten, dass was der Exposition zur Zierde gereiche, deswegen nicht dem Hauptteile anstehe. Aber für unmöglich muss man erachten, dass ein so kunstverständiger, auf eine folgerechte Darstellung so bedachter, an natürlichen Motiven so reicher, aus voller Sage schöpfender Dichter, wie der des 1. Buches, eine ganze Reihenfolge von Scenen einschob, die den von ihm so bestimmt

markirten Gang der Handlung fort und fort unterbrechen oder vielmehr auf weiten Umwegen davon ablenken, die dem Gedanken des Ganzen und teilweise sich auch unter einander widersprechen und besonders in ihren Anknüpfungen entweder die ursprünglichen Motive nur wiederholen oder aber neue hinzuerfinden, welche wiederum nicht sich recht ins Alte einfügen wollen und auch ohne Schädigung der Haupthandlung herausgelöst werden können. Kann der Zeus, der beim Erbeben des Olymps sein *οὐ παλινάγρετον οὐδ' ἀπατηλὸν οὐδ' ἀτελεύτητον τέκμωρ* 1, 526 durch das Nicken seines Hauptes verliehen und im Anfang des 2. Buches, um seinen Willen durchzusetzen, sich nicht scheut, den Agamemnon durch einen trügerischen Traum zu verderblichem Kampf zu verlocken, von demselben Dichter im Anfang des 4. Buches, 4, 14 ff., dargestellt werden als einer, der in der einen feierlichen Göttersitzung die Troer dem verderblichen Hasse der Hera und Athene preisgiebt, der im 8. Buche dreimal seine Rolle wechselt, indem er, wiederum in einer andern Göttersitzung, den Göttern die Einmischung in die Händel der Menschen untersagend, zuerst die Achaeer zu verderben beschliesst, 8, 4 f., dann aber von den Thränen Agamemnons gerührt ihnen privatim wieder den Sieg verleiht, 246 f., um sie dann wieder ins Unglück zu stürzen 335 f. und schliesslich zu erleben, dass Hera und Athene trotz seines Verbots den Achaeern beizuspringen im Begriff sind 396 f.? Kann ein solcher Dichter auf den Einfall kommen, auf einem einzigen Tag, und noch dazu einem Schlachttag, dem ersten, 5 Versammlungen anzuberaumen, 1. den Fürstenrat mit seinem albernen Ergebniss 2, 3 f., 2. die von dem Flucht anratenden Agamemnon so töricht versuchte Volksversammlung 2, 86 f., 3. die troische Volksversammlung 2, 788 f., 4. und 5. abermals eine Griechen- und Troerversammlung 7, 324, 325 f.? Aber damit noch nicht zufrieden, soll er am dritten Schlachttag uns wiederum vier derartige Versammlungen vorführen, nämlich 8, 489 f., 9, 9 f. 89 f. und 10, 197 f.? Dazu rücken am ersten Schlachttag dreimal die Heere auf einander los, 2, 455 f., 3, 2 f. und 4, 221 f., 422 f., ohne dass es die beiden ersten Male zu einer ordentlichen Schlacht kommt. Dreimal wird ein Überblick über die Heerführer und deren Leute für nötig gehalten, nämlich im Schiffskatalog, in der Tei-

choskopie und der Epipolesis Agamemnons. Ferner sind die Zweikämpfe des Paris und Menelaus und des Hektor und Aias wegen des Vertragsbruches der Trojaner hinter einander undenkbar. Und auch wenn man den Schiffskatalog und das 10. Buch, die Doloneia, als allgemein anerkannte spätere Zusätze nicht berücksichtigt, immer bleibt die ärmliche und störende Wiederholung der Motive. Es ist klar, dass diese jüngeren Dichter uns häufig alte Gerichte auftischen, die sie nur wieder aufgewärmt haben. Und zu diesen gehört auch gleich das sicherlich alte Motiv von der Erregung Agamemnons zum Kampf. Wie Christ Hom. Ilias. S. 37 dies Motiv, dass Agamemnon während des Zorns Achills den Kampf erneuere, tadeln kann, verstehe ich nicht. Jene jüngeren Zudichtungen der Doloneia und der Presbeia sind darin den anderen, meist älteren Zudichtungen vom 2. bis 8. Buche ähnlich, dass sie zum bequemen Ausgangspunkt das alte, schöne und natürliche Motiv des 2. Gesanges, das der ursprünglichen Achilleis, nehmen: Agamemnons schwere Gedanken in der Nacht, die auf Zeus' den Achaeern so unheilvollen Ratschluss folgt. Einfach wird es 2, 1 f. wiedergegeben: Agamemnon erwacht mit der Hoffnung auf den selbigen Tags noch zu erreichenden Sturz der Stadt und ruft die Führer zusammen. 9, 9 f. ist es variirt: voll Sorge ruft er Abends die Führer zusammen, die ihm Achill zu versöhnen raten, statt zu fliehen. 10, 3 f.: schlaflos ruft er in der Nacht die Führer zusammen, welche die eine Entsendung von Kundschaftern beschliessen. Wenn diese jüngern Zudichtungen das alte Motiv trotz der Variirung, kräftig, ja übertrieben hervorheben, so klingt es 4, 223 f. (ἔνθ' οὐκ ἂν βρίζοντα ἴδοις Ἀγαμέμνονα δῖον) nur ganz leise an, wo Agamemnon die Griechen nach dem bundesbrüchigen Schuss des Pandaros zum Kampf aufruft. Alle diese Fortführungen des alten Motivs sind unbefriedigend und neueren Datums. Es kommt darauf an, die Partie der Ilias aufzufinden, die sich genauer an jenes Motiv anschliesst und es im Geiste und mit der Kunst der unvergleichlichen Exposition weiterführt. Zuvor aber müssen wir, jene 52 Anfangsverse des 2. Gesanges näher betrachtend, uns fragen, ob denn das so naturgemässe und gerade durch die wiederholte Benutzung späterer Dichter als alt bezeugte Motiv in dieser Partie der Ilias wirklich in der ursprünglichen Fassung erhalten

sei. Leider erkennt man alsbald, dass dies nicht der Fall ist, denn fast jeder jener 52 Verse verrät einen Stil, der entschieden jünger ist als der des 1. Gesanges, und dazu eine viel grössere Breite der Darstellung. Als Belege führe ich folgende Ausdrücke an. Die *ἀνέρες ἱπποκορυσταί* 2, 1 (vgl. 2, 1. 2 mit 10, 1. 2 und 24, 677. 678) kommen ausser den angeführten Stellen ganz junger Gesänge nirgend in der Ilias vor, nur 10, 431 gebraucht ausserdem noch jenes Beiwort von den Maeoniern 16, 287 und 21, 205 von den Paeoniern. Die Achaeer heissen hier plötzlich und stehend *καρηκομόωντες* 2, 11. 28. 51 und weiterhin im 2. Buche, überhaupt 26mal in der Ilias nach Ebeling, aber nicht nur der 1. Gesang der Achilleis hat ganz andere Beiwörter für sie (S. 17.), sondern auch der zweite echte, wie weiter unten sich zeigen wird. Erst in der Patroklie 18, 6, und der noch späteren Epinausimache 13, 310 taucht dies Beiwort ein einziges Mal auf, um dann in den jüngeren Stilen sehr beliebt zu werden. Das dreimal wiederkehrende *ἐφάπτω,* 2, 15. 32. 69 kommt nur in späten Stilen vor 6, 241; 7, 402; 12, 79; 21, 513. Nur hier, 2, 23. 60, wird Agamemnon angeredet als *Ἀτρέος υἱὲ δαΐφρονος ἱπποδάμοιο,* nur hier, 2, 46. 186, ist von seinem *σκῆπτρον πατρώϊον, ἄφθιτον αἰεί* die Rede. *Νηλήϊος υἱός* heisst Nestor ausser 2, 20 nur in neuen Stellen, 10, 18; 11, 597. 682; 23, 349. 514. Den *νήδυμος ὕπνος* kennt ausser 2, 2 nur noch das junge 10. Buch 91. 187, den *ἀμβρόσιος* und *μελίφρων* nur 2, 19. 34. Das dreimal hinter einander vorkommende Adverbium *πανσυδίῃ* 2, 12. 29. 66 ist sonst nur in ganz jungen Partieen, nämlich 11, 709. 725 nachweisbar. Das odysseische Lieblingsadverbium *ἀτρεκέως* erscheint 2, 10 und wiederum nur in jungen Versen wie 10, 384. 405. 413. 427; 24, 380. 656, und nur an einer Stelle, 15, 53, die vielleicht auf ein mittleres Alter Anspruch machen kann. Die pluralischen Wendungen *ἄλγεά τε στοναχάς τε* 2, 39 (vgl. *ὁρμήματά τε στοναχάς τε* 2, 356. 590) kennt sonst nur die Odyssee 14, 39 (vgl. Od. 5, 83. 157). Auch die andere, *κρατερὰς ὑσμινάς* 2, 40 (345) ist dem ältesten Stile fremd (s. u.). Die achtmalige Anreihung des *δέ* von V. 41 an, die dreimalige Wiederholung des Verses 11 (vgl. 28. 65), in der G. Hermann Opusc. 8, 14 die Spur zweier Gedichte zu erkennen glaubte, passen nicht zu der Weise des 1. Gesanges. Dazu verrät die

Übereinstimmung mehrerer Verse mit Versen gerade jüngerer Partieen der Ilias oder der Odyssee eine gewisse Verwantschaft mit denselben und somit auch ein jüngeres Alter vgl. 2, 1 mit Od. 4, 677. 278 und 10, 1. 2; 2, 10 mit Od. 9, 369; 2, 20 *στῆ — κεφαλῆς* mit Od. 23, 4; 2, 26. 27 mit Od. 24, 113. 174. Doch ist 2, 42 das Vorbild von Od. 1, 437, woran Kirchhoff Hom. Odyssee[2] S. 177 und Wilamovitz-Moellendorff Hom. U. 5, 8 mit Recht Anstoss nehmen. Endlich vergleiche 2, 44 mit Od. 10, 22. 132; 14, 186; 24, 340; Od. 2, 4; 4, 309; 20, 146; 2, 45 mit Od. 3, 334; 16, 135; 19, 372; vgl. 11, 29 (s. u.); 2, 50—52 mit Od.2, 6—8 (Il. 23, 39; 9, 10).

Da hiernach die Darstellung des alten Motivs einer Sendung des Zeus an Agamemnon offenbar jünger ist als der Stil des 1. Gesanges, so kann Zweifel entstehen, ob denn auch Zeus wirklich den Traum an Agamemnon geschickt habe, während doch überall sonst in der Ilias die Iris (oder Eris) seine Botin ist und nur im späten 24, 334 auch Hermes von ihm entsendet wird, und man schöpft schon hier den leisen Verdacht, dass der Traum an Stelle jener älteren Botin gesetzt worden sei von einem späteren Dichter, der den alten auch 1, 63 ausgesprochenen Glauben, dass die Träume von Zeus stammen, zu bequemer Abwechselung verwendete. Und man wird darin bestärkt durch die Wahrnehmung, dass in der Volksversammlung von diesem doch so bedeutungsvollen Traum keine Rede ist, und vielleicht noch durch die Formel *βάσκ' ἴθι*, die in der Ilias, wenigstens von jener jungen Stelle 24, 334 abgesehen, nur der Iris zukommt. Diese allerdings hiedurch nur schwach begründete Vermutung gewinnt bedeutend an Festigkeit durch eine andere Stelle der Ilias, die ebenfalls jenes alte Sendungsmotiv darstellt und zwar ebenfalls offenbar in moderner Weise und ebenfalls die Iris durch eine modernere Figur ersetzt. Diese Stelle ist der Anfang des 11. Gesanges und besonders deshalb von hervorragender Bedeutung, weil sie es ist, welche die stark überarbeitete Ouvertüre des echten zweiten Gesanges der alten Achilleis, der Agamemnonsschlacht, bildet. Der Anfang des 11. und der des 12. Gesanges sind also Concurrenzbearbeitungen, aus deren Vergleichung wir ein deutliches Bild von der alten homerischen Vorlage zu gewinnen hoffen dürfen.

Nicht den Oneiros sendet hier Zeus, sondern die Eris 11, 2, die aber deutlich genug durch die Bezeichnung *πολέμοιο τέρας μετὰ χερσὶν ἔχουσα* 11, 4 als moderne Vertreterin der Iris gekennzeichnet ist, worüber S. 38 ausführlicher gehandelt wird, und als Iris um so besser hier in den Anfang der Agamemnonsschlacht passt, als sie auch in deren Mitte 11, 188 und an deren weitabversprengtem Schluss 18, 166 in schönem Gleichmass herabgesendet wird, zuerst den Agamemnon erweckend, dann den Hektor zum Angriff reizend und endlich den Achill aus seinem Zorn reissend. Oneiros also mit seinem *βάσκ' ἴθι* und die Eris mit dem Kriegszeichen weisen beide auf eine ältere Irissendung zurück. Diese fand statt um die Morgenröte, die den Göttern und Menschen Licht spendende, vgl. 2, 48, 49 mit 11, 1, 2, wo der Anbruch derselben in der gezierteren Weise von Od. 5, 12 geschildert wird. Agamemnon waffnet sich, und die 2, 45 mit 11, 29 gemeinsame Wendung *ἀμφὶ δ' ἄρ' ὤμοισιν βάλετο ξίφος* wird noch aus dem alten Urtext stammen, vielleicht auch die *ἧλοι,* die 2, 45 von Silber, 11, 29 von Golde sind. Eine Versammlung wurde wahrscheinlich auch im alten Text vor der Schlacht an einem bestimmten Schiffe gehalten, wie 2, 53 als Versammlungsort Nestors Schiff, 11, 5 als Mittelpunkt der Flotte das des Odysseus genannt wird. Es ist zu vermuten, dass der Schilderung des Beginns der eigentlichen Schlacht eine Schilderung des Ausrückens der beiden Heere voranging, erstens weil sie der Lage entspricht, zweitens weil dies Motiv gleich andern alten Motiven in den Neudichtungen wiederholt wird, drittens weil gerade in der Darstellung dieser Handlung auch in den Neudichtungen ein Parallelismus der Gleichnisse beliebt geblieben ist, wie er als eine höchst charakteristische Eigenheit des 2. Gesanges der Achilleis von uns wird nachgewiesen werden, und endlich weil wir ohne eine solche Schilderung, wie es scheint, in diesem 2. Gesang mit 11, 67 zu rasch und unvermittelt zum Mittag dieses Schlachttages, wo die Griechen bereits die Troerstellungen durchbrechen, geführt werden. Bemerkenswert ist noch, dass auch in dieser neuen Bearbeitung der Anfang dieser Schlacht ganz wie die Schilderung eines ersten Kampfes beginnt, ohne dass z. B. die Niederlage der Griechen im 8. Buche berücksichtigt würde.

Der Stil der Einleitung des 11. Gesangs, den wir fortan als Agamemnonie (Ag.) bezeichnen, weicht aber von dem der Einleitung des 2. Gesangs trotz des jüngeren Charakters beider und der wesentlichen Gleichartigkeit ihres Inhalts bedeutend ab, ebenso wie er sich scharf von dem Stil der älteren Stücke der Ag. unterscheidet. Er unterbricht diese ältere Poesie aber, um zunächst von kleineren Interpolationen abzusehen, noch an zwei anderen Stellen. Die Partie etwa von 11, 296 an bis 400 gehört demselben Bearbeiter an, und der weit davon abgesprengte Schluss der Ag. im 15. Buch ist von etwa 15, 560 an bis 746 ebenfalls von diesem umgedichtet. Dieselbe Hand hat sich aber noch an einem anderen älteren Gesange der Ilias vergriffen, der nach der Achilleis zuerst gedichtet wurde, an der Diomedie des 5. Buchs, die von ihr erweitert worden ist durch 4, 422—544. 5, 1—8, etwa 29—84, 470—791, 907—909. 6, 1—118. Indem wir uns den Beweis, dass die angegebenen Stücke des 4., 5. und 6. Buchs der Ilias später der ursprünglichen Diomedie einverleibt worden sind, für das nächste Capitel vorbehalten, soll hier zuvörderst dargetan werden, dass 11, 1—66, 296—400. 15, 560—746 von demselben Umdichter und nicht vom Verfasser der alten Ag. herrühren und dass dieser Umdichter derselbe wie der der alten Diomedie ist.

Um das Verfahren dieses Umdichters zu würdigen, muss man von der alten Diomedie ausgehen, die von ihrem Sänger ursprünglich als eine freie Concurrenzdichtung neben der älteren Achilleis und zum Teil nach deren Vorbild gedichtet wurde, wie sich weiter unten zeigen wird. Ein Held einer ganz anderen, der thebanisch-argivischen, Sage wurde von einem Sänger boeotischer Herkunft keck zu einem Helden der trojanischen Sage umgeprägt. Aber von einer engeren organischen Verbindung der Diomedie mit der Achilleis zu einem Gedicht, von einer Einschmelzung der jüngeren in die ältere Dichtung, war noch keine Rede. Diese unternahm erst der Bearbeiter der Diomedie in den eben angeführten Partieen, wies der Diomedie einen bestimmten Platz zwischen dem 1. und 2. Gesang der Achilleis an und suchte nun auch den 2. Gesang derselben, die Ag., durch Umarbeitung und Einschiebsel der Diomedie anzupassen. Um seinen Zweck einigermassen zu erreichen, erlaubte er sich in der Diomedie, wie in der Agamemnonie folgende Neuerungen,

die den Charakter dieser beiden älteren Dichtungen so wesentlich entstellt haben.

1. In den kleinen Heldenkreis der Achilleis, bestehend aus Achilles, Agamemnon, Menelaos, Aias dem Telamonier, Odysseus, Nestor, Hektor und Kebriones, den die alte Diomedie bereits durch Diomedes, Aeneas und Pandaros vergrössert hatte, führte der Bearbeiter nach Art der meisten mehr auf das Stoffliche bedachten Nachdichter ganze Scharen neuer griechischer, wie troischer Helden verschiedenartigster, zum Teil weit entlegner, Völker ein vgl. 4, 457—537. 5, 38—75. 471—710. 6, 5—76. 11, 57—59. 301—303. 320 f. 369 f. 15, 568. Die τηλεκλειτοὶ ἐπικούροι sind seine in 9, 233. 12, 108 nachgeahmte Erfindung, vgl. 5, 491. 6, 111, und mit feinstem Verständniss setzt Aristarch in den im Übrigen dem Vers 6, 111 genau entsprechenden Vers 11, 564 das ältere der Ag. zustehende πολυηγερέες statt des handschriftlichen τηλεκλειτοί.*) Der Südlykier Sarpedon hebt zweimal die weite Entfernung seiner Heimat hervor 5, 478. 651. Aus einem engen Menschenkreise macht dieser Bearbeiter einen weiten Völkerhorizont; er ist es, der vermittelst der Diomedie die Achilleis in das Fahrwasser einer Ilias geführt hat. Er verhilft sich zu neuen Namen in der Ag. gerade so wie in der Diom., indem er aus geographischen Namen Heldennamen bildet, wie Thymbraios 11, 320 aus dem trojanischen Ortsnamen Thymbre, Paeonides 11, 339 aus dem Namen der Landschaft Paeonien und vielleicht auch Asaios 11, 301. Wenigstens ist uns durch Stephan. Byzant. ein Ort Asai bei Corinth überliefert. Auch werden dieselben Namen hier wie dort benutzt z. B. Opheltios 6, 20 und 11, 302, und Akamas 6, 8 und 11, 60. Über die Auswahl der Helden für die Diomedie wird weiter unten gesprochen werden. Wie ungehörig diese Vermehrung in der Ag. ausgefallen ist, zeigt schon der eine Umstand, dass alle die 11, 57 f. aufgezählten Helden: Poulydamas, Aeneas und die drei Anteno-

---

*) J. Bekker Hom. Blätter 1, 170 bedauert weder von Aristarch, noch von dessen gelehrten Lobredner Lehrs zu erfahren, warum der glücklichst gefundene natürliche Ausdruck τηλεκλειτοί durch πολυηγερέες ersetzt worden sei. Aristarch wird die Lesart nicht nur vorgefunden, sondern auch gefühlt haben, dass dieser seltenere, unschönere, aber in den ältesten Verhältnissen begründete Ausdruck der echtere war und erst später durch das schönere τηλεκλειτοί verdrängt wurde.

riden Polybos, Agenor und Akamas weiterhin in der Ag. nicht mit einer Silbe erwähnt werden, denn die im alten Gedicht so sorgsam gezeichneten Mitglieder dieser Familie tragen ganz andre Namen als die Antenoriden jener trockenen Liste, denn sie heissen Iphidamas und Koon 11, 221. 248. Endlich lässt der Bearbeiter 11, 369 den Alexandros (Paris) auftreten, den er wieder in jenem Führerverzeichniss vergessen hat. Die Gleichartigkeit der zwei Bearbeitungen erhellt aber vor Allem deutlich aus dem Verhältniss des Umdichters zu Diomedes und Antilochos. Den Ruhm seines Hauptthelden zu erhöhen bezweckten die der alten Diomedie hinzugefügten pomphaften Verse 5, 1—8, die dann in ähnlicher Weise nochmals von ihm (?) zur Glorificierung Achills gegen Schluss der Agamemnonie 18, 203 f. verwendet werden. Auch die breite Beschreibung der Wagenfahrt der Here und Athene, die zum Beistand des Tydiden 5, 720—792 unternommen wird, dient diesem Zweck. Noch weiter reisst ihn die Begeisterung für seinen Helden in der Mitte der Agamemnonie fort, indem er in einem grossen Einschub, 11, 296—399, plötzlich möglichst unpassend den Diomedes als Besieger Hektors darstellt. In beiden Dichtungen verleiht er auch seinem zweiten Liebling, dem wol von ihm erfundenen Sohn Nestors, Antilochos, einen möglichst ehrenvollen Platz. Er lässt ihn in der Diomedie 4, 457 den Reigen der siegreich vordringenden Griechen eröffnen, in der Agamemnonie auf dem Rückzug denselben ruhmvoll schliessen, indem er 15, 568 f. den letzten kühnen Vorstoss gegen die Troer wagt, und so wird dem kecken Jüngling 15, 591 der ursprünglich nur dem gewaltigen Telamonier zukommende Kernvers *στῆ δὲ μεταστρεφθεὶς, ἐπεὶ ἵκετο ἔθνος ἑταίρων* zugeteilt, den wir noch als Wahrzeichen des Wiederbeginns der Handlung der alten Agamemnonie schätzen lernen werden. Und wie Antilochos 5, 565 f. indirect durch Menelaos' Vordringen, wird er 15, 568 direct durch Menelaos' Aufruf zu neuer Heldentat veranlasst.

2. In der Achilleis enthalten sich die Götter der unmittelbaren activen Teilnahme am Kampf, ja auch, von Iris abgesehen, der Annäherung an dessen Schauplatz. Die alte Diomedie ging einen Schritt weiter, indem sie verschiedene Gottheiten für und wider die Menschen in der Schlacht streiten lässt. Aber diese haben wenigstens ihre persönlich guten Gründe, Athene als alte

Schutzgöttin des Tydidengeschlechts, Aphrodite, die wieder den Ares hereinzieht, und Apollo als Schutzgeister der Dardaner und Troer. Auch geschieht ihr Auftreten in schlichter, naiver Weise. Dagegen bringt der Bearbeiter überall die Here als eigentliche Urheberin der Einmischung der Olympier in die irdischen Händel und zwar in möglichst ostensibler, lärmender Weise an. So regt sie 5, 711 die Athene zum Kampf auf, die doch an demselben als Schutzgeist des Diomedes genug interessiert ist. Wie die beiden dann sich rüsten und himmelab fahren und wie dann Here ihre eherne Stentorstimme übers Schlachtfeld erschallen lässt, das wird mit ausserordentlichem Aufwand geschildert. Ebenso sinnlos lärmen oder donnern sie gar wider alle Göttersitte 11, 45 zu Ehren des mykenischen Königs und am Schluss der Agamemnonie sendet Here nicht nur die Iris 18, 168 f. zum Achill, die doch hier wol besser die Botin des Zeus bleibt, sondern noch überraschender den Helios in den Okeanos hinab 18, 240. Man ist versucht, auch die später ersonnene Sendung der Athene durch Here zum Achill 1,194 f. auf Rechnung dieses Bearbeiters zu setzen. Man vergleiche 1, 194: *ἦλθε δ' Ἀθήνη οὐρανόθεν. πρὸ γὰρ ἧκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη* und 18, 166: *Ἶρις ἄγγελος ἦλθε θέουσ' ἀπ' Ὀλύμπου. πρὸ γὰρ ἧκε μιν Ἥρη.* Die Glorificierung Achills 18, 204 f. und des Diomedes 5, 4 f. durch Athene geschieht auf dieselbe effectvolle Weise. Zeus aber sitzt in der Diomedie mit Ares, in der Bearbeitung der Agamemnonie ohne ihn ruhig im Olymp 5, 906: *πὰρ δὲ Διὶ Κρονίωνι καθέζετο κύδεϊ γαίων* und 11, 81: *ὁ δὲ (Ζεὺς) τῶν ἄλλων ἀπάνευθε καθέζετο κύδεϊ γαίων.*

3. Aber noch auffälliger ist das Hervortreten allegorischer Figuren in den zwei Bearbeitungen, das hier zum ersten Male vorkommt. Deimos, Phobos und Eris schüren zu Anfang mit Ares und Athene vereint den Kampf 4, 440, Ares und Eris auch weiterhin 5, 518, statt der Eris 5, 592 auch Enyo. Bilder des Phobos, der Eris, Alke, Ioke und das Haupt der Gorgo schmücken die Aegis des Athene 5, 739 f. So ruft zu Anfang der Agamemnoniebearbeitung 11, 10 gleichfalls Eris durch furchtbares Geschrei zum Kampf und blickt in froher Erwartung auf das Getümmel herab 11, 73. Gorgo, Deimos und Phobos schmücken Agamemnons Schild 11, 36. Aber die Übereinstimmung geht hier in alle Einzelheiten hinein. Wenn der Bearbeiter die Iris

an den meisten Stellen der älteren Dichtungen hat stehen lassen, nämlich 5, 353. 11, 185 f. 18, 166 f. und wenn sogar die Schlangen auf dem Panzer Agamemnons 11, 26 f. heissen *ἴρισσιν ἐοικότες, ἅστε Κρονίων* (vgl. *ἑ. ἅ. K.* 5, 522) *ἐν νέφεϊ στήριξε, τέρας μερόπων ἀνθρώπων*, so hat er sie zu Anfang der alten Agamemnonie 11, 3 in eine Eris verwandelt, statt der Iris, der altmythischen Streiturheberin, auch 4, 440 die allegorische Kampffigur Eris eingesetzt. Wir haben hier den Übergang einer alten Naturgöttin in eine allegorische, mehr ethische Gestalt vor Augen und ein unwiderlegliches Zeugniss für die um alle Lautgesetze unbekümmerte Freiheit, mit der man mythologische Namen behandelte. Vortrefflich spiegelt die verschiedene Benamung dieser Gottheit die Folge der Altersstufen unsrer drei Dichtungen wieder. Denn sie heisst in der Achilleis überall *ϝῖρις*, die alte Diomedie schwankt zwischen *ϝῖρις* 5, 368 und *Ἶρις* 5, 353, der Bearbeiter aber verwandelt den Namen entweder in ein Appellativum, das er im Plural gebraucht: *ϝίρισσιν* 11, 26 f. oder in *Ἔρις*. Der gewaltsame Zenodot wollte selbst *ϝίρισσιν* in *ἐρίδεσσιν* umändern und meinte dazu, Eris und Iris seien bei Homer dasselbe. In sofern hat er Recht, als in der Tat die Iris an mehreren Stellen der Ilias in die Eris übergeht, wie ausser den angeführten Versen auch noch andre belegen. Denn wer kann verkennen, dass die von Zeus, dem Gott des Unwetters, gesante Göttin Eris, die das Zeichen des Kriegs 11, 4 in den Händen trägt, nicht nur ursprünglich gleich einer der Irides ist, die Zeus 11, 28 als Zeichen für die Menschen in die Wolken stellt, sondern auch gleich der schimmernden Iris, die ebenfalls Zeus 17, 547 f. den Menschen vom Himmel herab als ein Zeichen des Kriegs oder Unwetters ausspannt?*)

---

*) Vgl. Theog. 780 *παῦρα-Ἶρις ἀγγελίην πωλεῖται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης, ὁππότ' ἔρις καὶ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρηται.* Merkwürdig schwanken die Schol. Il. 11, 4. 5, 543 in der Deutung des *πολέμοιο τέρας*, das sie bald als Blitz, bald als Fackel, Schwert und Lanze, aber doch auch schon als Iris erklären. Wieseler Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Gött. 1885 S. 115 f. fasst es als Fackel auf, gestützt auf die schon bei Homer als Kriegssymbol verwendete *δαΐς*, die Tropen *ἐνοπή, ἔρις, μάχη, πόλεμος δέδηε* und die späteren bildlichen Darstellungen. Aber eine in der Hand geschwungene Fackel ist doch bei Homer nicht bekannt, wol aber ein von göttlicher Hand (vgl. *τέρας μετὰ χερσὶν* 11, 3 mit *Κρονίων ἐν νέφεϊ στήριξε τέρας* 11, 28 und *τανύσσῃ Ζεὺς-τέρας*

Begrifflich und lautlich standen unserem Bearbeiter die alte kriegerische Iris und *ἔρις* so nahe, dass er die Iris in eine Eris umkleidete. Das tut er aber nicht nur in der Agamemnonie, sondern auch in der Diomedie, denn auch noch die Verse 4, 442. 443, die der Eris gelten:

> *ἥτ' ὀλίγη μὲν πρῶτα κορύσσεται, αὐτὰρ ἔπειτα*
> *οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει*

verraten die alte Naturanschauung des Regenbogens, der zuerst nur wenig sich erhebt, sich bald über den ganzen Himmel und wieder zur Erde hinabschwingt. Mit unglücklicher Analogie wird von ihm dann auch der die Eris-Iris ersetzenden Enyo der *κυδοιμὸς δηϊοτῆτος* 5, 593 in die Hand gegeben, das alte *τέρας πολέμοιο.* Ausserdem springen die Einstimmungen des Stils der Agamemnonie- und der Diomedie-Bearbeitung in diesen Partieen besonders deutlich in die Augen: *ἔνθα στᾶσ' ἤϋσε θεά* 5, 784; 11, 10. *ἐοικότες, ἄστε Κρονίων* 5, 522; 11, 27. *δεινὴν* (*αἰγίδα*), *ἣν πέρι μὲν πάντη Φόβος ἐστεφάνωται* 5, 739 *ἐν δέ τε Γοργείη κεφαλὴ δεινοῖο πελώρον* 5, 741, vgl. *τῇ* (*ἀσπίδι*) *δ' ἐπὶ μέν Γοργὼ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωτο, δεινὸν δερκομένη, περὶ δὲ Δεῖμός τε Φόβος τε* 11, 36, 37. *κρατὶ δ' ἐπ' ἀμφίφαλον κυνέην θέτο, τετραφάληρον* 5, 743; 11, 41.

4. Hieran schliesst sich als viertes gemeinsames Merkmal der beiden Bearbeitungen, durch das sie sich von dem echt epischen bewegungsvollen Leben der älteren Dichtung stark unterscheiden, die breite Schilderung des Zuständlichen, der

---

17, 547) ausgespannter kriegdrohender Regenbogen. Erst als Eris von ihrer Naturbedeutung völlig losgelöst war, scheint sie auf späteren bildlichen Darstellungen und bei Petronius sat. rel. 124 v. 271 die Fackel als Kriegsgöttin erhalten zu haben. Wie nahe sich auch später Iris und Eris berühren, zeigt die Iris genannte Figur, die auf einer Vase zwischen zwei gegen einander fahrenden Streitwagen steht. Mit Wieseler a. O. 95 hier Iris für einen Schreibfehler des Vasenmalers statt Eris zu halten, scheint mir nicht gerechtfertigt, wie denn Iris auf einer anderen Vase a. O. 97 dem Amphiaraos einen Helm überreicht, um ihn zum Krieg gegen Theben zu reizen. So wird andrerseits Eris als Botin benutzt vgl. Il. 11, 3 und Anton. Lib. Transf. 31 und einmal mit einem Petasos dargestellt gleich der Iris bei Soph. und Aristot. a. O. 108. Andere Berührungspunkte der Iris und Eris werden im 9. Capitel besprochen.

Waffen und der Wagen, die in der Diomedie besonders stark von 5, 720 an hervortritt und in der Agamemnonie 11, 16 f.

Ausser diesen allgemeinen Zügen teilen die beiden Bearbeitungen viele stilistische Eigenheiten, die zugleich gegenüber der Darstellungsweise der Originalpoesie als sprachliche oder stilistische Neuerungen sich ergeben. Und es wird nun Zeit, nachdem wir die Haupttendenzen des Bearbeiters der Diomedie und der Agamemnonie festgestellt haben, seine Tätigkeit im Einzelnen zunächst in der letzten Dichtung, dem 2. Gesang der Achilleis, nachzuweisen. Wir kehren deswegen zur Betrachtung der Behandlung der Anfangsmotive der Agamemnonsschlacht zurück. Mit der Morgenröte sendet Zeus die Eris ins Griechenlager, die von einem Schiff des Odysseus herab die Krieger zum Kampf aufruft. Ihrem Beispiel folgt Agamemnon, dessen Rüstung nun schwülstig beschrieben wird. Sein Panzer, zu welchem Streifen von Gold, Zinn und κύανος nach einem bestimmten Zahlenverhältniss verwendet sind, ist ein Geschenk des (sagenberühmten) Königs Kinyras von Kypros. Zinn, ein damals höchst seltenes Metall, wird wol nur erwähnt, um den Reiz des Wunderbaren zu erhöhen, hier 11, 25 wie 11, 34 vgl. 23, 561. 562 (Helbig Hom. Epos S. 196 f.), dagegen lieferte den Kyanos d. h. blauen Glasfluss (Helbig, a. O. S. 79 f.) ausser Aegypten und Skythien in der Tat besonders Kypros. Auf dem Schilde prangen allegorische Figuren, hier wie dort Schlangenbilder. Der Schwertknauf hat Goldbuckeln und steckt in einer Silberscheide. Der Helm hat 4 Haarbüsche, von den Lanzen leuchtet das Erz bis zum Himmel, und Here und Athene donnern zu Ehren Agamemnons. Nun wird das Griechenheer, nach Wagen- und Fussmannschaft geordnet, am Graben aufgestellt, Zeus schickt einen Blutregen. Auf dem Felde sammeln sich die Troer um mehrere Fürsten, Hektor leuchtet vor Allen wie ein Stern, wie der Blitz des Zeus. Wie Schnitter rücken die Heere auf einander los oder wüten wie Wölfe. Eris freut sich dieses Anblicks, die einzige gegenwärtige Gottheit. Zeus blickt freudig auf die Stadt und die Schiffe und den Erzglanz und die Tötenden und Getöteten herab 81. Wir haben eine nach Effekt haschende, Alles übertreibende, schlecht geordnete, ungleichmässige Schilderung vor uns, wie sie dem weit jüngeren und roheren Geschmack späterer Iliasgesänge und des Scutum He-

raclis wol zusagte. Vgl. 11, 5—9 mit 8, 22 f.; 11, 4. 10 mit Scut. 148. 149; 11, 17 mit Scut. 122. 123 (3, 330 f.); 11, 19 mit Sc. 124 (19, 369. 371); 11, 29 mit 2, 45; 19, 372; 11, 36. 37 *Γοργὼ βλοσυρῶπις* — *δεινὸν δερκομένη* bis 11, 58 *Φόβος* mit Sc. 147, 148 *βλοσυροῖο μετώπου Ἔρις*, 160 *δεινὸν δερκομένη* und 155 *Φόβος*. 11, 41. 42 mit 3, 336 f.; 19, 381. Ganz besonders häufig trifft aber diese Partie auch in Einzelversen wieder mit der Bearbeitung der Diomedie zusammen 11, 4, vgl. 4, 440; 5, 593; 10a = 5, 784a; 27b = 5, 522b; 36—37. vgl. 5, 739; 41 = 5, 743 *Αἰνείαν δ' ὃς Τρωσὶ θεὸς ὣς τίετο δήμῳ* 11, 58 = *θεὸς δ' ὣς τίετο δήμῳ*. 5, 78b vgl. 5, 467 *ἀνὴρ ὄντ' ἶσον ἐτίομεν Ἕκτορι δίῳ Αἰνείας*. 62a = 5, 864a vgl. 5, 5; 63b = 5, 525b; 70—71 vgl. 5, 451. 452; 72b = 4, 471b; 83b vgl. 4, 451a. Ein späteres Element macht sich, von den schon erwähnten Neuerungen abgesehen, bemerkbar in dem reichen Bilderschmuck der Waffen, der ausgebildeten Metalltechnik und den technischen Ausdrücken *οἶμοι* 24, *ἀορτῆρες* 31, *τετραφάληρον* 41, *κόσμος* 49, *κρυλέες* 50; die Sprache trägt auch sonst überall die Spuren einer bereits etwas jüngeren Zeit. Nur ein paar Beispiele: Eos erhebt sich 11, 1. 2 in der weicheren, gezierteren Weise der Od. 5, 1. 2 (vgl. Il. 19, 2), *ἐν μεσσάτῳ* 11, 6 scheint eine jüngere Wendung vgl. 8, 223; *βοάω* 15 kommt sonst in der Achilleis von Helden nicht vor, auch nicht in der alten Diomedie, die auch beide die epexegetische Apposition verschmähen, welche die Bearbeitung sowol 5, 725 in *θαῦμα ἰδέσθαι*, als auch 11, 28 in *τέρας μερόπων ἀνθρώπων* anwendet, wo der Genetiv statt des Dativs der Person, der das Zeichen gilt, ebenfalls als ein neueres Merkmal aufzufassen sein wird. Dazu die vielen *ἅπαξ λεγόμενα*, wie ausser einigen jener technischen Ausdrücke noch *βλοσυρῶπις* 36, *ἀμφιστρεφέες* 40, *ἐγδούπησαν* 45, *φθάν* 51, *μυδαλέας* 54, *πολύστονος* 73, Kennzeichen nicht altertümlicher, sondern hier, wie so oft in der Ilias, gekünstelter Sprache der Nachdichtung. *Αὐτόφιν* 44 ist sonst nur jüngeren Gesängen, wie 19, 255; 12, 302; 13, 42; 20, 140; 23, 640 eigen. Einen Doppelvergleich, wie 11, 62. 66, erlaubt sich nur die jüngere Vergleichungsmanier wie 12, 145; 13, 494; 15, 623.

Es ist möglich, dass einige Verse aus der ursprünglichen Agamemnonie in der Bearbeitung stehen geblieben sind, wie 11,

55 = 1, 3 und das Gleichniss von den Schnittern 11, 67—71, welches das erste Glied eines der für die Agamemnonie so charakteristischen Gleichnisspaare zu bilden scheint. Aber mit 11, 72 ist uns noch nicht der volle Genuss der reinen Schönheit des zweiten Gesangs der Achilleis, der Agamemnonie, vergönnt. Zunächst drängt sich V. 72—83 noch einmal der Bearbeiter des Anfangs ein mit dem Bilde von den gleichen Häuptern der Schlacht, dem unpassenden Vergleich der eben mit Schnittern verglichenen Gegner mit Wölfen und mit seiner Lieblingsfigur der Eris, von der es sonderbarer Weise im Widerspruch mit V. 45 heisst, dass sie von allen Gottheiten allein zugegen sei. Auch die Schlussbemerkung, dass sich Zeus ohne Rücksicht auf die Bitten aller anderen Götter entschlossen, den Troern den Sieg zu verleihen, und sich von diesen gesondert habe, um auf das Schlachtfeld zu blicken, steht mit der Gesamthaltung der Götter, wie auch mit V. 182 in Widerspruch, nach welchem Zeus erst später sich auf den dem Schlachtfeld nahen Ida setzt. Eine weitere Athetese trifft die Verse 150—154 mit der nur 151 nachweisbaren Form *ἱππεῖς*, welche die Anknüpfung des Vergleichs 155 in *ἐμπέσῃ* an *ἐνόρουσε* 149 zerrissen haben. Hier V. 153 ist wie schon vorher 65. 83 der Gebrauch des Wortes *χάλκος* im Sinne von Waffen, wie sich unten zeigen wird, verdächtig.

Von grösserem Umfang ist der Einschub 296—400, den ich die kleine Diomedie nenne, denn eine nochmalige Verherrlichung des Diomedes wird hier nach dem Muster der grossen Diomedie des 5. Buches in höchst unpassender Weise unternommen. Es war diesem Verfasser nicht genug, dass der Tydide vorher als Götterbesieger neben oder über Achill gestellt war, er sollte wie dieser auch den Hektor besiegen und ihn schon vor demselben niedergestreckt haben. Lachmann Betr. S. 69 hält die Verwundung der 3 Helden, Agamemnon, Diomedes und Odysseus, von denen der 1. vor dieser Niederlage Hektors, die beiden andern nach derselben verletzt werden, für allgemeine Sage, Friedländer S. 52 bezeichnet sie dagegen als eine für den Plan des Gedichts berechnete Erfindung und mit Grote als eine Grundbedingung der folgenden Ereignisse. Nach meiner Ansicht hat nur die Verwundung Agamemnons und Odysseus' in der alten Achilleis ihre Stelle; ob auch in der allgemeinen Sage, ist nicht mehr zu bestimmen. Dagegen ist die Verwundung des Diomedes nur aus

jener oben betonten späteren Tendenz erklärbar und als spätere Störung des einfachen strengen Zusammenhangs des alten Gedichts leicht erkennbar, die allerdings dann weitere Folgen, aber alle erst in späterer Zeit gehabt hat, wie namentlich die Zudichtung des letzten Drittels des 11. und der ersten anderthalbhundert Verse des 14. Buchs. Aber offenbar widerstreitet dieser Sieg des Diomedes über Hektor nicht nur der ursprünglichen Gesamtidee des alten Gedichts, nach welcher dem Achill und dem Achill allein der Sieg über Hektor die Rache voll und ganz bestimmt ist. Wozu denn auch sonst das grosse Aufheben, das von seinem Zorn gemacht wird, wenn es noch andere Griechenhelden gab, die den Hektor mit leichter Mühe niederzuwerfen vermochten? Diomedes' Sieg widerstreitet aber auch ebenso sehr der Idee des zweiten Gesangs des alten Gedichts, nach welcher an diesem Tage Zeus Alles tut, um Hektor zu schonen, damit er den von ihm durch Iris feierlichst verheissenen Ruhm an diesem Tage erlange 193. Zeus, der ihn zu diesem Zwecke sorgsamst der Gefahr des unaufhaltsam vordringenden Agamemnon 11, 163 entzieht, soll ihn gleich darauf 11, 349 f., als er nach Agamemnons Verwundung im Vertrauen auf Zeus' Wort ungestüm vordringt, durch Diomedes niederstossen lassen, so dass trotz Apolls Hilfe dunkle Nacht seine Augen umhüllt? Er soll eine sorgsam vorbereitete und beschlossene und verkündete Wendung der Schlacht zu Gunsten der Troer plötzlich wieder 336 aufheben, indem er die Schlacht gleich stellt? Das scheint mir einfach unmöglich. Auch heisst es in der Partie zwar verständig, dass Hektor, der ja 211 den Wagen verlassen, denselben 359 wieder bestiegen hätte, um dem Tydiden zu entfliehen, aber der knappen Weise des alten Dichters entsprechend scheint Hektor erst 522 vom Wagen wieder aufgenommen zu sein.

Einzelne der angedeuteten Ungehörigkeiten sind zwar schon von mehrerern Kritikern bemerkt worden, daher verwirft z. B. Bernhardy 335—342, Düntzer 328—342, und Ribbeck findet 343—368 bedenklich, aber mich wundert, dass niemand, so weit ich sehe, die ganze Partie 296—400 in Frage gestellt hat. Und doch verraten auch die Einzelmotive und zahlreiche Einzelverse und -wendungen den mittelmässigen Nachdichter, der sich zumal neben dem grossen Schlachtenmaler des alten Gesanges recht

kläglich ausnimmt. Schon im 2. Hemistich des v. 295 kündet er sich durch das βροτολοιγῷ ἶσος Ἄρηϊ an, eine den späteren Gesängen (12, 130; 13, 802; 20, 46. Od. 8, 115) eigentümliche Wendung, die aus der Redensart der Diomedie Ἄρες βροτολοιγέ 5, 31. 455. 518. 846. 909 weiterentwickelt ist, und ferner dadurch, dass er den in demselben Satze bereits anderswie verglichenen Hektor nochmals vergleicht und so einem von den Gleichnissparallelen wol zu unterscheidenden und in der Achilleis sonst unbekannten Doppelvergleich bildet. Und schon 297 und 305 wird Hektor wiederum in mehreren ἅπαξ λεγομένοις (ὑπεραέϊ 297, καθαλλομένη und ἰοειδέα πόντον 298, τρόφι 307, dem metaphorischen ἀνέμοιο πολυπλάγκτοιο 308) zweimal mit einem Sturm verglichen, wobei das Wort ἄχνη verwendet wird, das bemerkenswerter Weise in der Bedeutung »Schaum« in der Ilias nur in der Bearbeitung der Diomedie und Ag. vorkommt, nämlich 4, 426; 11, 307 und 15, 626. Zwischen die beiden letzten Gleichnisse schiebt der Diomediebearbeiter seinen Vers 11, 299: ἔνθα τίνα πρῶτον, τίνα δ' ὕστατον ἐξενάριξεν ein = 5, 703 und eröffnet damit die Reihe der unbeholfenen ἔνθα-Versanfänge vgl. 310, 328, 336, die wieder so charakteristisch für die Diomediebearbeitung sind, wie sie, jedoch im örtlichen Sinne gebraucht, das Stück der Theogonie 737 f. so deutlich als Bearbeitung kennzeichnen. Aber der alten Ag. und der Menis ist diese Partikel, die nur einmal 11, 171 in lokalem Sinne verwendet wird, in jenem temporalen völlig fremd. Nicht paarweise wie Agamemnon, sondern eine volle Neunzahl tötet nun Hektor hinter einander 301 f., leere Namen, wie sie das alte Gedicht verschmäht. Dann treten Diomedes und Odysseus in den Vordergrund 312. Aber wie ärmlich ist die Erfindung! Abgesehen von dem so unpassenden Zweikampf zwischen Hektor und Diomedes und etwa der Waffenbrüderschaft des Diomedes und Odysseus ist kaum ein wirklich neues Motiv in diesem Vershundert zu entdecken. Der Bearbeiter der Agamemnonie gibt seine Bearbeitung der Diomedie hier eigentlich nochmals zum Besten, oder ahmt einfach die alte Diomedie nach. Die erste Hauptaction zwischen Hektor und Diomedes ist nachgebildet der Besiegung des Aeneas durch Diomedes. Aeneas' und Hektors Sturz werden mit denselben Worten geschildert 11, 355. 356 = 5, 309. 310. Dazu 11, 343—345 = 5, 590. 591. 596;

11, 349 (350) = 5, 280 (281). Die 11, 353 nur durch τρίπτυχος verstärkte τρυφάλεια αὐλῶπις stammt aus 5, 182. Der Pfeilschuss des Paris, der hier plötzlich auftritt, ohne vorher in der Führerliste genannt zu sein, klingt an den des Pandaros an vgl. 11, 370 mit 5, 97, auch 11, 376 mit 5, 18, die Hohnrede des Paris 11, 380 f. ist aus 5, 284. 587. 317 zusammengestückt. Der Zug, dass der zukunftkundige Vater Merops seine Söhne nicht in den Krieg ziehen lassen will 11, 320 f. ist nur eine Variante von 5, 148 f. (vgl. 13, 663 f.) und der auffallende, dem epischen Stil durchaus unangemessene Umstand, dass ihre Namen verschwiegen werden 11, 328, erklärt sich vielleicht daraus, dass der Dichter sich wol erinnerte, dass ja jedenfalls einer von ihnen, Adrestos, bereits in seiner früheren Diomediebearbeitung 6, 64 f. getötet war. Vgl. 2, 831—834. Die Stillosigkeit seiner Dichtung zeigt er aber auch an dieser Stelle dadurch, dass er gleich darauf 11, 335 wieder von zwei durch Odysseus erschlagenen Troern nur die nackten Namen anführt, ohne auch nur den kleinsten Charakterzug hinzuzufügen.

Einzelnes entnimmt der Bearbeiter auch der alten Agamemnonie vgl. 11, 320. 321 mit 143; 323 mit 148. 99. 100; 399. 400 mit 273. 274. Der Gedanke 11, 161. 162 ist 394. 395 unschön erweitert. Aber durchweg bleibt er der Diomedie oder seinem in der Diomediebearbeitung angeschlagenen Tone treu. Vgl. 295 mit 5, 31. 455 f.; 299 = 5, 703; ἄχνη Schaum 307 = 4, 426 (15, 626); 316 = 5, 814; 343—344 = 5, 590—591; 345 = 5, 596; ἀπέλεθρον 354 = 5, 245; 355—356 = 5, 309 —310; 363 b = 5, 344; 376 = 5, 18; 381 = 5, 857 + 317; 384 = 5, 286; 386 b = 5, 220 (22, 381); 396 b = 5, 72 b. Dazu vgl. ἴσας δ' ὑσμίνη κεφαλὰς ἔχεν 11, 72 mit κατὰ ἶσα μάχην ἐτάνυσσε Κρονίων 336 (vgl. ἔριδα κρατερὴν ἐτάνυσσε Κρονίων 16, 662). Als Abweichungen vom ältesten Stil, dem der Achilleis und der alten Diomedie, sind ausser den angeführten Unica zu bezeichnen: ἡγεμόνες 304 = 4, 429. 538; 5, 38; ἀνέρε δήμου ἀρίστω 329 (12, 447; 2, 198); δημογέρων 372 (3, 149); κυδοιμέω 3, 24; παλινορμένω 326; θυμοῦ κ. ψυχῆς κεκαδών 334 (Od. 21, 153), das metaphorische πολυπλάγκτος 308, ἀμφίδρυφος 393 vgl. 2, 700, πολλόν adv. weithin 307. Jedenfalls ist die von der älteren zeitlichen Bedeutung ab-

weichende beteuernde des δὴ γάρ 314, die sonst weder die Ilias, noch die Odyssee kennt, nach Vossens und Baumeisters Beobachtung (Hymn. hom. S. 290) neueren Datums. Neu sind auch die pluralischen Keren 332 und die Waffenbedeutung des χαλκός in πλάγχθη δ' ἀπὸ χαλκόφι χαλκός 351 (S. 42), worüber weiter unten zu sprechen ist. Auch das eigentümliche Bild πῆμα κυλίνδεται 347 ist wol erst wie in 17, 99. 688 (vgl. Od. 8, 81) aus einem älteren κῦμα κυλίνδεται entwickelt. Die Erweiterung des ἦ καί zu ἦ ῥα καί 11, 349 und das Lanzenbeiwort δολιχόσκιον ist der Achilleis fremd. Ἐκφεύγω c. Acc. 11, 362 trifft man sonst nur in späten Gesängen, 20, 449; 21, 66; 9, 355; προφεύγω 11, 340 nur 6, 502; 7, 309; 14, 81; ἀφαμαρτάνω 11, 350 nur vom 3. Stil an (16, 322. 466. 477; 13, 160; 14, 403 und in den jüngeren Stilen). Mehrere andere Eigentümlichkeiten in der Form heben die kleine Diomedie aus der Gesamtilias heraus, auch von den zahlreichen ἅπαξ λεγομένοις abgesehen. So die nur hier singularischen Wörter ἔλεγχος 314 und κέρας in der Bedeutung des Bogens in der überhaupt dunkelen Stelle 385 und die dem Kyprischen verwante Form βόλεται 11, 319 (vgl. Curtius Gr.[5] 550).

Von den Merkmalen eines bereits sinkenden epischen Stils abgesehen, hat die kleine Diomedie nichts Originelles, sie ist sprachlich und inhaltlich die ärmlichste Reminiscenzenpoesie, all der reichen Schönheiten baar, mit denen die umgebende Achilleispoesie geschmückt ist. Wir heben hier nur hervor, dass die schöne dichte Folge ausgeführter Gleichnisspaare, welche die Agamemnonie so auszeichnet, hier plötzlich auf eine Strecke von mehr als 100 Versen unterbrochen wird, wofür das Sturmgleichniss v. 305 f. mit seinen etwas gekünstelten Ausdrücken (βαθείῃ λαίλαπι 306, τρόφι 307, ἀνέμοιο πολυπλάγκτοιο 308) und der nur skizzenhaft angedeutete Vergleich vom Eber und den Hunden v. 324 f. durchaus keinen Ersatz bieten. Auch bedürfen wir dieser späten Eindichtung gar nicht. Denn an die Bemerkung v. 295, dass Hektor die Troer auf die Griechen hetzt, schliesst sich sehr wol die Meldung v. 401 an, dass nur Odysseus allein blieb und kein anderer Grieche Stand hielt, weil alle die Furcht ergriff, ja das nächste Ebergleichniss v. 413 f. bildet dann mit dem vor der Einschiebung der kl. Diomedie

stehenden parallelen Eber-Löwengleichniss eins von den Gleichnisspaaren, wie sie die alte echte Agamemnonie liebt.

Endlich ist noch 11, 497b—520 und 540—543 auszuscheiden, was G. Hermann Opusc. 5, 61, Lachmann Betr. 39, Kayser Hom. Unters. S. 8, vgl. auch Christ Ilias S. 24, näher begründet haben, wahrscheinlich auch 575—594, bis wir mit dem v. 595 wieder den alten Text der Agamemnonie erreichen, an den sich aber durch mehrere Iliasgesänge hindurch eine Reihe von Neudichtungen schliesst.

Mit 11, 595 ist aber nicht, wie G. Hermann a. O. und neuerdings auch Christ a. O. S. 10. 13 meinen, der Schluss eines Gesanges gegeben, sondern es wird hier offenbar das energische Schlachtenbild plötzlich nur abgebrochen, um einer langen Kette ungehöriger Scenen in verschiedenen ganz andersartigen Stilen Raum zu geben. Der Rest des 11. Buches erzählt eine Sendung des Patroklos zu Nestor, die Pflege des verwundeten Machaon in dessen Zelt, die Begegnung des Patroklos mit dem gleichfalls verwundeten Eurypylos. Das 12. Buch nimmt allerdings die Schilderung der Schlacht wieder auf, aber an einem ganz anderen Punkte und unter ganz anderen Voraussetzungen, als wir sie 11, 595 kennen gelernt haben. Hinter einer Lagermauer, von der die alte Agamemnonie nichts weiss, stehen die Griechen, und Hektor dringt bereits am Schluss des 12. Buches durch dieselbe ins Lager ein. Das 13., 14. und 15. Buch werden erfüllt von einem Wirrwarr zwischen der Flotte und der Stadt hin- und herschwankender Kämpfe, in das eine kühne olympische Geschichte, die Überlistung des Zeus durch Here, eingelegt ist. Erst nach reichlich 3000 Versen kehrt diese langatmige Eindichtung verschiedener Poeten zu der plastischen Situation des Ajas von 11, 595 zurück, wo Ajas seine Gefährten erreicht und seitab von dem fliehenden Griechenheer von Neuem Trotz bietet. Der gleichlautende v. 15, 591 *στῆ δὲ μεταστρεφθεὶς ἐπεὶ ἵκετο ἔθνος ἑταίρων* ist das hohe Signal, das uns die Überzeugung gewährt, endlich wieder das richtige Fahrwasser erreicht zu haben, den Schluss der Agamemnonie.

Aber ebenso gewiss uns von 15, 591 ab der Hauptinhalt des Schlusses dieses 2. Gesanges der Achilleis erhalten ist, ebenso gewiss ist er in eine jüngere Form umgearbeitet, und zwar wiederum von dem Bearbeiter der alten Diomedie und

der beiden ersten Teile der Agamemnonie. In der ersten dieser beiden Ansichten darf uns nicht stutzig machen, dass der v. 15, 591 sich nicht, wie v. 11, 595, auf Ajas, sondern auf Antilochos bezieht. Diesem seinem Liebling windet der Bearbeiter hier einen neuen Ruhmeskranz (S. 36.). Auf den alten v. 11, 595, der den mit seinen Gefährten wiedervereinten Ajas von Neuem zur Wehr sich setzend schildert, lässt er nicht unschicklich mit 15, 560 f. Mahnworte des Telamoniers folgen fast genau dieselben, die in seiner Diomediebearbeitung der Atride an die Griechen richtet 5, 529—532 und die auch 15, 661 wieder anklingen. Er zeichnet dann ziemlich ungenau die Situation 15, 566. 567, nach der bereits die Griechen die Schiffe mit einem ehernen Zaun umgeben, während nach 15, 592 (*Τρῶες νηυσὶν ἐπεσσεύοντο*) die Troer erst übers Feld auf die Schiffe losstürmen, auch Ajas bis 15, 674 noch fern von der Flotte ist. Es ist eben der 11, 595 entsprechende alte Vers 15, 591, der die ursprüngliche Ajassituation vollständig richtig zeichnet. Von dem Abseitstehenden nicht gehindert, stürmen die Troer übers Feld auf die Schiffe los 15, 592. Zu der Flotte gelangen sie erst 15, 653 (*εἰσωποὶ δ' ἐγένοντο νεῶν*). Und nun gefällt es auch Ajas nicht mehr beiseit zu stehen, in mächtigen Schritten wendet er sich (*ἐπῴχετο*) der bedrohten Flotte zu 15, 674 f. Man sieht, dass hier nichts fehlt und dass zwischen 11, 595 und 15, 591 ursprünglich nichts gestanden haben kann. Aber mit 15, 677 beginnt eine jüngere Recension der Schilderung der Verteidigung der Flotte durch Ajas, während die ältere teilweise unserm Bearbeiter, teilweise dem Bearbeiter der Patroklie (s. u.) angehörige erst 15, 730 einsetzt. Jene jüngere 15, 677—729 läuft inhaltlich im Wesentlichen der älteren 15, 730—746 (Bearb. d. Diom.), 16, 102—123 (Bearb. d. Patr.) parallel. Sie hat auch mit ihr den charakteristischen, wol noch dem Urtext der Agamemnonie angehörigen Kernvers *Αἴας δ' οὐκέτ' ἔμιμνε. βιάζετο γὰρ βελέεσσιν* 15, 727 = 16, 102 gemein, sieht sich aber angesichts der nachfolgenden älteren Recension genötigt, deren kraftvoll-knappes *χάζετο δ' ἐκ βελέων* 16, 122 in das *ἀλλ' ἀνεχάζετο τυτθόν, οἰόμενος θανέεσθαι* 15, 728 zu schwächen. Auch der Vers 15, 687 *αἰεὶ δὲ σμερδνὸν βοόων Δαναοῖσι κέλευεν* stimmt mit 15, 732 der älteren Recension überein und *Τρώων* (*ὁμάδῳ*) *πύκα*

θωρηκτάων 15, 689 mit Τρώων (πεδίῳ) π. θ. 15, 739. Die jüngere Recension zeigt wenig engere Stilverwantschaft mit der Bearbeitung der Diomedie (15, 715 b vgl. 4, 451 b. 728 a = 5, 443) und Agamemnonie, während die ältere diese sofort bekundet und so mit dem Ton des andern Stücks dieses Schlusses der Agamemnonie in Übereinstimmung bleibt. Vgl. 15, 572—576 = 4, 496—499; 577 b = 4, 480 b; 578 = 4, 502; 583 a = 5, 618 a; 585 = 4, 571; 592 = 5, 782; τὸ -ιδέσδαι 600 vgl. τὸ -ἐξερίσαι 5, 665; ἐγχέσπαλος 605 vgl. σακέσπαλος 5, 126; 606 b = 5, 555 b; βλοσυρός 608 vgl. βλοσυρῶπις 11, 36; κύματα τροφόεντα 621 vgl. τρόφι κῦμα 11, 307; 622 = 5, 527; ἄχνη Schaum (s. o.) 626—631 = 4, 483; βίη Ἡρακλείη 640 = 5, 638; ἐνὶ βλαφθείς 647 = 6, 39; 649 a = 11, 343 a; 650 = 5, 40; ἀζηχές 658 Adv. = 4, 435; 667 = 5, 470; 668 nimmt Athene die ἀχλύς von den Augen wie 5, 127, 621. Das Lieblingsepitheton βοὴν ἀγαθός der Diomedie und ihrer Bearbeitung wird 671 sogar auf Hektor übertragen. Dann 732 = 5, 687; 734 = 6, 112; κεκλιμένος 740 vgl. 5, 709; φόως Heil 741 = 6, 6; das der Achilleis fremde δόρυ μείλινον 16, 114 = 5, 666. 694.

In der jüngeren Recension wehrt Aias vom Schiffe herunter die Troer mit einer zweiundzwanzig Ellen langen Schiffstange ab, ξυστὸν ναύμαχον 15, 677, deren Beiwort wie die ξυστὰ ναύμαχα 15, 389 bereits auf die Kenntniss von Seeschlachten hinweist, von denen doch sonst weder in der Ilias noch in der Odyssee eine Spur zu finden ist. Dagegen steht in der älteren Recension Ajas auf der Erde (16, 114. 122) und verwundet mit seiner Lanze, bis sie Hektor mit dem Schwert zerhaut. Er entrinnt den Geschossen und das Feuer fliegt in ein Schiff. Der Stil der jüngeren Rec. scheint mir gröber und übertriebener als der auch durchaus nicht mehr musterhafte der älteren. Wunderlich modern und unheroisch klingt das Gleichniss von dem ἀνὴρ ἵπποισι κελητίζειν εὖ εἰδώς 15, 679, fast roh τὸν δὲ Ζεὺς ὦσεν ὄπισθεν χειρὶ μάλα μεγάλῃ 15, 695. Der spätere Ursprung erhellt auch aus dem Einklang mit dem Stil der späten Füllstücke des Mittelteils des 15. Buches vgl. ξυστὸν ναύμαχον, κολλητόν 15, 677. 678 mit 15, 388. 389; αἴθων 690 ist nur hier Beiwort des Adlers, δριμεῖα 696 nur hier das der Schlacht wie in der Theog. 713,

mit deren 685. Vers auch die Wendung φωνὴ δέ οἱ αἰθέρ ἵκανεν 15, 686 übereinstimmt. ἐφορμᾶται 691 c. Acc. nur hier und 20, 461, δουλιχόδειρος 692 nur hier und 2, 460. Noch mehr als in der ältern Recension werden die ἅπ. λ. gehäuft: κελητίζειν 679, συναείρω 680, λαοφόρος 682, ἀϊκάς 709, μελάνδετα 713,*) ἄφλαστον 717. Die ältere Ilias kennt nur Zweigespanne, nur hier 15, 680 und in zwei anderen jüngeren Stellen 8, 185; 11, 699 kommen Viergespanne vor. Sehr modern klingt bereits πάντων Ζεὺς ἄξιον ἦμαρ ἔδωκεν νῆας ἑλεῖν 719, θεῶν ἀέκητι 720 findet sich nur in der jüngeren Teichomachie 12, 8, κακότητι γερόντων 721 erinnert an ὑμετέρῃ κακότητι Od. 24, 455.

Aber auch die ältere Recension des Aiaskampfes und die ihr vorangehenden Partieen der Agamemnonie 15, 591—676 und 15, 566 (560)—590, die zur Verbrämung des alten Verses 15, 591 vorangesetzt wurden, verraten überall einen Abfall vom ältesten Stil. Dies geht schon aus dem eben berührten Einklang mit dem Stile der Bearbeitung der Agamemnonie und Diomedie hervor, der zunächst nun auch in der kümmerlichen Erfindung des letzten Vorstosses des Antilochos bezeugt wird, einem wenig motivirten Abklatsch der eindrucksvollen Not des Aias vgl. 11, 546 τρέσσε δὲ παπτήνας — θηρὶ ἐοικώς mit 15, 586. So hat der Bearbeiter auch schon 5, 566 dem Antilochos eine ursprünglich für Aias bestimmte Wendung: περὶ γὰρ δίε 11, 557, zugeteilt. Von den anderen Merkmalen jüngeren Alters hebe ich als besonders charakteristisch folgende hervor: 1. die die Handlung unepisch verschleppende Betrachtung über die Absichten des Zeus 15, 593—602 vgl. 610—614, dessen trügende, verblendende Kraft hier (θέλγε δὲ θυμόν 594 vgl. βλάπτε φρένας 729) wie überhaupt in den mittleren und späteren Partieen der Ilias gern hervorgehoben wird. 2. Die Einmischung des subjectiven Urteils, die in dem Ausdruck Θέτιδος δ' ἐξαίσιον ἀρήν 598 liegt. 3. Die Häufung ungleichmässig ausgeführter und schwankender Gleichnisse 605—630. 4. Die Breite der Schilderung, z. B. des ermattenden Ajas 16, 104—111.

*) Φάσγανα μελάνδετα sucht Helbig im Hom. Epos zu deuten. Schwarzgriffige Messer schützen im neugriechischen Aberglauben gegen den Teufel (Polites Melete 1, 437 f.).

5. Abstractere Wendungen, wie 16, 103. 111. 6. Die Apostrophe 15, 582. 7. Die Angabe der Zahl (12) der von Aias Verwundeten 746. 8. Die dreimal wiederkehrende anspruchsvolle Beschreibung der πήληξ 15, 608. 647; 16, 105, die der alten Agamemnonie und Diomedie überhaupt ganz unbekannt ist. Dazu die vielen sprachlichen Eigenheiten: ὀροθύνω 15, 572. 595 kommt nur noch in jüngeren Stellen vor 13, 351; 21, 312; 10, 332; ὑπέλυσε δὲ γυῖα 15, 581 ist hier wie 6, 27 und 23, 726 ein jüngerer Ausdruck als λῦσε δ. γ. ἀολλής ist jenen beiden alten Gedichten fremd, nicht deren Bearbeiter 5, 498 und der jüngeren Recension des Ajaskampfes 15, 718. Noch weniger entspricht dem alten Stil ἀολλίζω 15, 588, das überhaupt sonst nur in der schon jüngeren Homilie Hektors 6, 270. 278 und 19, 54 vorkommt. Die Metonymie βέλεα στονόεντα 15, 590 findet sich als jüngere Wendung nur 16, 374; 8, 159 (Od. 24, 180. h. Ven. 152, Theog. 684); δηιοτής 584, bereits in der Diomedie 5, 348. 409 und deren Bearbeitung 5, 593 gebraucht, ist der Achilleis nicht angemessen. Über den epexegetischen Infinitiv nach τὸ 15, 600 vgl. 5, 665; παλίωξις 15, 601 erschien schon den Alexandrinern unhomerisch. πυργηδόν 618 ist zugleich eine neuere Adverbialbildung und ein neuerer, mehr technischer Ausdruck (s. u.), sowie ὑπεκ- mit folgendem Verbum (φέρω 15, 628) weder in solcher Verbindung, noch auch absolut in der Achilleis begegnet (s. u.). Dann folgen die ἅπ. λ. ἀφλοισμός 607, προσερεύγομαι 621, ὑποκρύπτω 626, ἐμβρέμεται 627, ὁμοστιχάω 635, θεσπεσίως 637, πάλτω Aor. nur 645, dicht auf einander, θεσπιδαὲς πῦρ 15, 597 und 12, 177, φονῆσιν nur 15, 633 und in der späten Dolonie 10, 521, ὑστάτιος nur 15, 634 und in dem ebenfalls späten 8. Buch 8, 353 und Od. 9, 14, das plur. ἀρετή 15, 642 nur hier und mit demselben Adj. παντοῖος Od. 4, 725. 815, ποδηνεκέ' 15, 646 nur hier und 10, 24. 178. Auch die Mykenaeer 15, 638. 643 kommen, wie Mykene, nur an jüngeren Stellen vor vgl. 4, 52 f. 376; 7, 180; 11, 46; 2, 569; ἥρωες Δαναοί 733, wie ἥρ. Ἀχαιοί 702 in diesem umfassenden Sinne weder in der Achilleis (1, 4 ist abs. vgl. F. A. Wolf Anm. zur Ilias 1, 4), noch in der alten Diomedie, sondern nur in späteren Stellen, wie 2, 110; 6, 67; 19, 34 u. ö.; 12, 165; 13, 629; 15, 219 u. ö. In der Odyssee heisst dann auch Demodokos, der Herold, der Weinschenk, der Schweine-

hirt Heros, und Heroen sind alle Phäaken vgl. Welcker Gr. G. 3, 240. *ἀοσσητήρ* 735, sonst nur 15, 254; 22, 333. *μειλιχίη* *ἅπ. λ.* 741 (Theog. 206). *χάριν* c. Gen. ohne *φέρω* nur 744, eins der seltenen Beispiele des bei Homer erst in seinen Anfängen begriffenen frei gebrauchten Beziehungsaccusativs s. La Roche Hom. Stud. S. 21 vgl. *γένος* 5, 544, 896, *ἐπίκλησιν* 16, 177 und öfter *δέμας* 17, 366, *πρόφασιν* 19, 262. 302. Dem ältesten Stil widersprechen derartige Verbindungen der Götter und Menschen, wie: *ἐφόβηθεν ὑφ' Ἕκτορι καὶ Διὶ πατρὶ πάντες* 15, 637 und *δάμνα μιν Ζηνός τε νόος καὶ Τρῶες ἀγαυοί* 16, 103, wo auch Z. *νόος* moderner ist als *Ζεύς*. Vielleicht weisen auch die nur 16, 106 erwähnten *φάλαρα* wie die *πήληξ* auf eine entwickeltere Helmform (s. u.), erst im 4. Stil erscheinen *πύκα θωρηκτάων* 15, 689 und die *ἀξίναι* 15, 711, erst im 3. die *ἔγχεα ἀμφίγυα* 15, 712. Diese Bemerkungen werden genügen, unsre Ansicht zu rechtfertigen, dass wir in diesen Partieen eine Bearbeitung, nicht die Urdichtung vor uns haben. Dennoch ist von dieser nicht nur der wesentliche epische Inhalt gerettet worden, wovon uns die Möglichkeit, den strengsten Zusammenhang der epischen Fabel wieder herzustellen, tröstend überzeugt, sondern es blicken, wie es scheint, auch noch einige Spuren der älteren Stileigenheiten unverkennbar hindurch. Denn jene von uns oben getadelte Häufung der Gleichnisse ist wahrscheinlich entsprungen aus einer der Agamemnonie, wie sich zeigen wird, eigentümlichen Vorliebe für reichliche, in dieser aber symmetrisch geordnete und gleichmässig ausgeführte Vergleiche, die sich besonders in der Schilderung der Hauptmomente eindrucksvoll geltend macht. Doch wenn der alte Dichter aus der Hand säet, so säet der Bearbeiter aus dem Sack, um einen Ausdruck der Corinna zu gebrauchen. Man kann auch, wenn man von blosser Nachahmung absehen will, *ἑστάμεναι κρατερῶς* und die seltenen Worte *ἀνεμοτρεφής* und *τρωπάω* als stilistische Übereinstimmungen von 15, 666 = 11, 410 und 15, 625 = 11, 256 und 15, 666 = 11, 568 (16, 95) anführen.

Wir sind der Handlung der Agamemnonie bis in die Mitte ihres letzten Stadiums, die schliesslich erfolglose Verteidigung der Flotte durch Aias, gefolgt, aber offenbar hat dieses mit dem Auflodern eines Griechenschiffes ihr äusserstes Ziel noch nicht er-

reicht. Zwar entspricht dies Ereigniss der Verheissung des Zeus 11, 193. 208, wonach Hektor noch selbigen Tags siegreich bis zu den Schiffen gelangen soll, aber noch steht die Erfüllung des zweiten Verses dieser Verheissung, 11, 194—209, aus. Es soll nämlich die Sonne untergehen und die Nacht hereinbrechen.*) Und neben dieser leitenden Idee der Agamemnonie müssen wir uns hier auch der in der Menis ausgesprochenen leitenden Idee des Gesamtgedichts erinnern, wonach Achill von Zeus begehrt, er möge den Troern helfen, die Griechen an die Schiffe zurückdrängen, Agamemnon seine Verblendung erkennen lassen, dass er den besten Achaeer nicht geehrt habe 1, 408 f., ihn selber aber wieder zu Ehren bringen 1, 510. Diese Ehrenherstellung liegt nach dem alten Gedichte schon voll und ganz in der Tatsache der Niederlage der Achaeer bei den Schiffen 1, 559 (vgl. 2, 3, 4); besonderer Sühnen bedarf es nicht. Es fehlt aber zur Erfüllung jener Verheissung zweitens noch, dass Achill, durch die Niederlage Agamemnons und seiner Landsleute versöhnt, seinen Zorn fahren lässt und sich gegen den die Flotte gefährdenden Hektor erhebt. Es ist klar, dass dieser entscheidungsvolle Akt eintreten muss, sobald Hektor die Schiffe bedroht, dass aber diese mit Sonnenuntergang eintretende Bedrohung den Schluss des Schlachttages bilden muss. Diesen Sonnenuntergang und die Erhebung Achills finden wir aber erst am Ende der Patroklie 18, 166 f. 239—242, woraus kein anderer Schluss zu ziehen ist, als der, dass die Schlussscene der alten Agamemnonie, in welcher nach den Ratschlüssen des Zeus in der Menis und Agamemnonie Hektor am Ende des Schlachttages die Schiffe der

*) Wer mit Lachmann S. 38, Düntzer und Nitzsch Sagenp. S. 251 die Verse 11, 193. 194 (208. 209) als Entlehnung aus 17, 453 f. ansieht, wo Zeus die weinenden Rosse Achills damit tröstet, sie würden ihren Lenker zu den Schiffen retten, und hinzufügt, er wolle den Troern Sieg verleihen, bis sie bei Sonnenuntergang zu den Schiffen gelangen würden, wird nie den Entwicklungsgang der Ilias begreifen. Aber wie seltsam ist dieser Zusatz des Zeus im 17. Buche den Tieren gegenüber, der im 11. Buch so passend an Hektor gerichtet ist! Wie seltsam ist überhaupt die ganze Trostrede, die auch nicht einmal der Patroklie, sondern der in in diese eingeschobenen Automedonepisode (s. u.) angehört! Auch gelangt Hektor 18, 173 streng genommen gar nicht bis zu den Schiffen, wie doch Zeus den Pferden verkündet, sondern nur bis zum Graben, worauf Köchly und Ribbeck mit Recht hinweisen.

Griechen gefährdet und Achill, durch die Niederlage Agamemnons gestillt und von der Iris aufgefordert, neuen Kampf androht, durch die jüngere Patroklie in zwei Scenen zerrissen worden ist: 1) 16, 114 f. Hektor bedrängt die Schiffe der Griechen und schreckt Achill auf, 2) 18, 166 f. Hektor nähert sich von Neuem den Schiffen (18, 172), Iris fordert Achill zum Beistand auf, dieser erhebt sich und die Sonne geht unter. Wie der zweite Teil der älteren Recension des Aiaskampfes 16, 102—124 vom Dichter der Patroklie in den Anfang seines Gedichts aufgenommen ist, so wurde von ihm auch die allerletzte Scene der Agamemnonie, Achills Erhebung beim Sonnenuntergang, und zwar in derselben Bearbeitung in den Schluss desselben gebracht. Wie schön und einfach ist in der auf diese Weise wiederhergestellten ursprünglichen Lage der Dinge das Auftreten der Iris, wie entspricht es dem so stark entwickelten Sinne, den der Dichter der alten Achilleis für Symmetrie hat! Dreimal greift sie in der Agamemnonie als Zeusbotin entscheidend ein, indem sie zu Anfang Agamemnon, in der Mitte Hektor, am Ende Achill, die Träger der Hauptidee der Dichtung, aufruft. Sie ist dabei keine dea ex machina, nein! sie verkörpert in natürlichster Weise die Verflechtung himmlischer und irdischer Dinge, des Ratschlusses des Götterkönigs und des Willens der drei Helden. Aber in eine wie traurige Lage ist die Iris und mit ihr Achill durch einen Bearbeiter versetzt, wo sie im heimlichen Auftrag der Here dem Achill gebietet, sich zu retten, da er doch keine Rüstung hat, und sie nun sich verbessernd ihn auffordert, doch wenigstens am Graben zu erscheinen 18, 166 f. Das Erweiterungsexperiment von 1, 195 f. wiederholt sich hier 18, 168. Die doch nur dem Zeus dienende Iris wird hier plötzlich sogar ohne dessen Wissen von Here zum Achill entsendet, wie dort die Athene, *πρὸ γὰρ ἧκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη* 1, 195 = *πρὸ γὰρ ἧκε μιν Ἥρη* 18, 168. Wie dort hält sich auch hier Achill für berechtigt, die Göttin nach dem Grunde ihres Kommens zu befragen vgl. 1, 208 und 18, 182, und hier wie dort antwortet sie *Ἥρη με προέηκε* 1, 208 und 18, 184. Dazu kommt, dass die Worte Achills 18, 189—191 sich auf sein Gespräch mit seiner Mutter Thetis beziehen, das nicht einmal der Patroklie, sondern einer weit jüngeren Bearbeitung derselben angehört. Wir müssen uns also die Verse 18, 168 und 181—186 mit Hoffmann quaest.

hom. 2, 140 und 18, 189—191 mit Köchly, denen Christ beipflichtet, fortdenken, wenn wir uns der ächten Gestalt des Schlusses der Ag. nähern wollen. Aber immer bleibt doch die Voraussetzung des Waffentausches darin hangen, die durch Athetesen jetzt nicht mehr zu beseitigen ist.

Durch solche Umstände ist natürlich der Nachweis sehr erschwert, dass auch diese letzte Partie der Agamemnonie, in die der Dichter der Patroklie eingegriffen hat, bereits vorher einer Bearbeitung von derjenigen Hand unterzogen war, deren Tätigkeit wir schon vorher in der Agamemnonie kennen gelernt haben. Jedoch mit *αἰθέρ' ἵκανεν* 18, 214[b] schliesst auch 15, 686, mit *ἔνθα στὰς ἤυσ'* 18, 217[a] beginnt auch 11, 10; 15, 223 ist gleich 5, 29 und 15, 203. 204 heisst es wie 5, 738: *ἀμφὶ (δ' Ἀθήνη) ὤμοισι βάλετ' (βάλ') αἰγίδα θυσσανόεσσαν,* und Achill tritt in einer ganz ähnlichen von Athene besorgten Feuerglorie 15, 203 f. wie Diomedes 5, 1 f. auf, auch wird andrerseits Hektor mit demselben Vers *Ἕκτωρ τε Πριάμοιο πάϊς, φλογὶ εἴκελος ἀλκήν* 15, 154 und 5, 704 vorgeführt. Auch hier tritt Here als Entsenderin der Iris, wie des Helios ungebührlish hervor, sowie in der Menisbearbeitung als die der Athene, auch hier kann die Gottheit sich nicht enthalten den Drohruf Achills durch Schreien *ἀπάτερθε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη φθέγξατ'* 18, 218 zu unterstützen wie Here 5, 784 mit Geschrei dem Diomedes zu Hilfe eilt. Nur annähernd können wir aus dieser Verschmelzung der überarbeiteten Patroklie mit der gleichfalls bereits überarbeiteten Agamemnonie die alte Form der letzteren Dichtung gewinnen, wenn wir etwa 18, 166. 169 —180. 202—242 als die Bewahrer des Schlussinhalts derselben ansehen.

Das Ergebniss der Untersuchung ist dieses, dass auf die Menis als den ersten Gesang der Achilleis die Agamemnonie als zweiter Gesang folgte, die aber ein weit schlimmeres Schicksal als die Menis traf, indem ihr erster und dritter Teil von dem Bearbeiter der Diomedie umgedichtet und in ihren allein wesentlich in ursprünglicher Form erhaltenen zweiten Teil eine Neudichtung, die kleine Diomedie, von derselben Hand eingeschoben wurde. Später wurde aber der dritte Teil, der Aiaskampf, in drei bez. vier Stücke auseinandergesprengt, indem zunächst die Patroklie die letzte Scene der Flottenverteidigung und die Schluss-

scene von der Erhebung Achills beim Sonnenuntergang abriss, dann aber die umfassenden Neudichtungen des letzten Drittels des 11. und des 12. — 15. Buchs die Scene des Rückzugs des Aias zu den Schiffen abtrennten. Endlich wurde die Flottenverteidigung nochmals geschildert durch einen Dichter, der noch an Alter und Begabung hinter dem älteren Bearbeiter zurückstand. Wenn wir von der Zudichtung und kleinen Interpolationen absehen, bestand also die (bearbeitete) und ursprüngliche Agamemnonie aus 11, (1—83), 84—295[a], 401—497[a], 521—574, 595, (15, 592—676. 730—746. 16, 102—123. 18, 166. 169—180? 202—242?). Nur wenn wir diese Stücke zusammenfassen, gewinnen wir einen wirklichen, den Natur- und Kunstgesetzen entsprechenden natürlichen Schlachttag, der eine dem zwischen Sonnenauf- und Sonnenuntergang liegenden Zeitraum entsprechende Reihe von Ereignissen uns vorführt und der durch die Einschiebung der ausgestossenen Partien zu einem Unding von einem Schlachttag geworden ist. Nur so gewinnen wir einen Gesang, der durch den strengen Zusammenhang mit der Menisidee, durch die Folgerichtigkeit der daraus sich entwickelnden Situationen, durch symmetrische Klarheit der Anlage, durch Einfachheit der Mittel, um es mit einem Worte zu sagen, durch einen vollendeten epischen Stil die einzige würdige und notwendige Fortsetzung des 1. Gesangs der Achilleis bildet. Und es ist nun unsre Aufgabe diesen Stil zu charakterisieren und durch Vergleichung mit den anderen Stilen der Ilias als den ältesten und edelsten, als den vorbildlichen, aber nicht wieder erreichten, als den im engeren Sinne homerischen, nachzuweisen.

Drittes Capitel.

Die Schlachtenstile der Ilias.

Im vorigen Abschnitt wurden vorzugsweise die Zusätze der Agamemnonie gekennzeichnet und nur die allgemeinen Umrissse des Urgedichts gegeben. Dabei stützten wir uns zum Teil auf Annahmen, die noch keineswegs erwiesen waren. Insbesondere war von verschiedenen Stilen die Rede, deren gegenseitiges Verhältniss erst noch zu bestimmen ist. Auch muss erklärt werden, wie und warum die umfangreichen, aus der Achilleis

von uns ausgestossenen Gesänge mit der älteren Dichtung verknüpft wurden.

Die Lösung der ersten Aufgabe wird bedeutend erleichtert durch eine bisher kaum genug gewürdigte Gunst, die in der Art des Stoffes der Ilias liegt. Stilunterschiede werden am Klarsten in Darstellungen möglichst gleichartiger Gegenstände erkannt, wie sie uns die Ilias in ihrer Reihenfolge von Schlachtenbildern aufs lockendste darbietet. Denn mögen Inhalt und Tendenz derselben im Einzelnen noch so verschieden sein, die jeder Schlacht anhaftenden Züge bilden ein grosses Ganze, einen Kern, der in jeder Darstellung wiederkehren muss, der allen Schlachtdarstellungen wie etwas Gemeinsames, Gleichartiges innewohnt. Wird nun aber dieser gleichartige Gegenstand verschiedenartig aufgefasst und dargestellt, erweisen sich die Verschiedenheiten der Darstellung als solche, die nicht schon zur Abwechslung von einem und demselben Dichter hervorgebracht sind, sondern als solche, die verschiedenen Dichtern und Zeitaltern angehörig, eine Entwickelung, einen chronologischen Wandel des Schlachtenstils offenbaren, so werden sich einer näheren Betrachtung eine Reihe bestimmter Merkmale ergeben, deren Summen möglicher Weise einen älteren, mittleren und jüngeren Stil erkennen lassen. Erst wenn diese gewonnen sind, kann die Iliaskritik das unsichere Dunkel, das um die Entstehungsart des Gedichtes gebreitet ist, mit Erfolg aufhellen.

Unter Stil verstehen wir hier nicht die rein sprachlich-formale Behandlung eines Gegenstandes, sondern die gesamte künstlerische Verarbeitung des Rohstoffes zu einem Kunstgebilde. Hier, wo es sich zunächst um den Stil einzelner Teile einer grossen Dichtung, nämlich der Schlachten, handelt, ist erstens das innere Verhältniss des Teils zum Ganzen zu bestimmen und zu entscheiden, ob derselbe wirklich ein organisches Glied der Gesamtdichtung ausmache d. h. von deren Lebensidee durchgeistigt sei, oder ob er nur den Wert eines Zusatzes, eines Auswuchses, eines Anhängsels, eines Füllstückes besitze. Zweitens ist die Idee und Tendenz des Einzelgedichts und deren Verkörperung in seiner Anlage und seinem Bau klar zu machen. Drittens ist der Untergrund zu untersuchen, auf dem dieser Bau ruht, das von der Sage oder auch von der Erfindung des Dichters gebotene Material, dessen Brauchbarkeit und Herkunft.

Die Besprechung dieser drei vielfach in einander verschlungenen Fragen fassen wir unter dem Titel: Composition zusammen, während wir die drei folgenden gesondert besprechen, nämlich die Art der Rede und die Stellung, die sie innerhalb der epischen Erzählung einnimmt, ferner die Verwendung der Gleichnisse, endlich den Gebrauch gewisser Begriffe, Sprachformen und der poetischen Figuren. Dagegen verzichten wir, der Schranken dieser Untersuchung und unsrer Fähigkeit uns wol bewusst, auf einige andere Fragen, die syntaktische, dialectische und metrische, näher einzugehen und um so lieber, als die dialectische durch die Forschung noch nicht genügend gefördert ist und die metrische, so weit wir sehen können, kein entscheidendes Gewicht hat. Auch genügen die von uns ins Auge gefassten grossen und deutlichen Stilfactoren vollkommen, eine Entscheidung über das Verhältniss der verschiedenen Iliasstile zu einander herbeizuführen.

A. Die Composition.

1) Der Agamemnonie.

Der 1. Gesang der Achilleis erheischt nach dem darin von Zeus gefassten Ratschluss eine Niederlage Agamemnons, einen für die Griechen unheilvollen Kampf mit den Troern, als seine Fortsetzung. Von all den Schlachten der Ilias aber kann einzig und allein die des 11. Gesanges als eine organische Forstetzung des 1. Gesanges, als eine angemessene Ausführung jenes göttlichen Ratschlusses bestrachtet werden. Während in der Diomedie, der Teichomachie, der Epinausimache und noch mehr in den eingestreuten Zweikämpfen einzelner Helden die leitende Idee der Menis vergessen und in der Patroklie willkürlich umgebeugt ist, wird die Agamemnonie in ihrem oben angegebenen Umfang von derselben vom Anfang bis zum Ende völlig beherrscht. Die Idee von Zeus' Ratschluss hat sich bald nach dem Schluss des 1. Gesanges unter den folgenden Gesängen bis zum Schluss des 10. gleichsam verkrochen, um erst im 11. wieder kraftvoll ans Tageslicht zu treten, wie es Flüsse gibt, die auf weite Strecken im Schooss der Erde verschwinden, um an entlegenen Stellen plötzlich wieder wasserreich an der Oberfläche zu erscheinen. Wenn der erste Gesang der Achilleis den Zorn Achills, so erzählt der zweite die Strafe Agamemnons und den

Ruhm Hektors. Diese Strafe und zwar die sofortige Strafe des Atriden wird durch Zeus' Ratschluss gefordert und nur durch den ersten der Troerhelden, durch Hektor, kann sie herbeigeführt werden. Indem aber Hektor solcher Weise den Zorn Achills gegen Agamemnon auslöscht, lenkt er dessen ganze Glut gegen sich selber, wie das jähe Auffahren Achills am Schluss des 2. Gesanges am Ende dieses Schlachttages bereits ankündigt. Der Sonnenuntergang desselben sieht den Hektor auf der höchsten Staffel des Ruhms und Glücks, auf die ihn Zeus gehoben hat, aber nur einen Augenblick trägt sie ihn. In diesen zwei Gesängen legt sich der grösste Teil eines einfachen, grossartigen, edlen Planes eines alten, unvergleichlichen Kunstwerkes bloss, den ein hervorragender Dichter entworfen hat, ein Meister, dem allein der Name Homer gebührt. Denn neben ihm sind die andern Sänger doch nur Gesellen und Lehrlinge.

Trotz der Verschiedenartigkeit der Gegenstände hat die Agamemnonie einen im Wesentlichen mit der Menis übereinstimmenden Stil, der andererseits von den anderen Schlachtenstilen trotz der wesentlichen Gleichartigkeit der Gegenstände unverkennbar mehr oder minder bedeutend abweicht und sich in jedem Zuge als der einfachste, gedrungenste, edelste und altertümlichste kundgibt, dessen ungewöhnliche Schönheit schon der feinfühlige G. Hermann (Op. 5, 75) tief empfunden hat.

Die Menis und die Agamemnonie sind aber nicht nur von derselben Lebensidee durchströmt, sie haben auch denselben klaren und doch so kunstvollen dreiteiligen Aufbau, dieselbe Kunst der Steigerung der Handlung bis zum Schlusse hin, dieselbe Kunst der Perspective, der Gruppirung und symmetrischen Anordnung des Einzelnen, dieselbe Schärfe der Charakteristik, dasselbe Vermögen plastischer Darstellung, dieselbe sparsame Auswahl der Helden, dieselbe enthaltsame und grossartige Verwendung der Götter, dieselbe Enge und Bestimmtheit des Schauplatzes. Man möchte fast hinzufügen, dass diese beiden Gesänge selbst in ihren Verschiedenheiten die Gemeinsamkeit ihres Ursprungs bekunden, da man auch in den durch die Verschiedenartigkeit des Gegenstandes bedingten Darstellungsunterschieden beider Gesänge, dasselbe tiefe Verständniss für die kunstmässigste Behandlung der unterschiedlichen Stoffe erkennt.

Die Agamemnonie zerfällt in drei klar von einander gesonderte Teile, denen eine Einleitung vorausgeht. Ihre Schlacht gleicht einer grossen, erst leise aufrauschenden, dann mächtig aufsteigenden, darauf stillstehenden und endlich wieder zurücksinkenden Flutwelle. In der Einleitung 11, 1—83 sendet Zeus die Iris, um den Agamemnon und seine Leute mit Siegeshoffnung zu erfüllen. Derselbe waffnet sich und ruft das Heer zur Schlacht zusammen. Im ersten Teil 11, 84—180 dringen die Griechen unter seiner Führung aus dem Lager vor, durchbrechen um Mittag die troischen Geschwader. Agamemnon erlegt ein Heldenpaar nach dem andern. Der mitten durchs Schlachtfeld am Ilosgrabe und am Feigenbaum bis zum Skäischen Tor und der Buche unaufhaltsam vorüber stürzenden Flucht der Troer entzieht Zeus den Hektor. 2) 11, 181—295ᵃ. 401—488. Als aber der Atride unter der Stadtmauer erscheint, setzt sich Zeus mit dem Donnerkeil auf den Ida und die von ihm abermals entsendete Iris rät dem Hektor sich zurückhalten, bis Agamemnon verwundet ist, dann aber dreinzuhauen, bis er mit Sonnenuntergang die Griechenschiffe erreiche. Hektor befolgt diesen Rat und beschränkt sich darauf, seine Leute zu ermutigen. Die Schlacht kommt zum Stehen. Agamemnon wird verwundet und enteilt dem Getümmel. Hektor stürmt los, die Griechen sinken vor ihm. Nur Odysseus hält Stand, ruft aus tiefer Not dreimal, bis Menelaos ihn hört und Aias ihn rettet. 3) 11, 489—595. Aias, unter den Troern furchtbar wütend, wird von Hektor gemieden, aber Zeus sendet ihm Furcht. Er wendet sich zum Rückzug, jedoch so langsam und immer wieder gegen den Feind gewandt, dass er mit einem kleinen Haufen allein zwischen den Schiffen und dem Troerheer streitet. 11, 595 = 15, 591: Die Troer aber rücken, ihn zur Seite lassend, unter Hektor gegen die Flotte vor. Selbst Nestors Flehen kann die Griechen nicht aufhalten. Da entschliesst sich auch Aias die Schiffe aufzusuchen, aber seine Lanze wird von Hektor zerschlagen und trotz seines Heldenmuts gelingt es den Troern Feuer in ein Schiff zu werfen. Der Flammenschein dringt bis in Achills Zelt. Und wiederum wird Iris entsendet, nun diesen zum Kampf aufzureizen. Unbewaffnet wie er ist, stürzt er hinaus und scheucht mit furchtbarer Stimme die Troer zurück. Die Sonne geht unter.

Hier ist Alles schön und lichtvoll geordnet, in sich zusammenhängend und motiviert, wie es kein anderer Schlachtendichter der Ilias wieder erreicht hat. Der vermeintliche Ruhmestag Agamemnons ist nach Zeus' Willen in einen Ruhmestag Hektors umgeschlagen, um durch die schmerzliche Verwundung des Atriden und die Flucht der Griechen die von Achill ersehnte und von Zeus ihm bestimmte Ehrenrettung und sein Wiedereintreten in den Kampf herbeizuführen. Dawider entfalten Agamemnon, Odysseus und Aias vergebens ihre ganze Heldenkraft. Schroff, rücksichtslos, fast grausam, aber unaufhaltsam tapfer, stark und voll Ehrsucht und Bruderliebe, ganz der Schilderung der Menis entsprechend, erscheint Agamemnon als die Hauptfigur des 1. Teils, der blutige Verfolger der Troer von den Schiffen bis zu Troja's Toren. Wie das Flehen des greisen Chryses in der Menis 1, 26, ebenso hart weist er hier das rührende Flehen der beiden jugendlichen Antimachiden 11, 136 ab. Durch seine hier 11, 139 wie 1, 159 deutlich gezeichnete brüderliche Liebe wird sein strenges Bild nur wenig gemildert. Aber wie schön stechen die Scenen seiner grausamen löwenartigen Verfolgung von der Scene seiner grimmigen Schmerzen ab, die ihm Koons Speer bereitet wie dem kreisenden Weib das Geschoss der Eileithyien, und seines notwendigen Ausscheidens aus der Schlacht, von der er das Höchste erwartete. Im zweiten Teil ist Odysseus der Hauptheld, klug und männlich gefasst in drangvollster Vereinsamung mitten im Troergetümmel, bis Menelaos seinen Hilferuf vernimmt und Aias ihn heraushaut. Im dritten Teil trägt der grosse Aias die Hauptlast des Schlachtenunglücks mit der ganzen widerborstigen Zähigkeit einer rauhen Kriegerseele. Aber weder der Mut dieses wetterfesten Mannes, noch die rührende Beredsamkeit des in die Kniee gesunkenen Greises Nestor, der hier 15, 659 wie in der Menis das äusserste Unheil abzuwehren sucht, kann das Verderben aufhalten. Denn unter Zeus' Schutz erstreckt sich über alle drei Teile immer gewaltiger Hektors Heldenkraft. Im ersten zwar hält er noch zurück, wartet den richtigen Zeitpunkt ab, bringt aber doch schon die Seinigen zum Standhalten. Im zweiten bricht er kühn in die dichtesten Geschwader der Griechen ein, nach den Schiffen trachtend, aber noch Aias vermeidend. Im dritten stürmt er in wildester Kampfeswut auf die Flotte

und Aias los, bis der Feuerbrand hineinfliegt und Aias' zerschmetterte Lanze am Boden klirrt. Aber über Hektor und über Alle erhebt sich bei Sonnenuntergang der Grösste, der Pelide, drohend am Graben des Lagers und kündet eine neue Wendung der Dinge an. Hier, wie am Schluss der Menis, leistet der Dichter das Höchste der Kunst, von dem die späteren Tragiker so viel gelernt haben. In den Abschluss, in die Pause, legt er das stärkste Spannungsmotiv, in die Windstille den Keim eines neuen furchtbaren Sturmes. Die volle Hoheit des echten homerischen Epos enthüllt sich uns erst, wenn wir nun aus dem unruhigen menschlichen Treiben zu dem ruhig-erhabenen Walten der Gottheit emporblicken. Dieser höchsten künstlerischen und ethischen Würde sind aber nur drei Iliasscenen aus dem Leben der Gottheit teilhaftig. Die erste kennen wir aus der Menis 1, 528 f., wo Zeus der Thetis Verheissung zunickt, dem Achill zur Ehre, dem Agamemnon zum Verderben, die dritte zeigt sich im dritten Gesang der homerischen Achilleis, wo Zeus Achills und Hektors Loose wägt, die zweite hier, im zweiten Gesang derselben. Zeus sendet dreimal an den Entscheidungspunkten der Agamemnonie die Iris zu den drei Personen, um die sich die ganze Achilleis dreht, zu Agamemnon, Hektor und Achill. Wie um die Leitung des Schicksals keinen Augenblick aus der Hand zu verlieren, steigt er vom Himmel auf den das Schlachtfeld überragenden Ida hinab 11, 182 f., wo er sich niederlässt, den ruhenden Blitzstrahl in der Hand.*) Auch die andern grossen Götter, erhaben und vornehm, wie sie sind, berühren in der alten Achilleis den eigentlichen Erdboden nicht, Thetis und Iris vermitteln den Verkehr zwischen ihnen und den Menschen, vielleicht auch ihrem ursprünglichen Charakter als einer zur Erde niederfahrenden Blitzgöttin getreu, Pallas Athene, jedoch auch diese 11, 437 nur mit grosser Zurückhaltung. 18, 203 f., wo sie Brust und Haupt des aufflammenden Achill mit der Aegis und einer Goldwolke kränzt, kommt doch wol

*) Der ruhende Blitzstrahl soll der homerischen Weise widersprechen, da doch nur ein solcher hier, wo Zeus mit göttlicher Anstrengungslosigkeit durch Iris' Vermittelung die menschlichen Dinge leitet, am Platze ist und im Gegenteil gerade der Blitze verschwendende Zeus des 7. und 8. Buchs unwürdig, somit auch unhomerisch genannt werden muss.



schon auf Rechnung des Bearbeiters (s. o.) Auch hier keine andere als echt thessalische Gottheiten. Auch hier keine Spur der Herakles- und der Sage vom thebanischen Krieg.

Die Menis spielt sich im Lager und im Olymp ab, die Agamemnonie bewegt sich gleichfalls auf einem zwar dichterisch ziemlich fest umrissenen, geographisch aber noch recht unbestimmten Schauplatz. In Troja wird das Skäische Tor genannt und in der Nähe desselben das Grabmal der Ilos und eine Eiche 11, 166 f. Das Idagebirge wird von Achill durchzogen 11, 112 und dient dem Zeus zum Ruhesitz 11, 183. Auch war der Name der westlichsten Ida-Stadt Kebren, die älteste Siedlung der Achaeer von Kyme im troischen Binnenlande (Duncker G. d. A. 1881. 5, 170. 171), dem Dichter bereits zu Ohren gekommen, denn er bildet daraus den Namen des Wagenlenkers Hektors Kebriones 11, 520. Aber vom Skamandros weiss er noch nichts. Auch zur Aufrichtung des zeitlichen Hintergrundes und zur Ausfüllung desselben mit Ereignissen und Personen schöpft er durchweg aus seiner Erfindungskraft, nicht aus der Sage oder der Zeitgeschichte. Wie in der Menis 1, 62 f. 187 f. 366 f. ist hier 11, 104 f. von früheren Raubzügen Achills auf dem Ida die Rede, ausserdem von einer gefährdeten Gesandtschaft des Menelaos und Odysseus nach Troja 11, 139 f. und von den vergangenen Leiden und Freuden einzelner troischen Jünglinge, die an diesem Tage sterben müssen. Ueber die Troas, die Dardaner und Nordlykier, die Stadt Chryse und das Idagebirge hinaus verliert sich die Einbildungskraft des Dichters der Achilleis nicht in die asiatische Weite.

Denn es ist nicht das Behagen an der Fülle, sondern die Freude an der Formung des Stoffes, das den Sänger der Achilleis beherscht und leitet. ‚In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.‘ Darum begrenzt er eng und fest den Schauplatz der Handlung, die Zahl ihrer Träger und der eingreifenden Götter. Homer verschmäht es ganze Schwärme von Helden loszulassen, wie es die meisten Homeriden tun. In der Menis und Agamemnonie kommen nur die ersten Griechenhelden zur Handlung, die als die einzigen der alten Achilleis zu betrachten sind: die Atriden, Achill, Odysseus, Aias und Nestor. Dass diese Helden der alten Volkssage vom troischen Kriege die einzigen Träger waren, geht aus Folgendem hervor. 1) Sie

sind die einzigen Hauptshelden der Achilleis. 2) Auch in den andern Teilen der Ilias sind sie allein, von einzelnen aus einer fremden Sage herübergenommenen oder später mit Glück nacherfundenen Figuren, wie Diomedes und Patroklos, abgesehen, durchgebildete, selbständige und wirklich heroische Charaktere. 3) Daher sind auch sie allein die Hauptträger der kyklischen Dichtung, all der der Achilleis vorangehenden oder nachfolgenden Ereignisse, so Achill in der Aethiopis und Odysseus in der kleinen Ilias, beide um den Vorrang streitend bereits in der Oime des Demodokus Od. 8, 74. Aias' Wettstreit mit Odysseus um Achills Waffen concentriert in der kleinen Ilias die Schicksale aller drei Helden auf einen Punkt. 4) Die alte Beliebtheit dieser Charakterbilder bewirkt es nun auch, dass ihnen in Söhnen oder auch Brüdern Eben- und Gegenbilder geschaffen werden, wie Neoptolemos, Antilochos, Telemachos, Teukros. Die neueren Helden haben es nicht so weit gebracht. 5) Die bildende und dramatische Kunst zieht durchweg die alten volkstümlichen Figuren der Trojasage den später erfundenen vor, wie denn auch zumal die Epigonen des thebanischen Krieges wenig fruchtbar für jene beiden Darstellungsarten geworden sind. (Welcker Ep. Cycl. 2, 291. 400.) 6) Nur die Helden der Achilleis und deren Söhne werden des Heroenkultus teilhaftig, Achill, Patroklos, die Atriden, Aias der Telamonier, Odysseus und Protesilaos,*) der vielleicht auch zu den Achilleishelden zu rechnen ist vgl. 15, 705; 16, 286. Ausser ihnen aber aus besonderen Gründen nur Aias der Lokrer und wol nur als Epigone des thebanischen Krieges Diomedes. Dieses Merkmal aller Sagenhaftigkeit trägt sogar auch von den troischen Hauptshelden nur derjenige, der in der Achilleis als der einzige mit Namen angeführt wird, Hektor, der in Neu-Ilion wie in Theben Verehrung genoss. Zu ihm kam dann noch wol aus einem Lokalkult Aeneas. Die andern troischen Helden, wie Paris, Aeneas, oder gar die lykischen hat der Bearbeiter eingeschmuggelt. Aber um den Heldenkreis der Troer, wie es für sein Schlachtbild nötig war, zu verstärken und in persönlich anziehende Individuen zu gliedern und zu Gruppen zu verbinden, wendet Homer ein

*) Protesilaos auf Münzen der phthiotischen Thebe (Arch. Z. 1874. S. 42).

eigentümliches Kunstmittel an, das ihm offenbar seine eigene Erfindungskraft, nicht die Sage, an die Hand gab. In Einzelkämpfen zwischen Agamemnon oder Odysseus und 5 aus den vornehmsten troischen Geschlechtern stammenden Heldenpaaren (92. 101. 122. 221. 426), die noch dazu alle durch Freundschaft oder Brüderschaft hier in Not und Tod wirksam verbunden sind,*) lässt der Dichter die Schlacht bis zu den wilden Massenkämpfen emporschwellen, die den standhaltenden Odysseus und den bald weichenden, bald wieder zur Wehr sich setzenden Aias umtoben, bis Aias mit seiner Lanze und Hektor mit dem Feuerbrand vor der bedrohten Flotte das Streiterpaar bilden, das unsere ganze Aufmerksamkeit an sich reisst. Von Paar zu Paar weiss er unsere Teilnahme zu steigern. Vom ersten, Bienor und Oileus, erfahren wir nur Verwundung und Tod, aber bei der Vorführung des 2. Paares wird uns schon der eine Priamide Antiphos durch seine frühere Begegnung mit Achill näher gebracht. Weiter wird den Antimachiden, dem 3. Paar, Gnade verweigert, weil ihr Vater das Leben des Menelaos bei einer Sendung desselben nach Troja bedroht hat. Noch rührender ist das Schicksal der Antenoriden, von denen der jüngere so eben ein junges Weib heimgeführt hat. Endlich entfaltet sich im Kampf mit dem letzten Brüderpaar bereits ein ausgeführteres Gespräch zwischen Odysseus und Sokos, der als der Rächer seines Bruders auftritt und krachend niedersinkt. Für die Annahme, dass der Dichter diese troischen Nebenfiguren erfunden habe, spricht auch die einfache anspruchslose Form ihrer nur hier vorkommenden Namen: Isos, Koon, Sokos.**)

Indem der Dichter eine Reihe solcher und ähnlicher ergreifender Züge, von denen die alte Sitte des Knieeumfassens in der Schlacht nur hier 11, 130 und 22, 345. 21, 74 d. h. nur in

---

*) Die kleine Diomedie glaubt ihrerseits auch wenigstens ein Brüderpaar beitragen zu müssen, allerdings im Verhältniss zu ihrem Umfang ein nur geringes Scherflein. Dazu aber ist dies Brüderpaar der Meropiden 11, 328 dem 2. Gesang entnommen und nicht einmal mit Eigennamen versehen worden (S. 45).

**) Sokos ist Beiname des Hermes Il. 20, 72 (Welcker Gr. G. 2, 439. Preller Gr. M. 1, 306). Auch Beinamen des Hades scheint die Ag. zur Bezeichnung von Troerhelden zu verwerten: Pylartes 11, 491. vgl. 8, 367. 13, 415. Lysandros, Pandokos 11, 490, 491.

der Achilleis vorkommt, in das wilde Schlachtengetümmel verwebt und demselben zugleich einen bewegten Hintergrund gibt, scheidet er streng griechische und troische Kampfart. Die Griechenfürsten streiten zu Fuss und Agamemnon benutzt sein Gespann nur zum Rückzug, die Troer dagegen kämpfen, zu Zweien vereint, durchweg vom Wagen herab.

Im ersten Gesang mag die Sage die Hauptscenen schon skizziert haben, im zweiten überwiegt sicherlich die Erfindungskraft des Dichters. Aber die Tendenz der Agamemnonie entsprang mit Notwendigkeit aus der Menis. Sie ist keine andere, als die unabwendbaren Folgen, die der Hader der beiden Fürsten für den Kampf um Troja hat, und die Ausführung des Ratschlusses des Zeus darzustellen.

Die Agamemnonie wird von denselben wenigen Helden getragen wie die Menis und über beiden wölbt sich derselbe thessalische Götterhimmel. Nur ein dem Meister des 1. Gesanges völlig gleichartiger Dichter vermochte auch auf dem freieren Erfindungsgebiete des 2. Gesanges auf der Höhe des 1. sich zu behaupten und dieselbe ernste, grossartige, des grossen Gegenstandes immer würdige, des Ziels des Einzelgesanges, wie des Planes der Gesamtdichtung überall sich bewusste Auffassung und dieselbe Darstellungskraft zu bewähren.

2) Composition der Diomedie.

Das nähere Verhältniss, in welches ein Bearbeiter die Agamemnonie und die alte Diomedie zu einander gesetzt hat, legt die Vermutung nahe, dass derselbe neben der Achilleis als ein ihr an Alter zunächst stehendes Gedicht die alte Diomedie und vielleicht nur diese vorfand und dass wir in dieser den zweitältesten Schlachtenstil zu suchen haben. Diese Annahme mag Manchem gewagt erscheinen, der des Urteils mehrerer hochgeschätzter Iliaskritiker eingedenk ist, durch welches unsere Dichtung für ein verhältnissmässig junges Erzeugniss erklärt worden ist. Und wenn wir mit Herodot 2, 116, der sogar noch das 6. Buch dazu rechnet, den Begriff der Diomedie im weitesten Sinne fassten, dann würden auch wir das Alter des Gedichtes herabsetzen müssen. Aber es ist hier, wie in der Ag., ein älterer Kern nicht nur von einer jüngeren Schale, die sich freilich ziemlich frühe, noch vor der Entstehungszeit des 3. Stils,

der Patroklie, um jenen Kern gelegt zu haben scheint, sondern auch von weit späteren Anhängseln streng zu scheiden. Dieselben jüngeren Tendenzen, die wir in der Bearbeitung der Agamemnonie wahrnahmen, durchsetzen auch hier ein älteres Gedicht, nur noch breiter, anspruchsvoller, umfassender und consequenter, alle darauf berechnet, die der Trojasage ursprünglich fremde Dichtung der Diomedie in den Kreis der Achilleis hineinzuziehen. So knüpft denn der Bearbeiter mit 4, 422 an das wahrscheinlich alte Motiv der Agamemnonie, die Schilderung des Ausrückens der Heere, das ein noch jüngerer Dichter zur Epipolesis Agamemnons 4, 223—421 erweiterte, bequem an, um für seinen Lieblingshelden Diomedes einen eigenen Schlachttag herzustellen. Gottheiten alter heimischer und fremder neuer allegorischer Gattung erscheinen auf dem Plan 4, 449 f. und nicht weniger als 11 Helden ausser Diomedes müssen ihre Tugend zeigen, fünf vor, sechs nach dem Siege des Haupthelden, allen voran des Dichters zweiter Liebling, Nestors Sohn Antilochus. Wie ist der schlichte Anfang des alten Liedes *ἦν δέ τις ἐν Τρώεσσι Δάρης, ἀφνειὸς, ἀμύμων* 5, 9*) von diesem Firlefanz überwuchert worden! Das einfache Heldenporträt des Diomedes wird durch die schwere Umrahmung all der anderen Heldenbilder 4, 457—538 und 5, 37—84 fast erdrückt. Da der Bearbeiter für gut befunden hat, Athene und Ares gleich bei Beginn der Schlacht auftreten zu lassen, so schiebt er sie, um sie doch im weiteren Verlauf seiner Schlacht irgendwie zu beschäftigen, zu Anfang der alten Diomedie zwischen Diomedes und die neuen Helden höchst ungeschickt und gekünstelt ein: Athene, wie sie einen Mann in das Getümmel führt, um es zu bewundern, wie sie dann den Diomedes mit Mut und Kraft erfüllt, so dass er Feuer ausstrahlt und wie sie endlich den Ares ohne Weiteres aus der Schlacht führt. Man gedenkt des Schicksals des alten schönen Anfangs des ersten Nibelungenliedes: ‚Ez troumde Kriemhilte in tugenden der si pflac‘, dem ein abgeschmacktes zwölfstrophiges Personen-

*) Auch die Kyprien scheinen nach Schol. Il. 1, 5 mit dem einfachen ἦν ὅτε begonnen zu haben, jedoch um sofort in hochtönender Weise einen allgemeinen Gedanken daran zu knüpfen von der Übervölkerung der Erde und der Nötigung des Zeus, dieselbe durch die Eris zu beendigen.

repertoir vorgeklebt ist. Aber wie weit Ungebührlicheres wird uns hier zugemutet!

Gleich nach seinem ersten Auslauf in die Heldenbahn 5, 9—28 verlieren wir Diomedes hinter den Zusatzversen 5, 29—84, aus den Augen. Wird nur der Vers *πᾶσιν ὀρίνθη θυμός. αὐτὰρ γλαυκῶπις Ἀθήνη* 5, 29 etwa durch den Vers *πᾶσιν ὀρίνθη θυμός, ἐκίνηθεν δὲ φάλαγγες* (= 16, 280) ersetzt, so ist der natürlichste Fortgang der alten Dichtung in V. 85 zunächst gesichert. Diomedes, erst durch Pandaros gehemmt, aber von Athene gefördert, schreitet unaufhaltsam gegen verschiedene Troerpaare vor, zuletzt gegen das Paar Pandaros und Aeneas. In diesen Kampf, der von breiten, vielleicht hie und da erst später erweiterten (vgl. 5, 206—208. Ameis-Hentze Anhang[2] 1, 77 f.) Zwiesprachen eingeleitet und unterbrochen wird, werden nun auch Aphrodite und Apoll verwickelt, und Diomedes besiegt nicht nur jene Helden, sondern er verwundet auch die Göttin, die von der Iris nach dem Olymp entführt wird, vielleicht ursprünglich ohne Vermittelung des von Ares erbetenen Wagens 5, 355 bis 369. Denn diese steht im Widerspruch mit 5, 455, wonach Ares nichts von der Verwundung seiner Schwester zu wissen scheint, und überhaupt damit, dass der alten Diomedie überall sonst die Ausstattung der Götter mit Wagen fremd ist. Erst im Olymp findet Aphrodite bei ihrer Mutter Dione Trost und Linderung 417 [418—431 enthalten eine humoristische Stichelscene der Here und Athene einer-, und des Zeus andererseits, die seit Haupts Athetese (Zusätze S. 106) ziemlich allgemein für eingeschoben gilt.] Diomedes wagt nun sogar, jedoch erfolglos, Apoll anzugreifen, der den verwundeten Aeneas nach Troja in Sicherheit bringt und dann den Ares in die Schlacht hetzt, während er selber von Pergamon herab zuschaut. Nach der an die Troer gerichteten Ermutigungsrede des Ares, welcher der V. 470 *ὣς εἰπὼν ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἑκάστου* folgt, wird nun von Neuem das alte Gedicht durch die Bearbeitung auf das Störendste unterbrochen.

Die Sucht des Bearbeiters, das Personal immer noch zu verstärken, verleitet ihn hier dazu, einen südlykischen Fürsten einzuführen. Die Achilleis kennt nur die in Trojas Nachbarschaft lebenden Völker der Dardaner und Nordlykier, die alte Diomedie geht schon weiter, indem sie als deren persönliche Vertreter

Aeneas und Pandaros wirksam in den Krieg eingreifen lässt, die Bearbeitung fügt nun, durch dies Vorbild und vielleicht noch durch die spätere Bedeutung südlykischer Geschlechter für einige kleinasiatische Griechenstädte angeregt, noch freier und willkürlicher den entfernten Südlykier Sarpedon ein. Nun erst erscheint auch Hektor, den die alte Diomedie nicht braucht. Eine Masse anderer Griechen- und Troerhelden paphlagonischen (577. 580), epirotischen (628), aetolischen (706) und boeotischen (710) Stammes erfüllt das Schlachtfeld. Von Diomedes, dem Haupthelden, wird während der über 300 Verse langen Partie keine Notiz genommen, nur 5, 596—606 die höchst unpassende Bemerkung gemacht, dass er vor Hektor und Ares erschrickt, weicht und den Griechen empfiehlt, ein Gleiches zu tun. Und ebenso unpassender Weise wird der schwer verwundete Aeneas von Apoll wieder geheilt aus dem Tempel aufs Schlachtfeld versetzt, worüber sich dessen Leute sehr freuen, ohne, wie hinzugesetzt wird, nach dem Grunde seiner plötzlichen Genesung sich näher zu erkundigen. Neben Ares erheben sich auch alsbald wieder die allegorischen Figuren der Eris *ἄμοτον μεμανῖα* 5, 518 = 4, 440 und der ihr geschmacklos nachgebildeten Enyo 5, 592. 593. Endlich kommen nun Here und Athene, die ein wahrscheinlich nur dieser Scene halber 5, 133 eingeschwärzter Vers von Diomedes sich entfernen lässt, in höchster Waffen- und Wagenpracht mit Zeus' Gutheissung auf die Walstatt herab, auf der sich Here durch furchtbares Geschrei bei den Griechen Gehör verschafft. Und — so kehrt die Bearbeitung deutlich wieder zu ihrem Ausgangspunkte V. 470 zurück — derselbe V. *ὣς εἰποῦσ'* (*εἰπὼν*) *ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἑκάστου*, bei dem wir die alte Diomedie verliessen, führt uns als V. 792 sofort wieder auch in die ursprüngliche Situation zurück. Alle Widersprüche, die durch den Bearbeiter in die Lage der Schlacht und die Bewegungen der Gottheiten gebracht sind, schwinden. Während Ares die Troer anfeuernd auf die Griechen eindringt 470, springt andrerseits 793 Athene, ohne eines Wagens zu bedürfen, dem Tydiden bei (*ἐπόρουσε*), dem die von Pandaros beigebrachte Wunde von Neuem Schmerzen bereitet. Aber die Göttin gemahnt ihn von Neuem seines Vaters, flösst ihm neue Kraft ein und besteigt als sein Schutzgeist seinen Wagen. Und so wird auch der Kriegsgott be-

siegt und gleich seiner Schwester genötigt, den Olymp aufzusuchen, wo auch er Heilung findet und, obgleich von seinem Vater ausgezankt, bald wieder neben demselben vergnügt niedersitzt. Damit, mit Vers 906, endete die alte Diomedie. Der Bearbeiter hatte nun zunächst noch die Pflicht, seine zwei Göttinnen wieder heimzuführen in den von Haupt S. 103 mit Recht eilfertig und dürftig genannten Versen 5, 907—909, dann kehrt er mit dem aus der Agamemnonie 11, 401 erlernten Ausdruck οἰώθη 6, 1 zu seiner beliebten Manier der Schlachtenschilderung zurück und schliesst in derselben Weise sein Werk, wie er es begonnen, d. h. er lässt eine lange Reihe von Helden nach einander ihre Taten ausführen, bis die Griechen sich Troja nähern.

Da hängen sich nun denn mit dem aus der Patroklie 17, 319. 320 (vgl. 16, 303. 698) entlehnten Versen 6, 73. 74 neuere Zudichtungen ein vom Rat, den Helenos in dieser Not den Troern gibt 6, 73 f., von dem Auftreten eines neuen Südlykiers Glaukos 6, 119 f., der mit Diomedes den Freundesbund der Väter erneuert, von dem durch jenen Helenos empfohlenen Gange Hektors nach der Stadt und dessen Zusammentreffen mit Andromache 6, 237 f., Dichtungen von teilweise zarter Anmut und Innigkeit, Erzeugnisse einer jüngeren, gefühlvolleren, weicheren Anschauungs- und Empfindungsweise. An der Grenze dieses moderneren Darstellungskreises, die etwa durch 6, 78 bezeichnet wird, kehren wir zu der Betrachtung der älteren Diomedie wieder zurück.

Das alte Grundgedicht bestand nach der obigen Analyse im Wesentlichen aus 5, 9—29. 85—(418—431) 470. 793—906. Aus den Umstrickungen des Bearbeiters befreit, stellt es sich als ein in sich zusammenhangendes, planvolles, auf ein Ziel, die Verherrlichung des Diomedes und seiner Schutzgöttin, gerichtetes Gedicht dar. Schon durch diese Haupttendenz wird es als eine Dichtung charakterisiert, die ursprünglich durchaus nichts mit der Achilleis zu tun hatte, in keiner Beziehung sich deren Hauptidee unterordnete und deren Zwecke förderte. Im Gegenteil ist die alte Diomedie ein kleines, später als die Achilleis und zum Teil nach deren Vorbild gearbeitetes Concurrenzepos, das einen Helden, von dem die Achilleis nichts wusste, den der Sänger derselben vielleicht nicht einmal kannte, als dem grossen Peliden ebenbürtig feiern, ja wo möglich über

denselben erheben sollte. Achill besiegt doch nur den sterblichen Hektor, Diomedes aber den göttlichen Ares. Und die Nachdichter haben diese Absicht des Diomedieenverfassers wol empfunden und deutlich ausgedrückt, der eine legt seinem Helden einen ganz achilleischen Nimbus 5, 1 f. vgl. 18, 204 um Haupt und Schultern, der andere bezeichnet ihn im Widerspruch mit der Menis 1, 280 als καρτιστὸν Ἀχαιῶν 6, 98 und im Widerspruch mit der ganzen Achilleis, nach der doch Achills Wille das Schicksal des Krieges entscheidet, als denjenigen, den die Troer noch mehr fürchten als Achill 6, 99. In der Presbeia tritt diese Eifersucht der Diomedes auf den Peliden noch unverholener hervor 9, 697 f. und steigert sich zu offener Feindschaft desselben gegen den Achilleus Θερσιτοκτόνος in der Aethiopis. Und wenn in der Achilleis die Oberleitung der Dinge in Zeus' starker Hand liegt, so ist hier von diesem kaum die Rede, Athene lenkt eigenmächtig den Kampf. Wenn dort die Iris nur die Aufträge des Göttervaters ausführt, so unternimmt sie hier auf ihre eigene Verantwortung Ausflüge 5, 353 und wenn dort die Götter die Berührung des Schlachtfeldes durchaus meiden, so sehen wir hier Ares, Aphrodite, Athene und Apollo mitkämpfend im dichtesten Schlachtgewühl. Dazu ist der in der Agamemnonie zwischen Flotte und Stadtmauer so fest umrissene Schauplatz der Schlacht in der alten Diomedie ganz unbestimmt gelassen, erst die Bearbeitung steckt ihm etwas deutlichere Grenzen. Schon aus diesen allgemeinen Zügen erkennen wir eine völlige Missachtung des alten Planes, eine wesentlich andere Auffassung und Behandlung epischer Aufgaben, ja völlig andere Voraussetzungen und Unterlagen.

Wir haben es hier, was den Stoff betrifft, mit einem andern Sagenkreise und, was die Formung desselben betrifft, mit einer anderen Technik zu tun. Zwar dem übermächtigen Einfluss der Achilleis, dem wir ja auch die Ausbreitung des homerischen Namens über alle anderen Gesänge der Ilias, die ganze Odyssee und noch gar manche andere Gedichte zuzuschreiben haben, konnte sich auch der Dichterkreis nicht entziehen, aus welchem der Sänger der alten Diomedie und auch deren Bearbeiter hervorgegangen sind. Alle die griechischen Epiker der nächsten Jahrzehnte und Jahrhunderte, mochten sie Homers Stamme angehören oder nicht, empfanden die Achilleis als ein Vorbild in

Sprache, Vers und poetischer Behandlung. So bewahrt auch der Dichter der alten Diom. den schönen dreiteiligen Aufbau der Menis und Ag. In den etwa 100 Versen des ersten Teils kämpft Diomedes unglücklich mit Pandaros und, von Athene neu gestärkt, glücklich mit einigen andern Troern 5, 9—29. 85—165. Den zweiten, etwa 170 Verse starken Teil 166—442 nimmt der mit Athenes Beistand siegreich durchgeführte Kampf des Diomedes gegen Pandaros und Aeneas, sein erfolgreicher Angriff auf Aphrodite, sein zurückgewiesener auf Apollo ein. In den 140 Versen des Schlusses 443—470. 793—906 besiegt der Held mit Athenes Hilfe sogar den Ares, der von Apoll in die Schlacht getrieben wird. Die Steigerung liegt hier nicht in den verhängnissvollen Wandelungen eines von Zeus bestimmten, Viele ergreifenden Schicksals, eines grossen Krieges oder auch nur einer grossen Feldschlacht, sondern in den wechselnden Erfolgen eines einzelnen Helden und seiner Verbindung mit der Schutzgottheit seiner Person und seiner Familie. Im ersten Teil stärkt ihn Athene nur, durch Gebet herbeigerufen, im zweiten aber V. 290 lenkt sie bereits sein Geschoss zum Verderben des Pandaros, im dritten endlich besteigt sie seinen krachenden Wagen, um ihn zum Siege über den Kriegsgott zu führen. In diesem vertraulichen, persönlichen Verhältniss der Götter zu den Menschen, der Athene und der Aphrodite zu Diomedes und Aeneas, das sie nun aber auch unter den Augen der Menschen in heftiger Fehde gegen einander treibt, liegt ein Hauptreiz dieses Gedichtes, ein gemütliches und zugleich fantastisches Element. Aber einerseits wird weder die Innigkeit jener tiefer begründeten Verbindung Achills mit seiner Mutter erreicht, noch auch kann andrerseits das vom Himmel auf die Erde herabgezauberte bunte Göttertreiben uns vergessen machen, eine wie viel höhere Aufgabe der Dichter der Achilleis löst, die höchste nämlich, die Wirklichkeit poetisch zu gestalten.

Nicht nur in der Naturwahrheit, sondern auch in der künstlerischen Zusammenfassung des Ganzen zu einer Einheit steht die Diomedie trotz ihres leichter zu formenden Vorwurfs unter der Ag. So werden wir mit Iris und Aphrodite urplötzlich mitten aus dem Drange der Schlacht in den Olymp versetzt, um dort Klagen und lange Göttergeschichten zu vernehmen und dann wieder unten auf Erden Diomedes und Aeneas vor

uns zu sehen. Dazu wirken der Doppelkampf mit Pandaros, die zweimalige Stärkung, deren Diomedes wegen seiner Wunde bedarf, die ausserdem noch für nötig gehaltenen Heilungsgeschichten von Aeneas, Aphrodite und Ares, wie eine etwas ärmliche Wiederholung der Motive.

In der Behandlung dieser Einzelmotive schwebt dem Dichter der Diomedie oft das ältere Gedicht als Muster vor, oft aber geht er seinen eigenen Weg. Die auf mehrere Gesänge berechnete Achilleis hat ein feierliches Prooemium in ihrem 1. Gesang und auch der Eingang des 2., in welchem Zeus die Iris herabsendet, wird einen volleren Ton angeschlagen haben. Dagegen hebt die alte Diomedie 5, 9 wie ein altes Volkslied an, da sie ja auch nur die Aventiure eines tapferen Helden zu singen vorhat. Das eigentümliche Mittel, das die Agamemnonie gebraucht, um durch Erfindung von einherfahrenden Brüderpaaren in die eintönige Schaar der Troer persönliches Leben zu bringen, und das die anderen Iliasgesänge aufgeben, wendet die Diomedie noch mit Vorliebe an, indem sie auch ihrem Helden im Beginn der Schlacht fünf Feindespaare entgegenführt, auch hier die meisten Gebrüder 5, 10 f. 144 f. 148 f. 152 f. 159 f. Auch hier bemüht man sich durch Lebensnotizen allerdings meist dürftigerer Art die Teilnahme für die sonst Unbekannten zu erwecken, und es scheint bemerkenswert, dass diese von den unvermeidlichen Priamiden 5, 159 f. abgesehen, gern von Priester- oder Traumdeuter-Familien abgeleitet werden 10, 9 f. 149. Charakteristische Wendungen, welche die Agamemnonie in diesen eigentümlichen Dreikämpfen gebraucht, wie *ἕλε-ποιμένα λαῶν* 11, 92, *τοὺς μὲν ἔασ'* 11, 148, *εἶν ἐνὶ δίφρῳ ἐόντας* 11, 103 und das Gleichniss vom nackenzermalmenden Löwen 11, 175 wiederholen sich in der Darstellung der Dreikämpfe der Diomedie 5, 144. 148. 160. 161. Wie Agamemnon streitet auch Diomedes zu Fuss gegen die troischen Gespanne und wird gleich ihm verwundet. Auch die Bearbeitung gestaltet die Zweikämpfe noch mehrfach in dieser Weise. Aber es verleugnet sich in diesem Falle doch auch nicht sofort ein neuerer Beigeschmack. Denn 5, 542 f. 608 f. wird bereits das älteren Unterschieden griechischer und troischer Kampfart gewiss entsprechende Verhältniss aus dichterischer, auf blosse Abwechslung bedachter Willkür umgekehrt: Einzelne Troer bekämpfen zu Fuss griechi-

sche Heldenpaare, von denen das zweite wenigstens auch bezeichnet wird als εἰν ἑνὶ δίφρῳ ἐόντε. In 6, 46—50 wird das Gnadeflehen der beiden Antimachiden 11, 131 f. auf den einen Adrestos übertragen, der als Meropide, ohne genannt zu werden, dann wieder in der kl. Diomedie 11, 328 f. (S. 45) mit einem andern ebenfalls wohlweislich nicht genannten Meropiden ein neues Brüderpaar bildet, obgleich er schon (6, 65) getötet wird. Theano, die Mutter der Antenoriden Iphidamas und Koon, die den ersten Sohn dem Grossvater zur Erziehung übergeben hat 11, 221 f., wird hier 5, 70 zur gütigen Erzieherin eines unechten Antenoriden umgemodelt. Der Bearbeiter erfindet seinen Helden auch einen Priester, wie (77), oder einen Jäger, wie (49), oder einen Schiffszimmermann, wie (59), als Väter.

Im zweiten Teile entfernt sich die alte Diomedie weiter von ihrem Vorbilde, doch kann man allenfalls die Zwiesprache zwischen Odysseus und Sokos in der Agamemnonie als Muster der weit ausgeführteren Gruppe von Dialogen, die Pandaros und Aeneas, dann Sthenelos und Diomedes, dann Pandaros und Diomedes führen, ansehen und wenn der viermalige vergebliche Angriff Achills auf Apollo 20, 436 f. ein alter Zug der Achilleis ist (s. u.), so können wir in den Versen 5, 536 f. die den viermaligen vergeblichen Angriff des Diomedes auf Apoll schildern, nur eine blosse, zum Teil wörtliche Nachahmung sehen, wie in den entsprechenden der Patroklie 16, 702 f.

Im dritten Teile hat sich die alte Diomedie ganz von ihrem Vorbild emancipirt, wenn man nicht in dem sich als Zuschauer auf Pergamon niederlassenden Apoll 5, 460 eine Nachahmung des vom Ida herabblickenden Zeus sehen will. Ausserdem scheint hier der Schluss des 1. Gesanges der Achilleis herüberzuwirken; denn wie dort Zeus und Here nach ihrer Entzweiung im süssen Schlummer einträchtig beisammen ruhen hoch über dem Hader der Menschen, so sitzen Zeus und Ares nach ihrer Entzweiung fröhlich zusammen hoch über der Schlacht. Auch ist der Schlussvers der alten Diomedie 5, 906 dem V. 1, 405 gerade nicht sehr passend nachgebildet, denn Ares wird hier dicht nach seiner Niederlage durch ein Menschenkind „κύδεϊ γαίων“ genannt.

Aber das Mass der Originalität der alten Diomedie wird ferner noch bedeutend beschnitten, wenn die Vermutung richtig

sein sollte, dass der Held nicht, wie Bergk Gr. L. 2, 38 annimmt, zuerst durch den Verfasser der Diomedie, sondern wie es natürlicher scheint, durch einen Sänger des Epigonenheerzugs, in die epische Poesie eingeführt worden sei. Jedoch auch wenn unserm Dichter kein Diomedes aus älterer Poesie als Muster vorschwebte, wie denn ja allerdings die Ilias nur Vorgänge der ersten unglücklichen Heerfahrt gen Theben berührt, jedenfalls kann sein Held doch nur für einen wenig originellen Abklatsch seines höchst originellen Vaters gelten. Auf den epischen Parallelismus der Charaktere heldenhafter Väter und Söhne und ihrer Taten und Schicksale hat schon Welcker feinsinnig hingewiesen und zumal in den Epigonen vor Theben nur wenig Spuren echter Sage, sondern nur Nachbildung und nicht einmal freie und glückliche gefunden (Ep. Cycl. 1, 204; 2, 399 f.) Tydeus und Diomedes sind beide durch zügellose Kampfesbegier ausgezeichnet, die beim Sohn jedoch in der Ilias weniger wild und grausam sich äussert. Unter den Epigonen ist Diomedes nach dem Führer Alkmaion der glänzendste, wie unter den Vätern Tydeus nach Amphiaraos. Unser Dichter sucht ihm eine ähnliche Stellung unter den Helden vor Troja zuzuweisen. Vermutlich betrieb Diomedes vorzugsweise wie sein Vater mit dem thebanischen Fürstensohne den Krieg. Diomedes und Tydeus werden besonders gern zu gewagten Sendungen verwendet. Tydeus erleidet wie Diomedes in der Ilias zwei Verwundungen, deren erste, durch einen etrurischen Käferstein bezeugt, ihn (Tute?) darstellt, wie er einen Pfeil sich selbst aus dem Bein zieht, worauf dann der Kampf von Neuem anging. In einer ganz ähnlichen Not sehen wir in unserm Gedicht den Sohn 5, 106 f. (Welcker a. O. 2, 362). Beider Schutzgeist ist Athene, beider Frau eine Tochter Adrasts 5, 412.

Je mehr der Wert der von den Mustern der alten Achilleus- und Tydeusdichtungen so sehr abhängigen Diomedie sinkt, desto mehr steigt deren literarhistorische Bedeutung. Nicht nur Anspielungen, wie die auf die altertümliche Erzählung von dem Untergang der 49 Kadmeionen durch des einzigen Tydeus Hand, erinnern daran, dass zur Zeit der Ilias eine Volkssage vom thebanischen Krieg gesungen wurde, sondern wir sehen in der alten Diomedie und deren Bearbeitung den ersten historisch nachweisbaren Zusammenfluss zweier Sagenströme ganz ver-

schiedenen Ursprungs und Charakters vor unsern Augen sich vollziehen. Eines der Kleaandron überwiegend boeotischer Herkunft erzwingt sich Einlass in das Achilleusepos achaeischer Herkunft. Ein Reis der Sage von Theben wird der trojanischen Sage aufgeimpft. So kam in der alten Diomedie ausser dem Haupthelden noch sein Genosse Sthenelos, des Kapaneus Sohn, aus dem Lager vor Theben in das vor Troja hinüber und in der Bearbeitung vielleicht auch Euryalos, des Mekisteus Sohn 6, 28 (vgl. 2, 565), den Apollodor wenigstens unter die Epigonen setzt, und nach Welckers Vermutung (Ep. Cycl. 2, 398. 401) in andern Iliasgesängen auch die Boeotier Promachos und Peneleos samt dem Athener Peteos. Die Nosten verdanken dem Epigonenkreise den Amphilochos, die Kyprien den Sohn des Polyneikes, Thersandros, dessen Name in Boeotien immer beliebt blieb (Z. V. S. 9, 345) und dessen Söhne für Gründer der boeotischen Städte Haliartos und Koroneia galten (Paus. 9, 345). Auch später fand die Epigonensage für sich, wie es scheint, ebenfalls unter Leuten boeotischer Abkunft in den asiatischen Ansiedlungen Pflege. So mögen die um die 6. Olympiade verfassten Epigonen des Antimachos aus Teos von den in dieser Stadt nachweisbaren boeotischen Elementen (vgl. Bergk Gr. S. 2, 42) herrühren oder doch beeinflusst sein.

Es weht eine andere Luft durch die Diomedie als durch die Achilleis, weil jene andere Zeit- und Ortsverhältnisse zur Voraussetzung hat als diese. Der folgenreiche Einbruch der Thessalier, der die Nordachaeer und ihre Opferbundesgenossen nach Asien trieb, traf auch die stammverwanten aeolischen Arnaeer. Auch sie wanderten aus, aber zunächst nicht nach Asien, sondern sie eroberten Orchomenos und Theben und hiessen wahrscheinlich seitdem nach dem alten Landesnamen, nicht schon vorher, Boeotier (vgl. Unger Philol. Suppl. 2, 650. 674). Aber nicht damit zufrieden bedrohten sie nicht nur Attika, dessen nelidischer König Melanthos aber ihren König Xanthos erlegte, sondern sie schifften nun auch mit dem Südachaeer Penthilus in so grosser Anzahl nach Kleinasien hinüber, dass nach Strabo S. 402 die aeolische Auswanderung auch wol die boeotische genannt wurde. Auch sie wählten wie die argivischen Achaeer und die Lokrer namentlich Lesbos und Kyme zu ihren Wohnsitzen (Thucyd. 3, 2; 7, 57; 8, 100). Rühmten sich die herschen-

den Geschlechter in Kyme Nachkommen Agamemnons zu sein, verdankte diese Stadt ihren Namen und jedenfalls ihren Beinamen den Lokrern und deren euboeischen Gegenwohnern, so bildete doch fortan jedenfalls die Hauptmasse der Kymaeischen Bevölkerung dieser boeotische Zuwachs. Die Boeotier aber zeichneten sich durch das zähe Festhalten alter Erinnerungen aus. Die aus Arne in Thessalien vertriebenen Boeotier verpflanzten den Kult des homoloischen Zeus und der Athena Itonia, Namen wie Arne, Theben, Koroneia, Koralia, Onchestos in die neue Heimat Boeotien. Noch unter römischer Herschaft führten Familien in Chaeroneia ihren Ursprung auf den Seher Peripoltas zurück, der der Sage nach das Heer des Opheltas aus Thessalien nach Boeotien geleitete (Meister Griech. Dial. 1, 203). Ebenso treu bewahrten die aus Boeotien ausgewanderten Aeolier in Kleinasien die Bräuche und Sagen ihres Stammlandes. In den lesbischen Hochzeitsliedern pries man noch lange den Abendstern, wie er über dem altboeotischen Oeta aufging. Im peloponnesischen Krieg betrachteten sich die Lesbier und Boeotier als nahe Verwante und natürliche Bundesgenossen (Thucyd. 3, 20; 7, 57; 8, 100) und der kymaeische Geschichtsschreiber Ephoros war von Thebens Aufschwung unter Epaminondas wie von einem nationalen Ereigniss begeistert (Curtius Gr. G. 3, 521 f. 710). Aus dieser Mischung argivischen und boeotischen Volks in Kyme begreift sich manche Sagenentwickelung. So wurde z. B. Niobe, die Tochter des Tantalos und Schwester des Pelops, deren Stein auf dem Sipylos bei Smyrna stand, von Kyme aus durch die Boeotier nach Theben, durch die Südachaeer nach Argos versetzt. Umgekehrt wurde in der Diomedie ein halb argivischer, halb boeotischer Held, Diomedes, von Kyme aus vor Troja verpflanzt und zwar geschah das zu der Zeit, wo die Kymaeer, in ihrer Ausbreitung gegen Süden durch die Ionier behindert, sich an der Küste von Troas Ersatz suchten und die Teukrer des Idagebirges angriffen. Diese Kämpfe fallen ins 8. Jahrh. vor Chr., nach Duncker a. O.[2] 3, 220 bereits vor das Jahr 780 (vgl. Grote-Meissner Gesch. Gr. 2, 155). Im Ida aber herschte damals das Geschlecht der Aeneaden (Müllenhoff D. Alt. 1, 17). Um die Zeit, da die Gründung dieser neuen Aeolis, die auch wol Ilias hiess (Herod. 1, 151; 5, 122. Strabo S. 681 f.), die Gemüter der Kymaeer

bewegte, etwa ums Jahr 800, muss die Diomedie entstanden sein, deren Hauptheld, von Argos gebürtig, aber in Boeotien zu Ruhm gekommen, den Kampf mit Aeneas aufnimmt. Dieser bot einen um so passenderen und kräftigeren Gegensatz zu jenem, als die den Kymaeern bereits bekannt gewordene idaeische Lokalsage den Aeneas von einer Göttin abstammen liess, während andererseits Diomedes gleich seinem Vater des unmittelbaren Schutzes einer Göttin sich rühmen konnte. Beim Athenefest in Argos wurde auch der Schild des Diomedes durch die Strassen getragen (Paus. 2, 24, 2). Jene Mutter der Aeneaden, deren Liebe zu Anchises der sog. homerische Aphroditehymnus hernach in höheren Tönen feierte, belegten die asiatischen Boeotier um so lieber mit dem Namen Aphrodite, als deren Cultus auch in ihrem Stammlande zwar aufgenommen war, aber wol noch immer als ein ursprünglich fremder, jedenfalls kadmeischer und dem altheimischen Dienst der Athene entgegengesetzter, empfunden wurde.

Die Götter- und Heldenwelt, die Stilart und die Sprache der Diomedie zeigt sich ganz durchdrungen von dem durch den argivischen Zusatz und das Vorbild der ionisch-achaeischen Achilleis etwas gemilderten boeotischen Wesen. Dieses bricht überall in seiner starken Eigenart deutlich hervor. Schon Geist hat die vielen Spracheigentümlichkeiten des Gedichts hervorgehoben und die Stileigentümlichkeiten werden weiter unten beleuchtet werden. Aber noch viel stärker sind die durch Zeit und Stammesart bedingten Unterschiede des Stoffes und seiner Auswahl und Auffassung, also der gesamten materiellen Grundlage, welche die Diomedie von der Achilleis trennt.

Auf ein feindseliges Verhältniss der ionischen Nordachaeer zu den Südachaeern schlossen wir schon oben bereits aus den natürlichen Folgen eines Zusammenstosses zweier, von verschiedenen Gegenden her in einem fremden Eroberungsgebiete zusammentreffenden Stämme und fanden diese auch wiedergespiegelt im Streit Achills und Agamemnons. Durch die Überwältigung Smyrna's durch die Kolophonier und den Zutritt der Boeotier zu den Südachaeern in Kyme konnte dies Verhältniss zunächst nur verschlimmert werden. Die Boeotier oder Arnaeer hatten beim Zusammenbruch der achaeischen Herrlichkeit in Thessalien sich von ihren Stammesverwanten getrennt,

ihre Feinde, die orchomenischen Minyer und Kadmeier, hatten sich in Asien mit den Ioniern verschmolzen (Herod. 1, 146), mit denen die Orchomenier schon im Mutterland durch die Opfergemeinschaft von Kalauria verbunden gewesen waren (Duncker G. d. A. 1881. 5, 177). Und wie ihre asiatischen Verbündeten, die Südachaeer, die Ionier aus ihren peloponnesischen Wohnsitzen verjagt hatten, so hatten sie selber die Ionier in Südboeotien und Attika bekriegt. Es musste ein Riss diese um eine neue Heimat dicht neben einander ringenden feindlichen Brüderstämme trennen, doch die Kunst des Gesanges drang ungehindert von Smyrna und Phokaea nach Kyme hinüber. Achill wurde drüben in Milet als Heros verehrt, in Kyme dagegen galt Agamemnon als Vertreter aller Macht und Herrlichkeit. Die homerische Achilleis reizte zum Wetteifer, man brannte dem Peliden einen ebenbürtigen, einen gleich mut- und kraftvollen Helden argivisch-boeotischen Schlages entgegenzustellen und wo möglich durch diesen jenen noch zu überbieten. So kam ein kymaeischer Dichter, der voll war von der gewaltigen altheimischen Sage vom thebanischen Krieg und den Kämpfen der Kymaeer in Troas, auf den Gedanken, den wildesten, volkstümlichsten Helden dieses Krieges in einem Sohne wiederzuerwecken, nach dessen Muster einen argivisch-boeotischen Gegenachilleus zu schaffen und ihn auf den gegenwärtigen Kriegsschauplatz in den Kampf gegen den Ahnherrn ihrer gegenwärtigen Feinde, Aeneas, zu führen. So entstand der Tydide Diomedes, König von Argos und zugleich ein Held der Boeotier, denn auch er schlug, wie sein Vater, die verhassten und jetzt mit den Ioniern verbündeten Kadmeer. Er zieht in der Diomedie für sich allein ins Feld, von Achill oder Agamemnon, Aias oder Odysseus, auch von Nestor hört man nichts. Er ist ein Held jüngerer, derberer, boeotischer Art, der an die ernsteren, vornehmeren, charaktervolleren Gestalten jener älteren nordachaeischen Trojasage nicht heranreicht, ein kecker, frischer, Niemand scheuender und auch die Götter nicht fürchtender Haudegen. Um die schweren Pflichten der Heerführer, etwa um Deckung des Rückzugs und Zersprengung der feindlichen Schlachtreihe, wie Agamemnon, Aias und Odysseus, kümmert er sich nicht, stürmt auch nicht, wie Achill auf das grosse Ziel des Krieges, die Eroberung Ilions, los. Das Schlagen an sich selber ist ihm das

Hauptvergnügen, zumal wenn es ihm schöne Waffen und Rosse abwirft. Der alte boeotische Adel war leidenschaftlich dem Wagenkampf und der Rosselenkung ergeben, und Herakles und Iolaos galten ihm als die Patrone dieser Künste. Ein thebanischer Edelmann war der erste, der im ersten Wettfahren zu Olympia 680 v. Chr. mit dem Viergespann siegte, und nachdem der Wagenkampf schon seit Jahrhunderten abgekommen war, hiessen die besten Streiter der heiligen Schaar doch noch immer Heniochoi und Parabatai (Paus. 5, 8, 3. Diod. 12, 70. Plut. Pelop. 18. 19). Das homerische Epigr. 4, 4 bezeichnet auch die kymaeischen Gründer Smyrna's durch ἐπιβήτορες ἵππων als Wagenkämpfer. Diese Leidenschaft beherscht auch die Diomedie (s. u.). Der masslos ungestüme Aetoler Tydeus hat sich in Diomedes in einen verwegenen Freibeuter verwandelt, dessen hohe Gönnerin Athene die siegesbewusste Beuterin ἀγελείη ist, wie der Nachdichter ausdrücklich hinzufügt.

Schön hat der Dichter die Bedeutung des Verkehrs der Athene mit ihrem Liebling immer höher künstlerisch zu steigern gewusst. Von ihm gerufen, erscheint sie alsbald an seiner Seite und nimmt ihm Schmerz und Schwäche hinweg, lenkt später sein Geschoss, lehnt sich vertraulich aufs Joch seines Gespannes, während sie ihn zum anderen Male des μένος πατρώϊον 5, 125. 800 gemahnt, springt dröhnend neben ihn auf den Wagen und führt ihn so, nachdem er vorher ohne ihre Hilfe zu Fuss die Aphrodite verwundet aus dem Männergetümmel gejagt hat, aber vor Apoll nach viermaligem Ansturm zurückgewichen ist, selbst zum Siege über den Kriegsgott selber. Einen höchst wirksamen Contrast bilden die menschlichen und göttlichen Gegner. Der seinen nutzlosen Bogen verwünschende Pandarus, und der besonnenere, mannhaftere Aeneas, die weichliche Aphrodite, der tobsüchtige Ares und der bald in der Schlacht, bald von ferne das Heil der Troer leitende Apoll. Neben Athene und Apoll hat Zeus wenig, Here gar nichts zu sagen. Zeus rafft sich nur gegen Schluss zu einer unmutigen Scheltrede gegen Ares auf, statt der Here aber erinnert uns als seine Gattin Dione, zu der wir mit der fliehenden Tochter Aphrodite plötzlich mitten aus der Schlacht zu tröstenden Plaudereien emporgehoben werden, daran ganz besonders lebhaft, dass die Diomedie uns nicht nur eine andere Heroen-, sondern auch

eine ganz andere Götterwelt kennen lehrt, als die Achilleis. Die Diomedie stellt dem reinen einfachen wolgegliederten nordachaeischen Götterhimmel einen bunten, verworrenen, gemischten boeotischen gegenüber. Freilich nennt auch sie ihn Olymp 5, 367. 868 entweder in treuem Gedächtniss der Anschauungen der alten Arnaeer in ihrem früheren thessalischen Stammland, oder unter dem Einfluss der Formeln des älteren nordachaeischen Epos. Hier wohnt Dione, hier sind die Häuser der Götter 5, 381. 404. 890 und das gesonderte Haus des Zeus 398. Auch sind mehrere Götter der Achilleis und Diomedie gemeinsam, Zeus, Athene, Apollo und Hephäst, aber auch diese haben in dem einen Gedicht einen wesentlich anderen Charakter als im andern. Einige, wie Here und Poseidon, fehlen der Diomedie, dagegen Dione, Aphrodite, Ares und Hebe der Achilleis. Auffallend ist zunächst die Auffassung des obersten Götterpaares. Die Majestät, die den Himmelskönig in der Achilleis umgibt, hat Zeus hier schon zum grössten Teil, wenn auch noch nicht so völlig wie in der Bearbeitung, eingebüsst. Er zankt den verwundet heimkehrenden Ares gehörig aus, ohne irgend welchen Anstoss daran zu nehmen, dass sein unsterblicher Sohn von einem Sterblichen besiegt ist 5, 889. Seinen in der Menis gefassten Ratschluss, ja, man kann sagen, sich selber hat er völlig vergessen. Auch Iris, die in der Achilleis nur im höchsten Auftrag des Zeus oder etwa noch seiner Gemahlin handelt, folgt hier ganz ihrem eigenen Belieben 5, 353. Aber noch viel merkwürdiger ist, dass Zeus' Gattin nicht Here, sondern Dione heisst. So wird aber die epirotische Zeusgemahlin, nach Apollodor die Hera der Dodonaeer, genannt (Strab. 12, 329. Schol. Od. 3, 91), die wahrscheinlich von den Thessaliern von Epirus nach Osten übers Gebirge gebracht und so auch den Boeotiern, mit denen sie zusammenstiessen, bekannt wurde. Ausserhalb Epirus ist sie nur für Boeotien bezeugt, wenigstens wird sie in Euripides' Antigone die Mutter gerade des thebanischen Dionysos genannt (Welcker Gr. G. 1, 356). Eine schwache Spur dieser Dione lässt sich auch in Kyme nachweisen, wo die Mutter des Pelops und der Niobe ihren Namen wol wegen der nahen Beziehung der Sipylossage zum Zeusdienst erhielt (Preller Gr. M.[3] 2, 381). Dione ist in der Diomedie die Mutter einer fremden Gottheit, nämlich

der Aphrodite. Wahrscheinlich wurden die altgriechische Dione und die fremde Aphrodite deswegen mit einander verbunden, weil beider besonderes Abzeichen die Taube war. Epirotische Münzen haben mehrfach auf dem Avers Dione, auf dem Revers eine fliegende Taube. Ein Erzfigürchen der Dione aus Paramythia trägt diesen Vogel auf dem Kopf (Welcker Gr. G. 1, 357) ganz in derselben Weise wie die mykenischen Astartefiguren (Milchhöfer Anf. 8; Duncker Gesch. d. A. 1881. 5, 30). So scheint auch die gehörnte Astarte auf die mit der Dione identische kuhäugige Hera übertragen (Duncker a. O. 135). Auch nach Boeotien kam die Astarte und wurde zur Aphrodite und traf hier nicht nur, wie nach Obigem scheint, mit der epirotischen Dione, sondern auch mit dem thrakischen Ares zusammen. Und wenn wir gerade diese beiden Gottheiten mit der Dione in der Diomedie eine hervorragende Rolle spielen sehen, so kann ihnen dieselbe nur von einem Dichter boeotischer Herkunft zugeteilt sein, denn in keiner anderen Landschaft Griechenlands war eine solche Verschmelzung dieser verschiedenartigen Kulte möglich. In ihrem Schicksal in der Diomedie drückt sich der Sieg der Arnaeer über die Kadmeier, die Verehrer der Aphrodite aus, die aus Boeotien verjagt wurden, und über die Thraker, die den Ares nach Boeotien mitgebracht hatten (vgl. Il. 13, 298), aber ins Helikongebirge zurückgedrängt wurden (vgl. Bursian Geogr. 1, 201 f. 235). Man zerstörte deshalb ihre Heiligtümer nicht, sondern auf der alten Kadmeer-Burg zu Theben lag später wenigstens der Tempel des Ares und der Aphrodite. So waren hier beide zu einem Paar verbunden, wie sie auch in der Diomedie als Geschwister, in der boeotischen Theog. 933 f. als Gatten erscheinen. Dem Ares gebar Aphrodite Phobos, Deimos und Harmonia, von denen die letzte in Theben drei uralte noch dem Pausanias gezeigte Schnitzbilder der Aphrodite weihte (Paus. 9, 16, 2). Der Göttin fremde Abkunft wird auch in der Diomedie deutlich durch den Namen Kypris 5, 330 (422) 458. (760) 833 gekennzeichnet, und der satirische Zug, den die Theogonie in der Deutung des Namens Aphrodite durchblicken lässt, verrät sich in der für sie, die *ἀβληχρή* 5, 337, so höchst ungünstigen Gegenüberstellung der Athene. Ihres Sohnes Aeneas halber wagt sich die weibisch Empfindliche in die Männerschlacht, wird von Diomedes verwundet und

unter Hohn heimgeschickt. Iris bringt sie zum Ares, dessen Wagen trägt sie in den Olymp zur Mutter Dione, die sie durch wunderbare Göttergeschichten tröstet. Wir sind in einem offenbar teils durch dichterische Willkür (Welcker Gr. G. 1, 355), teils aber auch durch abweichende Volksüberlieferung umgestaltete Mythenwelt versetzt. Dieselbe verächtliche Behandlung erfährt Ares, dessen Verehrung in Theben, der Areischen Feste, durch Il. 4, 407; Aesch. Sept. 101. 286 und durch die Führung der Aspledonier und Orchomenier durch zwei Aressöhne 2, 511; 13, 518 bezeugt wird. Er spielt in der Diomedie als besiegter Gegner des Hauptthelden eine wichtige, aber klägliche Rolle. Überhaupt hat er kein wirklich persönliches Leben gewonnen. Denn er kann sich nicht recht von der den allegorischen Figuren anklebenden Leblosigkeit befreien, trotz des übermässigen Schmuckes personificirender Beiwörter 5, 31. 35. 289. 388, mit dem ihn auch der sog. homerische Areshymnus umgibt. Der eine dieser Beinamen *ἀλλοπρόσαλλος* 5, 831. 889 enthüllt im Gegenteil gleich der Redensart *ἀνέρες ἐν πολέμῳ ἔριδα ξυνάγοντες Ἄρηος* 5, 861 die ganze allegorische Hohlheit dieser Gottheit und giebt fast dem Scholion zu 5, 336 Recht: *ὁ Ἄρης οὐδέν ἐστιν ἄλλο πλὴν ὁ πόλεμος.* Doch bemüht sich der Dichter ihm individuelleres Leben einzuhauchen: Ares nimmt Menschengestalt an 5, 462 (604), erlegt als der einzige Gott in der Ilias mit eigener Hand einen Helden 5, 842, schreit laut wie 9 oder 10000 Krieger 5, 860, fährt nach seiner Verwundung in den Himmel empor und setzt sich, obgleich eben noch von Vater Zeus der verhassteste Gott gescholten 5, 890, ganz vergnügt neben ihn 906 nach Briareos' Vorgang 1, 405. Ein echt thrakischer, aber schwer verständlicher Mythus von seiner dreizehnmonatlichen Haft bei Otos und Ephialtes 5, 385 f. deutet auf eine lebensvollere Gestaltung in der Heimat dieses Gottes hin. Das boeotische Herz schlägt unserm Dichter höher, wenn er diesen halbfremden Gottheiten die altheimische Stammgöttin Athene gegenüberstellt. Denn schon aus Arne brachten die Boeotier diese Göttin von Iton in die neue Heimat mit und feierten sie bei Koroneia als itonische Bundesgöttin an den Pamboeotien bis in die spätesten Zeiten (Bursian Geogr. v. Griechenl. 1, 201 f. 235; Philol. Suppl. 2, 650. 653). Diese strenge, jungfräuliche, kriegerische Göttin *ἀτρυτώνη* 5, 115

(vgl. 2, 157; 10, 284; 21, 420), war zur Gegnerin der Aphrodite wie geschaffen. So rät sie denn auch 5, 132 dem Diomedes, den Kampf gegen Götter zu meiden, die Aphrodite aber mit scharfem Erz zu verwunden, und wie sie sich einem Schutzgeist, einer Walküre gleich, ihres Lieblings annimmt, ist oben bemerkt worden. Das von den Chariten gefertigte Gewand der Aphrodite 5, 338 erinnert an einen andern noch älteren Cultus Boeotiens, der schon vor dem Einmarsch der Arnaeer in Orchomenos geübt wurde. Denn hier sollten die Chariten das erste Opfer empfangen haben, hier wurden sie in rohen vom Himmel gefallenen Steinen verehrt und durch das Frühlingsfest der Charitesien alljährlich gefeiert. Zu ihnen rechnete man auch die Aphrodite Akidalia (O. Müller Orchomenos S. 172 f.; Welcker Gr. G. 1, 669. 373.) Es könnte leicht scheinen, als ob auch der Apollo der Menis eine von den übrigen grossen Göttern gesonderte Stellung einnähme, da er nach 1, 43 f. nicht mit zu den Aethiopen gezogen zu sein scheint (s. o.). Aber er fährt doch auch hier vom Olymp herab V. 44 und schlägt V. 603 auf dem Olymp die Leier. In der Diomedie dagegen sieht er offenbar nicht den Olymp, sondern Pergamos als seinen Wohnsitz an, von dort eilt er zur Schlacht herbei, dorthin kehrt er aus derselben zurück, während all die andern Gottheiten vom Olymp auf die Erde herabkommen, um beim Verlassen derselben auch wieder zu ihm zurückzukehren, und es ist bemerkenswert, dass der erste Tempel *νηός* 446, der erwähnt wird, der des Apoll ist, in dessen grossen *ἄδυτον* Leto und Artemis den Aeneas heilen. Hier zuerst tritt uns Apoll, dessen Verehrung in Killa allerdings die Achilleis auch schon kennt, als eigentlicher Schutzgott der Troer entgegen 5, 344. 433, seine Verehrungsstätte in Ilion wird bereits mit dem troischen Namen Pergamos 5, 476. 460 benannt und sogar als ein Tempel gekennzeichnet. Es ist als ob die genauere Lokalkenntniss dem damaligen Kriege in Troas verdankt würde, der die Kymaeer ja auch auf die Ruinen der von der Küste nur eine Meile entfernten Stadt führen musste. Ausser den genannten werden noch gelegentlich einige andere Götter erwähnt, zunächst Hephaestos 5, 10, der einen Sohn eines Priesters durch eine Wolke dem Diomedes rettend entzieht. So wird denn selbst dieser gutmütige Gott auf den Kampfplatz gedrängt, der als Daedalos nur einmal auf einer Amphora vor Hera

gegen Eneulias (Ares) kämpfend dargestellt worden ist (Welcker Gr. G. 2, 689). Hermes kommt in einem Geschichtlein der Dione vor 5, 390. Die weite Verbreitung der Dienste dieser beiden Götter lässt keine weiteren Schlüsse zu, ebensowenig der der Hebe 5, 905. Dagegen erscheint Paeon in der Ilias nur hier 5, 401. 900 als Götterarzt, der Hades und Ares heilt (vgl. Od. 4, 230). Nach Allem, was wir von ihm wissen, ist er ein specifisch boeotischer Daemon. Hesiod (Fragm. 139) nennt ihn Kenner aller Arzneien und der gleichfalls aus Boeotien stammende pythische Apollohymnus ruft den Gott als Jĕpaëon (94) an, auch im boeotischen Schlaforakel des Amphiaraus hatte Apollon Paeon Teil an einem grossen Altar (Paus. 1, 34, 2).

Schon in der alten Diomedie ist der halbe Olymp gleichsam auf die Erde geschüttet, die Götter haben hier ganz andere Sitten als in der Achilleis. Nicht so sehr die grossen Entscheidungen des Krieges, sondern vorzugsweise einige persönliche Beziehungen zu den einzelnen Menschen oder zur einzelnen Stadt führen sie auf die Erde herab, und ziemlich unbekümmert um Zeus' Willen treten die einen für Troer, die andern für Griechen auf. In der alten Diomedie bedienen sie sich noch nicht der Wagen, auch, wie es scheint, Aphrodite nicht. Das Fahren wird erst in der Bearbeitung Mode. Der Götter Äusseres wird in der alten Diomedie noch nicht näher bestimmt, nur von Ares heisst es 5, 462, er habe die Gestalt des Thrakers Akamas angenommen. Doch erfreuen sie sich einer kräftigen Stimme, ob verwundet wie Aphrodite 5, 343 und Ares 5, 859, oder nicht, wie Apollo 5, 439. Aus ihren Wunden fliesst nicht das gewöhnliche Blut, sondern *ἰχώρ, ἄμβροτον αἷμα* 5, 339. 870. Dem Auge des Diomedes sind sie wol erkennbar 5, 331. 815. 824, andrerseits weiss sich Athene selbst einem Gotte, dem Ares, durch den Hadeshelm 5, 845, der nur hier vorkommt, unsichtbar zu machen. Die Götter gehen ab und zu, und die Schlacht erscheint überhaupt fast mehr als ein Göttervergnügen, denn als ein schweres Menschenwerk. Aber nicht immer straflos wird es genossen, darum beklagen sich die Götter wol auch, dass sie um der Menschen willen so viel erdulden müssen 5, 383. 873.

Neben den Göttern ist auch ein Heros zu beachten. Die alte Diomedie spielt auf zwei Kämpfe des Herakles an, in einem verwundet er die Hera an der Brust, im andern den Hades

im Tor der Unterwelt. Es ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen, welchem der beiden Hauptsagenkreise des Herakles diese zwei Sagen angehören, dem argivischen, oder dem thebanischen. Andere Iliasstellen schwanken zwischen diesem und jenem. Die Verse Il. 14, 322 und 19, 99 heben die Geburt des Heros in Theben hervor, 15, 30 dagegen rettet ihn Zeus vor der Hera nach Argos. In unserem Gedicht streitet 5, 397, wo Hades *ἐν πύλῳ ἐν νεκύεσσι* erscheint, nicht wider boeotische Herkunft, da man *πύλῳ*, nicht *Πύλῳ* anzusetzen hat, wie Welcker G. G. 2, 761 und Preller Gr. M.[3] 2, 240 und Andre (vgl. Ameis-Hentze Anhang[2] 1, 98 f.) nachgewiesen haben. Jedenfalls lag eine der so seltenen Stätten der Hadesverehrung am kopaischen See, wo er nach Strabo neben Zeus ein *πάρεδρος* der Athene Itonia war (Bursian Geogr. 1, 234 f.). Wie bedeutend aber der Abstand der alten Diomedie von dem grossen späteren Anhang des 11. Buches ist, beweisst der Umstand, dass hier bereits 11, 690 f. aus jenem Kampf des Herakles mit dem Hades *ἐν πύλῳ* eine blutige Fehde des Heros mit den Pyliern geworden ist (vgl. Duncker G. d. A. 1881. 5, 144). Das andere auf Herakles anspielende Trostgeschichtlein der Dione 5, 392 f. hat schon ein etwas entschiedener boeotisches Gepräge. Zwar ist die Erläuterung der Scholien zu diesem Verse, wonach Herakles die Hera verwundete, weil sie ihn nicht säugen wollte, wol erst der neueren Sage entnommen, denn erst durch diese ist uns die Säugung des Herakles durch Hera bezeugt (Welcker G. G. 2, 790; Preller Gr. M.[3] 2, 178). Aber dass man später gerade in Theben von dieser Säugung erzählte, scheint allerdings darauf hinzudeuten, dass auch die alte Sage, aus der die junge entsprungen sein wird, die von der Verwundung der Brust der Göttermutter durch Herakles, in boeotischer Landschaft zu Hause war.

Die Heraklessage führt uns von der alten Diomedie zu deren Bearbeitung hinüber, denn auch in dieser, in der Sarpedoneinlage nämlich 5, 640 f., wird auf jenen Heros und zwar seine Eroberung Troja's angespielt. Wir kennen den Ursprung dieser Sage nicht genauer, doch ist sie augenscheinlich trotz Müllenhoffs Darlegung (s. u.) jünger als die Sage von der Eroberung der Stadt durch Agamemnon. Auch Herakles, der Trojabezwinger, hat mehr boeotische, als argivische Art, denn der

argivische bekämpft durchweg tierische Ungeheuer, der boeotische mächtige Städte und deren Könige. Die Götterwelt wird vom Bearbeiter modernisiert, bleibt aber ihrem argivisch-boeotischen Gesamtcharakter treu. Der alte nordachaeeische Zeus ist nun fast völlig abgedankt, sitzt allein für sich 5, 753 (1, 498), taugt nur zu nichtigen Scherzen mit Frau und Tochter 5, 416 f., 757 f. und lässt sich ihre Witze ruhig gefallen, obgleich diese seine Kinder Aphrodite und Ares empfindlich treffen. Here und Athene tun, was sie wollen, und stellen sich dem Zeus nur der Form halber vor ihrer Erdenfahrt vor 5, 711. 753 f. Bemerkenswert ist die Form *Ζῆν'* 5, 756 neben *Δία* 6, 419, aber noch viel merkwürdiger, dass im Widerspruch mit der alten Diomedie die Zeusgemahlin hier wieder Here und nicht Dione heisst. Der Bearbeiter ersetzt also die Dione, eine boeotische Göttin, durch die angesehenere und bekanntere achaeische Göttin und zwar wiederum dem argivischen Bevölkerungsteil von Kyme gemäss, durch die berühmte Hera von Argos 5, 908. Sie heisst *πρέσβα θεά* 5, 721 (vgl. 8, 383; 14, 194. 243). Sie schirrt und lenkt die Rosse 5, 731. 748, was an die Hera Henioche im boeotischen Lebadea erinnern könnte, wenn nicht diese doch eine andere Bedeutung hätte (Welcker Gr. G. 2, 489). In Stentors Gestalt mahnt sie, wie 50 Männer schreiend, zur Schlacht 5, 785. Aber die erste Göttin bleibt auch hier Athene, auf deren Verhältniss zu Diomedes ja der Hauptglanz des alten Gedichts ruhte. Das hat auch der Bearbeiter wol empfunden und deswegen geglaubt, gerade die Athene noch glänzender ausstatten zu müssen. Und man kann nicht leugnen, dass er von der Blitz- und Gewitternatur, deren Verkörperung die Göttin ursprünglich ist, in seiner prunkenden Schilderung manchen sprechenden Zug schön verwendet hat. So umgibt sie ihren Diomedes mit Feuerglanz 5, 4. Mutterlos heisst sie *ὀβριμοπάτρη* 5, 747 wie in der Theog. 589, denn Zeus selber hat sie geboren, ein heimliches Kind 5, 875—880. Im Gemach ihres Vaters, der Wolke, lässt sie wie andere Blitzgottheiten (s. u.) das Gewand fallen, das sie mit eigener Hand gewebt hat 5, 734, hüllt sich in Zeus' Panzer, wirft um die Schulter die troddelreiche Aegis und setzt den mit 100 Kriegerfiguren geschmückten Helm auf. Sie allein von allen Göttern fährt auf einem Flammenwagen 5, 745, dessen hochwiehernde Rosse Sprünge machen, so weit wie der Blick

eines Mannes übers Meer reicht. Überall ist sie Freundin der Griechen, Feindin der Troer und somit auch der Schutzgötter derselben. Wo Apoll für diese sich zeigt, tritt sie ihm entgegen, führt Ares aus der Schlacht, stichelt auf Aphrodite und verlässt erst die Walstatt, als Ares sein Teil hat. Sie ist die kampflustige boeotische Göttin, daher ἀγελείη 5, 765 (vgl. 4, 128; 6, 269. 279; 14, 213), Tritogeneia 4, 515 (sonst nur 8, 39 = 22, 183) und Alalkomeneis 5, 908 (4, 8). Am Triton in der südlich vom Kephisischen See gelegenen Stadt Alalkomenae, wo sie ein uraltes Heiligtum, das Alalkomeneion, hatte, galt Athene für geboren und erzogen (O. Müller Orchom. S. 349). Westlich davon lag der Tempel der erwähnten itonischen Athene, die Bacchylides χρυσαιγίς (Bergk. P. lyr. gr. 3, 1234) nennt. Der attische stürmische Decembermonat Maimakterion hiess in Boeotien Alalkomenios. Unweit Alalkomenae lag aber auch die einzige in der Diomedie erwähnte griechische Stadt Hyle am Kephisischen See, von der der Bearbeiter wie zum Andenken an die alte Heimat bemerkt, dass der reiche Oresbios darin wohnte, aber auch noch andere Boeotier μάλα πίονα δῆμον ἔχοντες 5, 708 f. Den Ares behandelt sie wie einen einfältigen Jungen, führt ihn unter durchsichtiger Lüge aus der Schlacht 5, 30 und setzt ihn am Skamandros nieder, wo er sich so stumpf und teilnahmlos gegenüber seiner verwundeten Schwester verhält. Aus der Hand Athene's geht dann diese willenlose Puppe in die Apolls über 5, 507 f. Here und Athene fahren prächtig gerüstet auf einem prächtigen Wagen, die hier zuerst von Gottheiten benutzt werden, zur Erde herab. Hebe, die in der alten Diomedie 5, 905 den verwundeten Ares badet und kleidet, in der Ilias sonst nur 4, 2 als Mundschenkin bekannt ist, richtet den Wagen her 5, 722 f. Die Horen hüten, Wolken öffnend und vorschiebend, die Himmelstore nur 5, 749 (= 8, 393), nur 8, 433 kommen sie noch vor die Pferde zu besorgen. Auf der Erde angelangt verlassen Here und Athene seltsamer Weise den Wagen und trippeln gleich Tauben heran 5, 778.

Der Bearbeiter, dem diese Verherrlichung des Schlachtfeldes durch göttliche Erscheinungen männlichen, wie weiblichen Geschlechtes noch nicht genügte, beschritt nun einen noch bedenklicheren Weg, indem er ihnen noch allegorische Figuren zugesellte. Die Achilleis kennt dergleichen nirgend, die alte Dio-

medie 5, 333 kündigt sie bescheiden an, indem sie gelegentlich neben Athene als kriegerische Gottheit die πτολίπορθος Ἐνυώ nennt. Der Bearbeiter aber lässt nicht nur Ares und Athene gleich beim Beginn der Schlacht auftreten, sondern auch Deimos, Phobos und Eris, die Schwester und Gefährtin des Ares, die auf der Erde schreitend mit ihrem Haupt den Himmel berührt 4, 439 f., eine Vorstellung, die noch von der Regenbogengöttin Iris herrührt, aus der die Eris entstanden ist. Und wenn Ares weiterhin in der Sarpedoneinlage 5, 592 statt der Eris die Enyo zur Begleiterin hat, so ist der Kydoimos in ihrer Hand wiederum aus dem alten τέρας πολέμου des Regenbogens entsprungen, das Zeus ausspannt 17, 547 (S. 38). Auf der Aegis der Athene ist Eris ebenfalls dargestellt und ausserdem Alke, Joke und Gorgeie 5, 740. Das aber klingt wieder ganz boeotisch, denn die Theog. 933 f. erzählt auch von Phobos, Deimos und Harmonia, als Kindern des Ares und der Aphrodite.

Schon die Verdrängung der Dione der alten Diomedie durch die argivische Hera beweisst ein Entgegenkommen des Bearbeiters sowol der argivischen Bevölkerung Kyme's, als auch der Achilleis gegenüber, in der ja auch die Götterkönigin Hera heisst. Aber noch mehr wird dies durch die Erweiterung des Heldenpersonals betätigt. Der Bearbeiter liess sich dabei von der Absicht leiten, die Diomedie mit der Achilleis zu einem Epos zu verschmelzen. Deswegen versetzte er ohne Weiteres die beliebten und angesehenen Helden der Achilleis in die Diomedie, wie er andererseits den Diomedes in die Achilleis versetzte. Wenn er Nestor nicht herübernahm, so unterblieb dies nur, weil dieser Greis in die wilde Diomedesschlacht nicht passte, nicht etwa aus einer kymaeischen Abneigung gegen das ionische Nelidengeschlecht. Im Gegenteil wird ein Sohn Nestors, Antilochus, eine bevorzugte Figur des Bearbeiters. Aber dieser wird allerdings auch einer anderen Richtung gerecht, die neben dieser ionischen sich in der Überlieferung Anatoliens geltend machte und die Auffassung der alteingesessenen Bevölkerung den fremden Ansiedlern gegenüber vertrat. Denn wenn die Griechen Neleus den Gründer Milets nannten, so gingen die Karer wahrscheinlich mit grösserem Recht nach dem Bericht des Kymaeers Ephoros bei Strab. 14, 634, auf einen der Ihrigen, auf Sarpedon zurück. Sarpedon

aber war offenbar ein besonders in Lykien verehrter Sturmdaemon und zugleich der lykische Stammheros, der aber wahrscheinlich auch bei den stammverwandten karischen Nachbarn seinen Kultus hatte. Denn diese hatten einen Gott, den die Griechen Zeus Stratios oder auch Zeusposeidon nannten, und Sarpedons Vater war Zeus. Im lykischen Xanthos aber wurde Sarpedon in einem prächtigen Denkmal, dem Sarpedoneion, verehrt. Sein Name findet sich auf vielen lykischen, aber auch andern kleinasiatischen Inschriften. Stürmische Vorgebirge bei Seleucia in Kilikien, wie bei Aenos in Thrakien, hiessen Sarpedonium, auf jenem stand ein Heiligtum des Apollo Sarpedonius, auf diesem sollte der wilde Recke Sarpedon, ein Sohn Poseidons, durch die Pfeile des Herakles erlegt sein (Preller Gr. M.[3] 2, 131 f. 235). Hiernach war er ein ungestümes Sturmwesen, dessen Kraft aber wie das der Stosswinde bald gebrochen wird. So zeichnet ihn auch die Ilias, die ihn in einen heldenhaften Bundesgenossen der Troer verwandelt, in drei Gesängen, dem 5., 12. und 16. In allen dreien stürmt er tapfer an, aber im 5. wird er schwer verwundet, im 12., wo er zuerst in die Mauer bricht, zurückgeschlagen und im 16. von Patroklos getötet. An der ersten Stelle ist es für sein Wesen bezeichnend, dass Boreas ihm neues Leben einhaucht 5, 697. Dieser Sturmdaemon der anatolischen Küste mag früh auch den griechischen Seefahrern bekannt geworden und dazu in den griechischen Pflanzstädten mit den eingewanderten Lykiern zu fürstlichem Ansehen gelangt sein. So ist er denn auch in der Diomediebearbeitung der Fürst der Lykier und ein Bundesgenosse der Troer, und auch dies Verhältniss hatte seinen Grund in der alten Stammverwantschaft dieser beiden Völker, die durch die gleiche Verehrung Apollos und dieselben Land-, Fluss- und Bergnamen, wie Lykia, Tlos bez. Tros, Xanthus und Ida (Duncker G. d. A.[4] 1, 421; Curtius Gr. G.[4] 1, 72. 74) bezeugt wird.

Dass die Sarpedoneinlage der Diomedie die älteste von denen der Ilias ist, scheint das Fehlen des Glaukos zu beweisen, dessen Erwähnung bestimmter auf das Emporkommen der Glaukiaden in den ionischen Städten hindeutet. In der Diomediebearbeitung dagegen hat sich noch etwas mehr von der älteren mythischen Bedeutung der Sarpedonsage erhalten und zwar in einer Form, die am besten aus der derzeitigen Colonial-

geschichte sich erklären lässt. Denn die Aeolier und zwar nach Steph. Byz. die Kymaeer, gründeten wahrscheinlich um 800 v. Chr. (Duncker G. d. A.[4] 5, 164) an der thrakischen Küste an der Hebrosmündung Aenos, das denn auch der Diomediebearbeiter 4, 520 als Vaterstadt eines Thrakiers und zwar offenbar mit einer gewissen Sympathie erwähnt. Denn dieser Aenier ist der einzige Sieger auf Seiten der Griechenfeinde, die im 4. Gesang den Kampf eröffnen, wenn er auch bald darauf 4, 527 f. seinen Sieg mit seinem Leben bezahlen muss. Die thrakische Kriegstüchtigkeit wird auch schon in der alten Diomedie 5, 462 dadurch anerkannt, dass Ares die Gestalt des Thrakerfürsten Akamas annimmt, der auch 6, 7 gerühmt wird. Fast scheint es, dass unser Bearbeiter in der jungen aeolischen Pflanzstadt die Thraker mit eigenen Augen sah, so anschaulich schildert er sie 4, 533 als **Θρήϊκες ἀκρόκομοι, δολιχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντες.** Es beginnt hier das im späteren Epos so mächtige thrakische Element in die Ilias einzuströmen. Der Sagenkreis der **λίμνη Στεντορίς** Herod. 7, 58 und der **Σαρπηδονίη ἄκρη,** die vor Aenos lagen, lieferten dem Bearbeiter der Diomedie den ehernstimmigen Stentor 5, 785, in dessen Gestalt sich auffälliger Weise Hera kleidet gegen alle Sitte der Gottheit, die in der Ilias sonst nur sich in eine der Personen des Gedichts verwandelt. Den auf jenem Vorgebirge bei Aenos tobenden Kampf zwischen Sarpedon und Herakles bildet er zu einem Kampf zwischen Sarpedon und einem Heraklessohne um, da ja Herakles bereits für einen vor dem trojanischen Krieg lebenden Heros galt. Er gibt dem Herakliden den Namen Tlepolemos, der ebenso deutlich ein willkürlich erfundener Epigonenname ist, wie der des Telemachos, Telegonos und Neoptolemos. Den Herakliden lässt er als Angehöriger eines aus dem Abendland durch die dorischen Herakliden verjagten Stammes in diesem Kampfe unterliegen, doch auch Sarpedon wird seinem mythischen Charakter treu, wie tot davon getragen. Erst der Nordwind bringt ihm neues Leben.

An den karischen Mythus erinnert auch leise ein andrer Held der Sarpedoneinlage, Mydon, als Sohn des Atymnos 5, 581, dessen Vater auch in der andern Sarpedoneinlage in Sarpedons Gefolge vorkommt. Auch Atymnos gehört zu den mythischen Gründern Milets (Preller Gr. M.[3] 2, 133 f.)

Diomedes, Antilochos und Tlepolemos einerseits, Aeneas, Pandaros und Sarpedon andrerseits sind aber nur die Vorläufer der bunten Heldenschaaren, die in der Diomediebearbeitung zuerst in die Ilias einbrechen und zunächst die Einheit der alten Diomedie und mit ihr vereint die der Achilleis stark verdunkeln. Wie weise hielt die Agamemnonie mit dem Kriegerpersonale Haus, das sie aus wenigen bekannten oder doch nicht weit hergeholten, fest umrissenen Figuren zusammensetzt! Der weitestgereiste ist der in Thrakien erzogene Iphidamas, der über Perkote seiner Vaterstadt zu Hilfe eilt 11, 221 und die Schlacht steht zwischen Achaeern und Troern. Die alte Diomedie führt schon allerhand nicht troische Krieger ins Feld, wie Aeneas und Pandaros, und ein boeotisch-argivischer Sagenheld, wie Diomedes, ist der Träger der Dichtung. In der Bearbeitung aber breitet sich dies mittelaeolische Element gewaltig aus und das troische Heer bezieht seine Krieger vorzugsweise aus teilweise weit entlegenen Landschaften Kleinasiens und Thraciens. Zum ersten Male wird die Schilderung einer volk- und personenreichen Massenschlacht versucht. Das höhere Alter und den Vorrang der Achilleishelden vor all den andern erkennt der Bearbeiter unwillkürlich dadurch an, dass gerade sie allein, obgleich ihnen in diesem Gedicht neben Diomedes nur geringere Rollen zufallen konnten, wiederholt in den Kampf eingreifen, während jene anderen neuen, von Antilochos abgesehen, nur ein einziges Mal hervortreten. Aias kämpft 4, 473; 5, 610; 6, 5; Odysseus 4, 491; 5, 669; 6, 30; Agamemnon 5, 38; 6, 53; Menelaos 5, 50. 561; 6, 37. In gewissem Sinne hat sogar einer von ihnen, der Telamonier, das Übergewicht selbst über den Tydiden, denn eigentlich entscheidet nicht dieser, sondern jener die Schlacht, indem er die feindlichen Geschwader durchbricht 6, 6. Dagegen wird Idomeneus, den wir aus der Achilleis ausschlossen, auch hier offenbar wie ein Neuling behandelt und nur schüchtern eingeführt, denn er erscheint nur einmal 5, 42 und jeglichen Charakterzuges baar.*) Nicht einmal als Kreterkönig wird er bezeichnet, wie

*) Auch in der Mauerschau 3, 230 wird Idomeneus, nach welchem gar nicht gefragt wird, höchst ungeschickt und unerwartet auf Kosten des Aias plötzlich hervorgezogen.

es zuerst in der Epinausimache geschieht, viel weniger seine Residenz genannt, wie viel später 2, 646 und Od. 19, 178. 181, wo sie Knossos heisst. Dennoch aber wird auf andere Weise sein Kretertum doch auch schon hier angedeutet, nämlich durch seines Gegners und seinen eignen Namen, der wol mit Recht aus dem kretischen Idagebirge hergeleitet wird (Pott in Kuhns Z. 9, 339. 348 f.) und vielleicht ein aus jener Zeit herstammender Beiname eines dorischen oder achaeischen Heerfürsten war, als die von der Nordküste der Insel südwärts drängenden Griechen am Ida harte Kämpfe mit den Phoeniciern hatten. Dazu passt auch trefflich der Name des in der Diomedie 5, 43 von Idomeneus erschlagenen Feindes Phaestos. Phaestos ist zwar auch ein eigentlicher griechischer Personenname, aber hier ist er offenbar ein als Personenname gebrauchter Ortsname, wie gerade der Diomediebearbeiter auch Aisepos, Pedasos, Pyrasos so verwendet. Denn Phaestos liegt südlich von Knossos und den anderen ältern griechischen Kolonien in dem Ida unweit der kretischen Südküste und wurde weit länger als Knossos, das etwa um 900 v. Chr. von argivischen Dorern besetzt wurde, von den Phoeniciern und ihrem Stierkultus behauptet, länger sogar noch als Lyctos und Gortyn, die im Innern Kretas gelegenen Städte, die erst um 800 v. Chr. von lakonischen Achaeern besiedelt wurden (Duncker G. d. A.[4] 2, 38; 5, 231 f. 301 f.; Preller Gr. M.[3] 2, 117 f.). Wenn nun auch Knossos als der Sitz des Idomeneus gelten muss nach jenen homerischen Stellen und nach Diodor 5, 79, nach welchem er in Knossos verehrt wurde, so scheint doch die Erwähnung von Phaestos auf eine spätere Zeit etwa um 800 v. Chr. hinzudeuten. Denn damals konnten die Griechen es wol versuchen, auch auf der Südküste in dem von Minos gegründeten Phaestos festen Fuss zu fassen, nach Strabo p. 479 gelang es den griechischen Gortyniern, die Stadt Phaestos zu zerstören. Dies Ereigniss spiegelt sich in der Diomediebearbeitung wieder in der Besiegung des Phaestos durch den berühmtesten kretischen Griechenführer Idomeneus. Auch der lange Zustand des Krieges, der durch das dauernde Lagerleben des griechischen Adels auf dieser Insel bezeugt wird, mag den Idomeneus zur Aufnahme in den Heldenkreis empfohlen haben, und gerade das einzige charakteristische Merkmal dieses Helden in der Diomediebearbeitung, die Begleitschaft

der θεράποντες und des späteren ὀπάων, deren kein anderer Held der Ilias geniesst, wird aus der Sitte der Herren jener drei Städte, in gewissen Abteilungen gemeinsam zu speisen und Zeltgenossenschaften zu bilden, ausreichend erklärt.

Der greise Nestor wird mit richtigem Gefühl hier wie in der alten Achilleis vom Kampf ferngehalten, in den ihn erst der überhaupt an Taktlosigkeiten reiche 8. Gesang hineinzieht, und wird durch seinen rüstigen Sohn Antilochos ersetzt. Diesem wird sogar die Ehre zu Teil, den Kampf zu eröffnen. Indem er sich nahe an Menelaos anschliesst 5, 565, wird er als Freund desselben, dann aber ganz besonders als Freund Achills von späteren Dichtern zu höheren Dingen berufen. Meriones wird hinter Idomeneus 5, 59 erwähnt, ist aber noch nicht zu dessen ὀπάων erhoben. Auch tritt dem grossen Aias bereits der kleine nahe 5, 519, aber von ihm und Teukros ist doch nur ganz gelegentlich die Rede, ohne dass der Schnelligkeit des Einen und der Bogenkunde des Andern gedacht würde. Man sieht hier mehrere Helden 2. Ranges noch erst im Werden. In wie weit diese und z. B. auch Eurypylos 5, 79 wirklicher Sage oder gar der Geschichte angehören, lässt sich hier nicht entscheiden. Weit wichtiger ist die Wahrnehmung, dass fast all die vielen andern Griechenhelden jenem mittelaeolischen Gebiete angehören, das die Achilleis gar nicht zu kennen scheint. Die Landschaften desselben aber stehen nicht nur in einem geographischen, sondern auch historischem Verbande. Wenn die Achilleis uns an die ältesten aeolischen Unternehmungen erinnert, so hat die Diomediebearbeitung eine andere zum Hintergrund. Von den südwärts aus Thessalien auswandernden Aeoliern wurde nicht nur Boeotien, sondern auch der südlichste Teil von Aetolien, die deswegen auch wol Aeolis genannte Gegend von Pleuron und Calydon, die Heimat des Tydeus, bevölkert. Aus Aetolien aber setzten wieder die aeolischen Epeer nach dem Peloponnes über, um Elis zu erobern (Pausan. 5, 1, 3). Aus diesen wesentlich mittelaeolischen Landschaften stammt das Hauptcontingent der Griechen in der Bearbeitung. Boeotier sind Leitos 6, 35 und Oresbios 5, 707 und als des letztern Wohnsitz wird noch genauer Hyle am kephisischen See angegeben und bemerkt, dass andere Boeotier auf fettem Boden neben ihm wohnten, zum Beweis, dass dem Bearbeiter bereits die

neuen nach der Wanderung eingetretenen Zustände des Mutterlandes vorschwebten. Auch den Abanten Elphenor 4, 463 aus Euboea dürfen wir hierhin stellen. Aetoler sind Thoas 4, 527 und Trechos 5, 706, und Meges 5, 69 gehört dem nicht so weit abliegenden Dulichion an. Endlich sind Epeer Diores 4, 517, Krethon und Orsilochos 5, 542. Einem so stark vermehrten griechischen Heldenpersonal gegenüber bedurfte nun auch das troische einer bedeutenden Verstärkung und es war schwer all die nötigen Namen von einigermassen fremdartigem Klang beizubringen. In dieser Not eröffnet unser Bearbeiter eine förmliche Namenfabrik, indem er die Personeneigennamen, wie in der Agamemnoniebearbeitung (S. 35), aus allerlei Ortseigennamen herstellte, und sein Vorgang hat viele Nachfolger gefunden. Die Achilleis erwähnt nirgend der Flüsse der troischen Ebene, aber die alte Diomedie kennt schon den Namen Pergamos (S. 84) und die Bearbeitung die Flüsse Skamandros und Simoeis 5, 36. 774 f. Und wenn sie 5, 77 f. einen göttlich verehrten Priester des Skamandros nennt, so scheint ihr Verfasser schon von den 21, 131 f. erwähnten Skamandrosopfern gehört zu haben. Aus diesen und anderen Flussnamen, wie Imbrasos auf Samos, vielleicht auch Peiros in Achaja, Kales in Bithynien, Aisepos in Kleinmysien schafft er sich den Simoeisios 4, 474, Skamandrios 5, 49, Peiroos den Imbrasiden 4, 520, Kalesios 6, 18 und Aisepos 6, 21, aus den Namen der alten Städte Phaistos in Kreta, Pedaios und Pedasos in Troas, Euaimon bei Orchomenos (Steph. Byz.), Anchialos in Cilicien oder Thracien, Phylake in Phthiotis den Phaistos 5, 45, Pedaios 5, 69, Pedasos 6, 21, Euaimon 5, 76, Anchialos 5, 609 und Phylakos 6, 35, aus den Landschaftsnamen Pergase in Attika, Teuthranien, den Pelagones und Dolopes den Pergasides 5, 535, Teuthras 5, 705 und Teuthranides 6, 13, den Pelagon 6, 595 und Dolopion 5, 77.*) Die sinnige Enthaltsamkeit der Achilleis, die den Chryses und Chryseis von Chryse, und die der alten Diomedie 5, 11, die

*) Derartige Namen überliefert uns auch die Geschichte dieser Zeit. So finden wir um 800 v. Chr. einen König Phrygios in Milet (Duncker G. d. A. 1881. 5, 188), später begegnet Aisepos als Personenname J. G. A. 491 sowie Skamandros C. J. G. 3600. 3623 und sonst (vgl. Sittl Philol. 44, 215. 217).

die Brüder Idaeus und Phegeus vom Idaberg und der berühmten Eiche vor dem Skäischen Tor herleitet, ist in einen geistlosen Missbrauch umgeschlagen.

Schon diese aus den Lokalnamen entferntester Landschaften zusammengestoppelten Personennamen deuten an, wie der bereits in der alten Diomedie erweiterte Gesichtskreis der Achilleis sich wiederum ausserordentlich ausgedehnt hat. Kreta oder Karien bietet den mythischen Atymnios dar zur Bildung des Atymniades 5, 581 (Preller Gr. M.[3] 2, 133), das südliche Lykien mit dem Xanthus den Sarpedon. Aber der Blick des Bearbeiters wandert nicht nur bereits die ganze Westküste Kleinasiens bis nach Lykien hinab, auch die weiter ostwärts wohnenden Völkerschaften der bithynischen Alizonen 5, 39, die Strabo 12, 3, 20 für die späteren Chalyber hält, und die Paphlagonier 6, 576 sind ihm bekannt. Die innigste Vertrautheit zeigt er aber mit dem hellespontischen Gestade, in dessen Umgebung er Abydos 4, 500, Paisos 5, 60, Arisbe 6, 13, Pedasos 6, 21, Ainos 4, 520 (Thymbre 11, 320. Perkote 11, 329 S. 35) kennt, und mit den anstossenden thrakischen Gegenden und wir werden wol nicht irren, wenn wir darin einen neuen Fortschritt der aeolischen Colonialpolitik, die sich in der alten Diomedie bereits dem Idagebirge genähert hatte, bis nach Aenos hin erkennen. Auch mag daran erinnert werden, dass gerade die Stadt Aenos, der hier ein gewisser Einfluss auf die Ausbildung der alten Diomedie und somit auch der in ihr erhaltenen Aeneassage zugeschrieben wird, als die erste Station der berühmten Romfahrt eben dieser Sage angesehen werden muss und zwar, wie Welcker Ep. Cycl. 2, 266 vermutet, nur in Folge der zufälligen Namensähnlichkeit. Nach einer Münze der makedonischen Stadt Aineia war bereits im 6. Jh. die Sage von der Aeneaswanderung auch dort schon einheimisch (Roscher Myth. Lex. 167). Aber statt von hier aus vorauszuschauen, wird es geratener sein, einen Rückblick auf die wahrscheinlichen Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung zu werfen.

Der nordachaeische Achilleusmythus und der südachaeische Helenamythus waren lange vor dem Sänger der Achilleis in Kleinasien unter dem Eindruck der Überlieferung vom Untergange Troja's während der Heerfahrten beider Stämme histori-

siert, beide mit jener Trümmerstätte und mit einander in Verbindung gesetzt. Ein dichterischer Genius ersten Ranges, Namens Homer, schuf eine Gruppe der dadurch entstandenen zahlreichen achaeischen Volkslieder, die den Zorn Achills besangen, zu einem in sich zusammenhangenden, von einer Idee beherschten, kleineren Kunstepos, der Oime der Achilleis, um, deren Umfang noch näher zu bestimmen ist. Diese Verherrlichung achaeischer Götter und Helden reizte einen kleinasiatischen Dichter boeotischer Herkunft zur Nachahmung, und eine besondere frische Figur des thebanischen Krieges verpflanzte er ohne Weiteres in den trojanischen, wobei er sich an die Kriegstaten seiner Landsleute im Fürstentum der Aeneaden anlehnte. So entstand die Diomedie, die dann ein Bearbeiter dadurch mit der Achilleis zu verschmelzen suchte, dass er in den zweiten Gesang derselben den Diomedes, in die Diomedie Helden der Achilleis einführte und beide Dichtungen mit seinen Neuerungen, wie sie aus verändertem Geschmack und veränderten Zuständen der kleinasiatischen Griechen hervorgingen, störend versah. Die Art und Weise dieses Unternehmens, das in der Verbindung zweier ganz verschiedenartiger Dichtungen bestand, und die Art und Weise der Ausführung desselben durch Einfügung einer zum grossen Teil aus Orts- und Personennamen und andern unbedeutenden leicht vergesslichen Einzelheiten zusammengesetzten Stoffmasse lassen die Vermutung aufkeimen, dass der Bearbeiter jene alten Dichtungen, die ursprünglich gesungen waren, bereits in schriftlicher Form vor sich hatte und durch geschriebene Zutaten seinerseits umgestaltete. Er stellt ja bereits die nach der Wanderung eingetretenen Zustände in Mittelgriechenland dar (S. 95), er führt in Idomeneus wahrscheinlich einen Kreterfürsten seiner Zeit vor. Von Kreta aus, dessen Einfluss schon hierdurch bezeugt wird, breitet sich aber auch seit 800 v. Chr. etwa der Schriftgebrauch zu den übrigen Griechen aus. Boeckh nimmt ihn schon für die Entstehungszeit der homerischen Gedichte an. v. Wilamowitz-Moellendorff Homer. Unters. S. 286 f. glaubt sogar, dass bereits die achaeischen Auswanderer die Schrift nach Asien hinübergebracht hätten. Aber während er für ein Flickwerk wie die Odyssee, das 7. u. 8. Iliasbuch und die Boiotia, auch für die Fortpflanzung eines so umfangreichen Gedichts, wie die Ilias, die

schriftliche Aufzeichnung als notwendig voraussetzt, bestreitet er den Gedanken als ungeheuerlich, dass auch schon die älteren Teile der Ilias fixiert worden seien. Wie dem sei, mögen die Achilleis und die alte Diomedie ursprünglich von ihren Dichtern nur gesungen, nicht niedergeschrieben worden seien, deren Bearbeiter muss sie bereits schriftlich vor sich gehabt und durch schriftliche Zusätze erweitert haben, wodurch er einen ganz anderen, mehr literarischen Ton in das griechische Epos brachte und das Vortragsepos dem Leseepos näherte.

Wenn der 1. und 11. Gesang die ältesten, die einzigen Achilleispartien der ersten Hälfte der Ilias enthalten, so bildet die alte Diomedie, möglicher Weise auch noch deren offenbar jüngere Bearbeitung eingerechnet, den zweitältesten Bestandteil derselben. Denn selbst diese scheint noch die Bahn zwischen der Menis und der Agamemnonie völlig frei gefunden zu haben, daher bestand ihre Aufgabe wesentlich nur darin, die Agamemnonie vom ersten Schlachttag auf den zweiten zu drängen, die auf den ersten gesetzte Diomedie durch das alte Motiv der Schilderung des Ausrückens einzuleiten, und sie gleichfalls mit Sonnenuntergang oder einem ähnlichen passenden Abschlussmotiv, das die späteren Iliasfortsetzer wieder beseitigt haben, zu beendigen. In dieser Ansicht wurden wir dadurch bestärkt, dass die alte Diomedie von allen Iliasgesängen doch noch am stärksten unter dem Einfluss der Compositionsweise der Achilleis steht und dass sie jedenfalls alle anderen Schlachtenstile der Ilias, von dem der Achilleis abgesehen, an Alter entschieden übertrifft.

3) Die Composition der Patroklie.

Unter der Patroklie verstehen wir den grössten Teil des 16. und 17. und der ersten Hälfte des 18. Gesanges, wie denn nach Bergk Gr. Lit. 1, 496 dieser jetzt auf das 16. Buch beschränkte Titel wirklich ursprünglich viel weiter reichte als jetzt. Jedenfalls stellen diese Partieen der Ilias eine einzige, von einem Verfasser herrührende Dichtung dar, wenn man mehrere spätere Einlagen aus ihr entfernt.

1) Zunächst scheint die Rede Achills 16, 49 f. ziemlich bedeutend erweitert, nämlich ohne Zweifel durch die Verse 16,

60—63, vielleicht auch noch durch ein paar ihnen vorangehende und folgende. Dieser Ansicht sind Köchly und Christ. 16, 60ª. = 18, 112ª. 19, 65ª und ἀσπερχές 16, 61 (s. u.) scheinen jüngere Wendungen zu sein. Die hier ausgesprochenen versöhnlichen Worte Achills, in denen er beim Herannahen der Schlacht an seine Schiffe, seinen Zorn aufzugeben verspricht, stehn im Widerspruch mit seinen Taten, denn er lässt, als diese Bedingung sich erfüllt, nur Patroklos in den Kampf ziehen, hält sich selber aber zurück. Aber auch der ganze jetzige Schluss seiner Rede 91—100, der in übertriebenem Ausdruck die Art des Verderbens des Patroklos genau vorhersagt, ist nur angehängt an Achills ursprüngliches so kräftiges Schlusswort *ἀτιμότερον δέ με θήσεις* 16, 90. Das hat schon Nitzsch Sagenp. S. 253 richtig bemerkt, der wenigstens 16, 91—96 ausschied, während 97 bis 100 von Aristonicus, Köchly und Christ bereits verworfen worden sind. Das Zusammentreffen des *ἅπ. λ. ἐπαγάλλομαι* 91 und der sonst nicht nachweisbaren Wendung *ἡγεμονεύειν προτί* ohne Object, des sonst nur in jüngeren Stilen gebrauchten *αἰειγενέτης* 93 (2, 400; 14, 244. 533; 3, 296; 6, 257; 20, 104), des metaphorisch gebrauchten *φάος* 95 und des gleichfalls metaphorischen Unicum *κρήδεμνα* mit der nominativischen Verwendung der Form *νῶϊν* 99, die eine beginnende Unsicherheit im Gebrauch der Dualformen bezeugt (G. Meyer Griech. Gr. S. 338), stempelt diese Versgruppe zu einem späteren Machwerk. Auch die Götterdreiheit Zeus, Athene und Apollo stammt aus einer jüngeren Zeit (s. u.). Das Folgende 101—123 aber enthält ein Stück aus der Achilleisbearbeitung (S. 48) und das erste Zeugniss der Neigung dieses Zudichters (S. 102) Zeus' Vorhaben oder Teilnahme *Διὸς νόος* 16, 103 hervorzuheben und endlich wird in den V. 124—129 der so kampflustige Patroklos überflüssiger Weise nochmals von Achill aufgefordert sich zu sputen. Scheiden wir 16, 91—129 aus, so schliesst sich V. 130 aufs beste an V. 90 an.

2) Die zweite Einlage bringt eine Aufzählung der Myrmidonenführer und die Verteilung der Truppen 16, 168—199. Feldherrnlisten sind in den Interpolationen überhaupt sehr beliebt und die Einteilung des Heeres in 5 Scharen, wie hier, bildet einen Bestandteil der Darstellung des 12. jüngeren Buches. Aber dessen Dichter nimmt wenigstens einen Anlauf

zu einer Verwertung dieser Fünfteilung, dagegen verrät sich diese in der Patroklie schon dadurch als Interpolation, dass die 5 Führer weiterhin im Gedicht, das doch nicht müde wird Helden vorzuführen, gar nicht wiedererscheinen, auch nicht einmal als Schützer der Leiche ihres Oberführers Patroklos. 50 Schiffe mit je 50 Mann Besatzung werden ganz im Stile des späten Schiffskatalogs erwähnt, und noch mehrere andere Züge dieses jüngsten Iliasstils sind hier bemerkbar. Den Hermes Akaketa 16, 185 z. B. kennt nur das allerjüngste Buch der Odyssee 24, 10. All die vorgetragenen genealogischen Notizen scheinen ohne allen Sagengehalt willkürlich erfunden zu sein, namentlich wird Achills Schwester Polydora 16, 175 nur hier erwähnt. Sprachliche Neuerungen sind *σημαίνω* 16, 172 (17, 250 und in jüngeren Stilen), *ἀμφαγαπάζομαι* 16, 192 das pleonastische *πρό φόωσδε* (Baumeister z. hym. Apoll. Del. V. 119).

3) Hoffmann quaest. hom. II. 138 und Christ scheiden ferner aus 16, 303—376, bez. 303—351. 358—363. 377—383 und in der Tat scheint auch mir der Inhalt, eine ziemlich eintönige Kampfschilderung, sowie die Sprache das spätere Alter dieser Versgruppe, deren Umfang ich nicht genau zu bestimmen vermag, zu bestätigen. Die Bezeichnungen *μυών* 16, 315. 324, *ἀκοντιστής* 328, *Ἔρεβος* 327, die *Χίμαιρα ἀμαιμακέτη* 328 (6, 179), *δοκεύσας* 313, das gezierte *ὑπεθερμάνθη ξίφος αἵματι* 333, *συντρέχω* im Sinne von concurro 335. 337, *ὑπέλυντο δὲ γυῖα* 341 statt des Simplex, die unschöne Ausmalung der Verwundung 346—350, die *ἰδρείῃ πολέμοιο* 359 gl. *διδασκόμενος πολέμοιο* 811 sind später, und eine Doppelrecension der Schilderung der Verfolgung des Patroklos ist in der Reihe 16, 364—393 unverkennbar. Insbesondere klingen die Ausdrücke *ἐρυσάρματες ὠκέες ἵπποι* 16, 370 und das den Ausdruck *ὄχεα κροτάλιζον* 11, 160 noch überbietende *δίφροι δ' ἀνακυμβαλίαζον* 16, 379 schon recht modern. Auch Sarpedon und die Lykier 16, 313 f. 327. 335. 337 gehören nicht in die alte Patroklie, sondern sind in dieselbe wegen der folgenden Sarpedoneinlage eingeführt, durch die der Verfasser gleichfalls das Bestreben zeigt, den Patrokloskampf in eine möglichst umfassende Massenschlacht zu verwandeln und zwar nach dem Beispiel des Bearbeiters der Diomedie. Das wird in dieser dritten Einlage nicht nur aus zahlreichen

Einzelübereinstimmungen sichtbar, wie 16, 303^b = 6, 73^b 16, 306. 307 vgl. 5, 37. 38. 16, 316^b = 4, 461^b. 16, 320 vgl. 5, 58. 16, 325 = 4, 503. 504. 16, 331^a = 6, 38^a. 16, 333. 334 = 5, 82. 83. 16, 343. 344 = 5, 47. 48. 696. 6, 351 = 5, 37. 16, 366 = 4, 456. 16, 371^a = 6, 40^a, sondern auch daraus, dass eine fast gleiche Anzahl, hier 10, dort 11 Helden, den Haupthelden ins Treffen begleiten. Ihrer 5, nämlich Menelaos, Meges, der hier jedoch kurzweg Phyleides 16, 313 heisst, Antilochos, Meriones und Idomeneus decken sich mit 5 jener 11 Führer der Diomediebearbeitung, aber auch die hier eingereihten beiden Aianten kommen in derselben vor. Der Patroklie und ihrer Bearbeitung eigentümlich sind dagegen der zweite Nestoride Thrasymedes 16, 321. 17, 378. 705, nur der Bearbeitung der Boeotier Peneleos 16, 340. 17, 597.

4) Eine vierte grosse Eindichtung besingt, wie die Diomediebearbeitung, einen Sarpedonkampf, der aber hier nicht mit Sieg und Verwundung, sondern mit Niederlage und Tod endet 16, 419—697. Sie beginnt mit einer ähnlichen Wendung: *χέρσ' ὑπὸ Πατρόκλου* 16, 420 wie die ursprüngliche Fortsetzung der Patroklie: *Πατρόκλου ὑπὸ χερσί* 16, 699 und sucht auch den Übergang zu derselben durch eine Liste der von Patroklos erlegten Feinde zu gewinnen 16, 694—696, wie sie die alte Patroklie an der Stelle 16, 415—417 bringt, wo der Sarpedoneindichter einbricht. Überhaupt zeigt dieser nur geringe Originalität. Denn das Hauptmotiv ist auch hier ein Kampf um die Waffen und die Leiche des Erschlagenen, wie in der Patroklie. Auch manche Nebenmotive sind älteren nachgeahmt: das Gebet um Kraft, das der pfeilgetroffene Glaukos an Apoll richtet 16, 510 f., ist ein blosser Widerhall des Gebets des pfeilverwundeten Diomedes 5, 115 f. Die Ansprachen des Glaukos 16, 538 und 17, 141 sind denen Sarpedons 5, 472 f. und 5, 684 (vgl. 16, 539 und 5, 687. 16, 540 und 5, 685. 16, 540 und 5, 643) nachgebildet. Der wegen Verwantenmords zum Peleus geflüchtete und von diesem mit Achill nach Troja geschickte Epeigeus 16, 571 f. ist dem Patroklos und dessen ähnlichem Schicksal nachgemacht. Wenn Hektor Zeus' *ἱρὰ τάλαντα* 16, 658 erkennt, so erscheint darin schon die grossartige Wägescene 22, 209 f. zur Metapher verflüchtigt. Am beachtenswertesten ist aber Zeus als schwankender Erbarmer 16, 431 vgl. 644, der eben auch jener Partie

des 22. Gesanges 22, 168 f. entlehnt ist, wie er denn hier und dort 16, 440—443 = 22, 178—181 für seine mitleidige Äusserung von einer Göttin ganz dieselbe Zurechtweisung zur Antwort erhält. Und wie dieser Zug die vierte Einlage der Patroklie mit der 5. und 6. verknüpft, so scheint ihr der *Διὸς νόος* 16, 688 = 17, 176, der ausserdem nur noch 16, 103 vgl. 15, 242, Od. 5, 137. Hes. Opp. 105. Th. 613. 1002. h. in Herm. 10. Pind. Pyth. 5, 122 und als *Διὸς νόημα* nur 17, 409 (und 10, 104) vorkommt, denselben Verfasser anzuweisen, von dem die 1. und wiederum die 5. und 6. Einlage herrühren.

Die Verse 16, 454 f., in denen Hera rät die Leiche Sarpedons nach Lykien tragen zu lassen, *ἔνθα ἑ ταρχύσουσι κασίγνητοί τε ἔται τε τύμβῳ τε στήλῃ τε · τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων* scheint mir auf die von der griechischen Bestattungsweise vielfach abweichende lykische anzuspielen. Unter den zahllosen mit äusserster Sorgfalt zubereiteten Gräbern, die in Lykien erhalten sind, finden sich besonders häufig freistehende Metallsärge, neben denen sich Säulen erheben (*τύμβῳ τε στήλῃ τε*). Nach den Inschriften errichteten die Lykier diese Grabstätten für sich, Frau und Kinder, ja auch von mehreren Familien geschah dies gemeinsam (*κασίγνητοί τε ἔται τε*). Der Zorn der Göttin Phate wird auf die herabgerufen, die sich daran vergreifen (Duncker G. d. A.[4] 1, 424). Und so fleht denn auch hier Glaukos die Freunde an, den toten Sarpedon zu schützen, *μὴ ἀεικίσσωσι δὲ νεκρόν* 16, 545. Die Waschung, Salbung und Bekleidung der Leiche wird 16, 669 f. beschrieben und das *ταρχύειν* 574 scheint auf eine förmliche Einbalsamirung hinzudeuten (Roscher Nektar und Ambrosia S. 59). Die lykischen Grabstätten waren mit bildlichen Darstellungen von Todes- und Unsterblichkeits-Symbolen verschiedener Art geschmückt. Wie in der Ilias mögen auch auf ihnen schon sehr früh als Entführer der Toten der Schlaf und der Tod dargestellt sein, die auch schon auf der Kypseloslade um 600 v. Chr. als Knaben, ruhend auf den Armen der Nacht, dargestellt wurden. Auf dem Harpyienmonument von Xanthos sind die grausigen Harpyien die Räuberinnen der Seelen, auf dem der Nereiden scheinen die beiden Dioskuren je ein Mädchen zu entführen (Arch. Z. 1869. S. 12. 1881. 3, 297 f. 1882. S. 347. 359). Auf jenem reichen drei Frauen einer Blüte und Frucht in den Händen

haltenden weiblichen Gestalt Blüte, Granatfrucht und Ei, offenbare Symbole jungen Lebens, dar, so wie auf dem im gleichen Stil gehaltenen, wahrscheinlich auch einem Grabmal angehörigen sogen. Relief der Leukothea drei Frauen einer weiblichen Gestalt ein Kind entgegentragen. Mag nun das empfangende Weib auf dem lykischen Denkmal jene Grab- und Geburtsschützerin Phate bedeuten, in der die Griechen ihre Leto wiedererkannten, oder eine Mutter, die an die Stelle der nach der Geburt begrüssten, wie sonst auch der kreisenden Göttin trat (Welcker Kl. Schr. 3, 185), jene drei andern weiblichen Gestalten scheinen die das junge Leben beschützenden Gottheiten, Eileithyieen oder vielmehr Moeren, neben denen oder statt deren es aber auch daemonische Feindinnen des jungen Lebens gab. Die Bekanntschaft mit den lykischen Bräuchen und Vorstellungen ist offenbar hier schon eine weit genauere als in der Diomediebearbeitung, die ja auch noch nicht den Glaukos kennt, der nach Herod. 1, 147 der eigentliche Ahnherr des lykischen Fürstentums in mehreren ionischen Städten ist. Die Aufgabe des Fürsten wird durch 16, 542: *ὃς Λυκίην εἴρυτο δίκῃσί τε καὶ σθένεϊ ᾧ* und seine Bedeutung auch für die fremde Stadt durch 16, 549: *ἕρμα πόληος καὶ ἀλλοδαπός περ ἐών* mit nicht undeutlicher Beziehung auf das Verhältniss der fremden Glaukiaden zu ihren ionischen Untertanen hervorgehoben. Mögen auch die in den ionischen Städten gemeinsam mit Kodriden herschenden Lykier ihre Abkunft von einem mythischen Glaukos erfunden haben, wie Grote 1, 408 und Düntzer Homer. Fragen S. 145 annehmen, so sah doch schon vor der Patrokliebearbeitung der Verfasser der Teichomachie diese Erfindung als eine Tatsache an, die auch den Glaukos, wie vorher schon den Sarpedon, zu ehrender Aufnahme in den troischen Heldenkreis der Ilias empfahl. Auch die Rüstung der Lykier *ἀμιτροχίτωνες* 16, 419 fällt dem Bearbeiter auf, und die hohe Verehrung, die Apollo in Lykien geniesst, wird 16, 514 erwähnt. Diese Sarpedoneinlage ist jünger nicht nur als die der Diomedie, sondern auch als die der Teichomachie, wie aus dem Vergleich der Auffassungen der lykischen Verhältnisse und des Stils der beiden Gedichte, dann aber auch daraus hervorgeht, dass die Verse 16, 511 f. und 16, 558 die Teichomachie 12, 388 f., 397 f. d. h. eine Dichtung

des 4. Stils voraussetzen. Auch die Sprache erweist sich jünger als die der Patroklie durch die Ausdrücke: *ἀμπετροχίτωνες* 16, 419, *ἀντίθεος* von einem ganzen Volk gebraucht 421 (s. u.), das *ἅπ. λπόσε* 422, das Decompositum *ἐξαναλύω* (22, 180 s. u.) 442, *τανύηκες ἄορ* 473. *θυμοβόρος* 476. *θόος εἶναι* von Menschen 422. 494 vgl. *ἰθύς* und *ἰθύω* 582. 584. 602. *ὀνομαίνω* 491. *κατηφείη καὶ ὄνειδος* 498 vgl. 17, 556 (vgl. 351 und *κατηφέω* 22, 292). *διαμπερές* 499. (22, 264 s. u.). *προσαμύνω* 509 (s. u.). *δίκῃσι* abstr. Plur. 542 wie im Hymn. in Cerer. 152. *εἴρῦτο* 542 mit ῡ gebildet wie 18, 515 *ῥῦατ'* und 22, 507 *ἔρῦσο* (G. Meyer Griech. Gr. S. 381). *λάσιον κῆρ* im Nomin. für die Person 554. *συμβάλλω* 565. *τὸ πρίν* 573 (s. u.). *οὔ τι κάκιστος ἀνὴρ μετὰ Μυρμ.* 570 vgl. *ἀνὴρ πειρώμενος* 590. *ἐσθλὸς ἀνήρ* 600. *φράδμων ἀνήρ* 638. *ὄλβῳ τε πλούτῳ τε* 596, sonst nur 24, 535, in der Od. und den Hymnen häufiger (*ὄλβιος* nur einmal in der Ilias 24, 543). *νεκύων ἀγύρις* 661. *ἀνηκουστέω* 676. *ἀποπρό* 669. 679 (s. u.) *ἐνίημι* 656. 691. Dazu die Grabsäule nur 457. 673 und 17, 434 und die Häufung der Wundererscheinungen des Blutregens 459 und der Nacht am Tage 567. Budeion 16, 572 weist nach Thessalien (s. u.)

5) Die fünfte Einlage, die in der Aristie des Menelaos, dem Zwiegespräch zwischen Hektor und Glaukos und dem durch die Betrachtung des mitleidigen Zeus eingeleiteten Kampffüllstück besteht, umfasst nicht nur 16, 864 bis 17, 261 (vgl. Christ zu dieser Stelle), sondern auch die Verse 16, 792—815. 846. 850, an deren Mehrzahl schon Lachmann Betr. 74 und Köchly gerechten Anstoss nahmen. Und in der Tat kann nur so die in jedem vernünftigen epischen Gedicht unerträgliche Sonderbarkeit beseitigt werden, dass drei Personen hinter einander dem Patroklos tötliche Streiche versetzen müssen, ein Gott, ein hergelaufener Dardaner und dann erst der grosse Hektor, um ihn zu besiegen, so dass man schliesslich nicht weiss, wer von diesen denn eigentlich das gute Beste getan hat. Ferner schwindet nur so der offene Widerspruch, nach welchem an der einen Stelle Apoll und nach der andern Hektor den Patroklos seiner Waffen beraubt. Diese Einlage hatte aber ihren guten Zweck. Sie wollte einer späteren troerfreundlichen Auffassung Hektors, die wir unten kennen lernen werden, Rechnung

tragen, indem sie die Hauptschuld am Tod des Patroklos von Hektors Schultern auf die eines andern Troers, Euphorbos, wälzte, dessen Tod nun aber auch in demselben troerfreundlichem Sinn mit milden, rührenden Farben dargestellt wurde. Es ist aber durch dies Auftreten eines Concurrenten Hektors nicht nur die Darstellung des Todes, sondern auch der Waffenberaubung des Patroklos durch Hektor, eines Hauptakts des alten Gedichtes, ganz verdunkelt. Man vgl. 16, 850; 17, 91. 122. 125. 186. 205. 231, wonach Hektor die Waffen erbeutet hat, mit dem Anfang des 17. Buches, wo Euphorbos mit Menelaos um die Rüstung streitet. Auch ist es dieser neueren Richtung gemäss, wie sich gleichfalls weiter unten zeigen wird, dass Menelaos selbständig in den Vordergrund tritt, der ja durch diese Einlage endlich seine Aristie erhält. Die mitleidsvolle Erwägung des Schicksals eines Helden, hier Hektors, durch Zeus: *Ἆ δειλ'* u. s. w. 17, 201 f. (vgl. 16, 799) teilt diese Episode mit der 4. und 6., den Glaukos 17, 140 mit der 4. Einlage und auch sie bezeugt ihren späteren Ursprung durch mancherlei jüngere Wendungen. Sie hat auch einmal wie die Sarpedondichtung das einfache *ἀνήρ* in *Δάρδανος ἀνήρ* 16, 807 vgl. auch *ἀνδρὸς θείοιο* 16, 798, hinter welchem auch die Bezeichnung *χαρίεν μέτωπον* und die erst im andern Verse 799 folgende Exegese *Ἀχιλλῆος* moderner ist. Auch die Verkoppelung von *ἔγχεϊ θ' ἱπποσύνῃ τε πόδεσσί τε καρπαλίμοισιν* 16, 809, die Wendungen *χειρὶ καταπρηνεῖ* 792 (Od. 13, 164), *διδασκόμενος πολέμοιο* 811, *δόρυ μείλινον* 16, 814 (s. u.), *ἐϋμμελίης* 17, 9. 23. 59. *ἀπόπροθεν* nur 17, 66. 501 (s. u.). 10, 209. 410. *συναντᾶσθαι* 17, 134. *Διὸς νόος* 17, 176 (S. 102) *σημαίνω* 17, 250 (vgl. 16, 172) *διασκοπιᾶσθαι* 17, 252, das Ersuchen des Einen, der Andere möge weichen 17, 12, die Verwendung des Pardels im Gleichniss und noch dazu in der Rede 17, 20 (s. u.), die Metapher *χλωρὸν δέος* 17, 67 (7, 149. 8, 77), die Vergleichung der Haare mit den Chariten 17, 51, des glänzend gerüsteten Kriegers mit der Flamme des Hephaestos 17, 88, die Anspielung 17, 24 auf eine Dichtung des vierten Stils 14, 516, alle diese Eigenheiten stammen aus einer späteren Zeit, deren Abstand von der Patroklie wir erst weiterhin besser werden ermessen lernen. Das nur äusserlich und zufällig nahe Verhältniss des Idomeneus zu Meriones in der Diomediebearbeitung,

wo sie 5, 48. 59 hinter einander auftreten, ist hier in das innerliche eines treuen Waffenträgers (ὀπάων) 17, 258 zu seinem Herrn verwandelt worden, aber auch dieser Ausdruck kommt nur in späteren Partien der Ilias vor, nämlich 17, 610 (S. 107). 7, 165. 8, 263. 10, 58. 23, 360.

6) Auch die 6. Einlage: 17, 400—592, 597—625 knüpft an Zeus an, der auch hier mitleidig 17, 441 das Schicksal der Menschen beklagt 446, in seinem νόος hin- und herschwankt 546 und Himmelserscheinungen veranlasst 547 f. wie in den vorigen Episoden, und fast wäre es zu den Thränen des Zeus gekommen, von denen Clem. Alex. Strom. 5, 571 spricht. Der Verfasser lässt in unbeholfener Weise eine allerdings berechtigte Befremdung darüber durchblicken, dass Thetis, die doch Zeus' Vorhaben (νόημα 17, 409, in diesem Sinne nur noch 10, 104) kannte, ihrem Sohne die Nähe des Todes seines Freundes vorenthalten habe. Sein Hauptzweck ist aber, den andern noch unglaublicheren Umstand, dass Achill nichts vom Tode seines Freundes erfuhr und ihm nicht einmal der Wagenlenker des Patroklos, Automedon, die Trauerkunde überbrachte, einigermassen zu erklären. Aber durch ein wie sinnloses Gebahren wird die Versäumniss dieser ersten Pflicht Automedons verdeckt. Automedon jagt auf die Troer los, obgleich er ja, mit der Lenkung der unbändigen unsterblichen Rosse beschäftigt, zu kämpfen nicht im Stande ist 17, 459 f. Erst später (ὀψέ 466) gesellt sich Alkimedon zu ihm. Diesem überlässt er die Tiere, in demselben Augenblick, wo er erklärt, dass nur Patroklos sie habe lenken können, und springt selber vom Wagen u. s. w. Und selbst die eigenartigste Scene dieser Einlage, die Trauer der Pferde über den Tod ihres Herrn und die wiederum mit Ἆ δειλώ 17, 443 wie 17, 201 beginnende Trostrede, die Zeus an sie richtet, wie gekünstelt erscheint sie (oben S. 53), zumal dem, welcher der so häufigen Abschiedsreden todwunder Helden an ihr Tier im mittelalterlichen oder serbischen Epos gedenkt, an die J. Bekker Hom. Bl. 2, 195 f. erinnert (vgl. Henning Nibelungenstudien S. 45. B. Schmidt Griech. Märchen Nr. 23. S. 237. Böckel Deutsche Volkslieder aus Oberhessen XCIII.). Es geht ein sentimentaler Hauch durch diese Scene, der nur in den jüngsten Stilen des altgriechischen Epos zu finden ist und schon an die resignirte Stimmung des samischen Simo-

nides um 650 v. Chr. und noch mehr an die des noch jüngern Mimnermos von Smyrna erinnert. Zeus reflectirt hier über das Elend der Menschen, wie Od. 1, 32 f. über deren Sündhaftigkeit. Ausser der bereits erwähnten Ähnlichkeit dieser Automedoneinlage mit den anderen Episoden der Patroklie führe ich noch die Grabsäule 17, 434 vgl. 16, 675, *κατηφείη καὶ ὄνειδος* 17, 556. *ἀπόπροθεν* 17, 501 (S. 105). *ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε* 17, 444 (vgl. 2, 447). *ἀγανός* 17, 557. (3, 268. 10, 563. 19, 281), das metaphorische *φάος* 17, 615 vgl. 16, 95 und die Erwähnung des Phoenix 17, 555 vgl. 16, 196. *ὧδε δέ τις εἴπεσκεν* — *ὣς ἄρα τις εἴπεσκε* 17, 414[a]. 423[a] (= Od. 13, 167[a]. 170[a].) an. Ausserdem sind moderner als die alte Patroklie: *μειλιχίοισι* (ohne *ἐπέεσσιν*) — *ἀρειῇ* 17, 431 vgl. 21, 339, der Hellespont 17, 432 (18, 150) ist nur einmal dem 4. Stil 15, 233, sonst nur den jüngsten Dichtungen, eigen. Die bombastische Bezeichnung des Geschreis 17, 424 f., die Metapher *ἄχεος νεφέλη* 17, 591, die Vergleichung eines Helden mit einer Fliege 17, 570, der *εἰλαπιναστής* Hektors 17, 577, der *ὀπάων* Koiranos 17, 611 (S. 106). *ἐπιλίγδην* 17, 599. *φίλος* bei *χεῖρ* 17, 620. Bemerkenswert sind die Wendungen *τὸ μεν οὔποτε ἔλπετο θυμῷ* 17, 404. *ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ἔλπετο πάμπαν* 17, 406 und *ἐπεὶ οὐκέτι ἔλπετο θυμῷ* 17, 603. Poulydamas 17, 600 kommt vorher nur in der Bearbeitung 11, 57 vor. Fast klingt es wie eine ionische Antwort auf die boeotische Verherrlichung des Boeotiers Peneleos in der Apate 14, 450. 476 f. 507, wenn derselbe hier 17, 517 der Erste ist, der die Flucht ergreift. Die kretische Stadt Lyktos aber, die *ἐϋκτιμένη* 17, 611 heisst, wohin die um Zeus' von Kronos bedrohtes Leben besorgten Uranos und Gäa die schwangere Rhea schickten (Theog. 477) wurde erst nach Lykurgs Zeit von Achaeern besiedelt (Duncker a. O. 5, 266. 328).

7. Die 7. Episode 18, 35—150, die Unterredung der Thetis mit Achill, die mit dem Versprechen ihm vom Hephäst eine neue Rüstung zu holen endet, wurde von Köchly (u. Christ) aus der alten Patroklie mit Recht ausgeschieden, und selbst der mit der Iliascomposition sonst so zufriedene J. Bekker (Hom. Bl. 2, 233) erklärte die ausserordentliche Langsamkeit des mit dieser Scene zusammenhängenden Ganges der Thetis für durchaus unhomerisch (s. u.). Sie ist offenbar eine blosse

Aftererfindung. Die alte Sage mag vom Erscheinen der von ihren Schwestern umgebenen Thetis, die um ihren erschlagenen Sohn zu klagen, aus dem Meer steigt, erzählt haben, wie es die Od. 24, 47 f. und wahrscheinlich auch die Aethiopis schilderte. Aber der durch eine Nereidenversammlung eingeleitete, pomphafte, mit Dutzenden von Nereidennamen ausgeschmückte*) Aufzug der Thetis, die nur die Ursache des Jammers ihres um Patroklos weinenden Sohnes erfahren will 18, 35 f., ist eine missglückte Vermischung jenes Motives und des anderen natürlichen und schönen Originalmotivs der Menis. Die Schilderung des Thetisbesuchs in der Menis und die in der Patrokliebearbeitung stehen von einander ab, etwa wie die schlichte Form der Arionsage bei Herod. 1, 24 von der anspruchsvollen bei Plut. Conv. sept. sap. Dort trägt ein Delphin den Dichter einfach ans Land, hier sammelt sich um ihn ein ganzer Schwarm von Delphinen, die sich im Tragen einander ablösen, auf einer zehn Meilen langen, mond- und sternbeschienenen Fahrt. Achills Verhalten bei der Nachricht vom Tode des Patroklos ist schon in der alten Patroklie bedenklich genug, aber der Bearbeiter hat es durch diese Episode zum unerträglichen gesteigert. Während die andern Griechenhelden beim Sinken des sommerlangen Tages ihr Letztes zur Rettung der Leiche seines Freundes dransetzen, verbringt Achill die Zeit mit so beweglichem Jammern, dass Thetis sich zur Berufung einer Nereidenratsversammlung veranlasst sieht, der sie in längerer Rede ihre Absicht kund tut, ihren Sohn nach der Ursache seines Kummers zu befragen. Und nun zieht die ganze Pompe der Meerfrauen unter ihrer Führung ins Zelt Achills. Ein längeres Gespräch zwischen Thetis und ihrem Sohn entspinnt sich, bis er 18, 126 seine Mutter, ehe sie noch mal daran gedacht hat, bittet, ihn ja nicht von der Schlacht zurückzuhalten, und voreilig erklärt, ihr nicht gehorchen zu wollen. Mit dem trivialen Gemeinplatz, dass es zwar nichts Böses sei, bedrängten Genossen zu helfen, antwortet sie, macht ihn aber auf den Verlust seiner Waffen aufmerksam und verspricht ihm bis zum andern Morgen neue zu liefern. Und so hätte er ruhig den Lieferungstermin abgewartet,

*) Die Namenliste 18, 39—49 kann übrigens noch wieder später in die Bearbeitung der Patroklie eingefügt sein.

ohne auch nur den Finger zu rühren, während dicht am Lagergraben der Kampf um die Leiche seines Freundes tobt, wenn nicht Iris ihn zum Schutze derselben aufgefordert hätte. Aber dennoch weigert er anfangs den Kampf, weil er keine Rüstung habe. Wie beschämend muss für ihn die Antwort der wackeren Iris sein, dass ihr dieser Umstand wol bekannt sei. Er solle aber trotzdem wenigstens sich den Troern am Graben zeigen, sie zu schrecken. Dies geschieht und hat Erfolg. Und nun erst atmen wir wieder auf von der Betrachtung dieses erbärmlich kleinen Verhaltens des grossen Achill. Es ist, als ob wir mit der Aufforderung der Iris, mit der natürlich ohne das alberne eingeschobene Zwiegespräch der beiden zu denkenden Erhebung Achills zum Kampf, wieder den Hauch des grossen homerischen Geistes verspürten, wie er in die aufgeputzten Karrikaturen der Patrokliebearbeitung hineinbläst und sie über den Haufen wirft. Hektor ist wieder drohend in der Nähe der Schiffe, Aias ist wieder der starke Hüter der Achaeer, und die Sonne geht unter, wie es der Zeus der Achilleis für diese letzte drangvolle Action bestimmt hatte. Die überweiche und überreiche, hie und da übertriebene (18, 86. 87), reflectirende (18, 107), idyllische (18, 56 f.), malerische (18, 66. 67), redselige Darstellungsweise gehört der Zeit der jüngsten Iliasstile an, ebenso manche Wörter und Wendungen. So das erste nominale Decompositum der Ilias *δυσαριστοτόκεια* 18, 54, die reiche Formel *ζώει καὶ ὁρᾷ φάος ἠελίοιο* 18, 61, die Verstümmelung der vollständigen Wendung *ἐξαύδα, μὴ κεῦθε νόῳ* 1, 363 (vgl. 16, 19) in *μὴ κεῦθε* 18, 74 (Fulda Unters. S. 102), wahrscheinlich auch *ἀρῆς ἀλκτῆρα* 18, 100 (Th. 657, doch vgl. 18, 213) und *ὀλετῆρα* 18, 114 (s. u. Ach. III.), die Metaphern *φάος* 18, 102 und *ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης* 18, 104 = *ἄ. ἀρ.* Od. 20, 379, 18, 108 = Od. 14, 464, die vom Honig zum Rauch überspringende Vergleichung des *χόλος* 18, 110; 18, 112. 113 = 19, 65. 66. Auch das *ἅπ. λ. ἐπαγλαϊεῖσθαι* 18, 133 scheint jüngern Ursprungs, wie das Adv. *ἐπισχερώ* 18, 68 (11, 668; 23, 125). Der Hellespont 18, 150 (S. 107) kommt wol zuerst in der Apate, einer Dichtung des 4. Stils, sonst nur in den jüngsten Stilen vor.

Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich alle diese in die Patroklie eingeschobenen Stücke auf einen und denselben Be-

arbeiter zurückführe. Die übereinstimmende weiche, zur Übertreibung des Ausdrucks und zur Betrachtung der irdischen Dinge neigende Tonart und Anschauungsweise, aber auch mehrere nachgewiesene Einzelübereinstimmungen sprechen dafür. Dieser Bearbeiter scheint von dem Verfasser der Patroklie zeitlich weiter getrennt zu sein, als der Bearbeiter der Diomedie von dem Verfasser seiner älteren Vorlage. Aber wie der Stil der Diomediebearbeitung gleich der Diomedie zur boeotischen Art, gehört der Stil der Patrokliebearbeitung gleich dem der Patroklie zu der edleren ionisch-achaeischen Art der Achilleis, so dass sich also diese Bearbeitung von jener bedeutend unterscheidet. Das beste Merkmal dieses Unterschieds ist vielleicht die Zeusauffassung. In der Diomediebearbeitung kommt Zeus nur als Schäker und Zänker zum Vorschein, der alles auf Erden geschehen lässt nach dem Willen anderer Gottheiten, namentlich der Iris, Here und Athene. Hier wird er zwar auch einmal 16, 439 f. von Here zurechtgewiesen, aber hier nimmt sein mitleidiges Herz stets den innigsten väterlichen Anteil an dem Schicksal der Kämpfer, der griechischen sowol wie der troischen, bald neigt er sich diesen, bald jenen zu und greift fortwährend durch allerlei Himmelszeichen in die irdischen Händel ein. Wir können aber erst weiter unten erkennen, dass nach der Patroklie, dem 3. Iliasstile, erst noch zwei andere Stilarten, der 4. und 5., entstanden, bis wir auf eine noch spätere Darstellungsweise stossen, der die Bearbeitung der Patroklie angehört, auf den 6. Stil.

Die Aussonderung dieser Stücke wird am besten gerechtfertigt dadurch, dass der von ihnen befreite Rest nicht einem verstümmelten Rumpf, sondern einem aus allerhand Hüllen erlösten schön gegliederten Körper gleicht. Die Patroklie bestand darnach ursprünglich im Wesentlichen aus folgenden Partien: 16, 1—59? 64—90. 130—167. 200—302. [364 bis 393?)—418. 698—791. 816 (846. 850)—863. 17, 262—399. 626 — 18, 34. 151—242. Der Schlacht geht eine zwar etwas breite und hie und da zu weiche Einleitung voran, die aber an schönen Effekten reich ist und zumal im Gebet Achills sich zu feierlicher Würde erhebt. Patroklos bittet unter Thränen, da er die Griechen von Hektor zur Flotte zurückgedrängt und ihrer Führer beraubt sieht, den zürnenden Freund um

die Erlaubniss den Griechen zu Hilfe zu ziehen und zwar in dessen Rüstung. Das gestattet ihm der Pelide, aber gebietet zugleich sich auf die Abwehr der Troer zu beschränken, um sich vor noch grösserer Unehre zu sichern. Patroklos rüstet sich, Achill betet zum pelasgischen Zeus für das Heer, das Patroklos zur Tapferkeit ermahnt. Während jener vor seinem Zelt zurückbleibt, um dem Kampf von dorther zuzuschauen, rückt dieser mit den Myrmidonen aus. Die alte Diomedie kannte eine derartige Einleitung nicht, sie fing sofort im Volksliedton mit einem Einzelkampf an. Die Patroklie richtet sich darin nicht nach ihr, sondern nach der kunstvolleren Weise der Achilleis, deren beide von uns bisher charakterisirten Gesänge ebenfalls eine schöne Ouvertüre eröffnet. Auch die Schlacht der P. zerfällt wie die der Agamemnonie in drei Teile, denn auch in ihr wogt der Kampf im 1. Teil von den Schiffen und zwar dem halbverbrannten des Protesilaos 16, 286 (vgl. 13, 681; 15, 705) trotz Achills Mahnung nach Troja hinüber 16, 698 f., in dessen Tor auch hier der auch hier anfangs weichende Hektor hält 16, 367. 712 vgl. 11, 197. Apoll weist den gegen die Mauer stürmenden Patroklos direct ab, wie Zeus in der Ag. den Agamemnon indirect. Patroklos ist in der alten Patr. wie der Atride im ersten Teil der Ag. der einzige hervortretende Griechenheld, noch nicht unschön verdeckt durch den Kriegerschwarm der Bearbeitung. Im 2. Teil dringt Hektor auch hier vor, auch hier von Kebriones begleitet. Nachdem Patroklos diesen erlegt, wird er von Apollo betäubt und von Hektor getötet. Sein Tod ist der Hauptwendepunkt der Schlacht, wie in der Ag. die Verwundung Agamemnons. Hektor raubt des Erschlagenen Rüstung (16, 850), dessen durch Zeus in Dunkel gehüllte Leiche zuerst Aias mit Glück verteidigt, indem er die Schlacht im Stehen hält, wie in der Ag. Im 3. Teil rollt auch hier wie in der Ag. die Schlacht zum Lager zurück. Denn nun verleiht Zeus, vom Ida herabblitzend, den Troern Sieg, den Griechen aber Flucht 17, 593—596, wie er auch die Entscheidung am Schluss des 2. Teils der Ag. vom Ida her herbeiführt. Aias und Menelaos verlieren den Mut auch hier, und während Zeus das Dunkel zerstreut, ruft Menelaos den Antilochos heran, um ihn mit der Trauerkunde zum Achill zu schicken und der eigenen Not abzuhelfen, wie Menelaos auch

in der Ag. Hilfe herbeiruft. Während er und Meriones den toten Patroklos davon tragen, decken die Aianten den Rückzug, wie der grosse Aias allein in der Ag. Achill aber, von Antilochos unterrichtet, bejammert seines Freundes Fall und schwört Hektorn Rache. Auf Iris' Geheiss (und hier mündet die Patroklie in den Schluss der Ag. ein S. 35 f.) schreckt er durch sein Erscheinen und seinen Ruf die bis an den Graben vorgedrungenen Troer zurück. Patroklos' Leiche wird gerettet. Die Sonne geht unter.

Gleich der alten Diomedie beginnt die Patroklie wie ein selbständiges Lied. Sie deutet nur im 1. Vers kurz die Lage der Dinge an, in welcher ihr Held weinend vor den Peliden tritt. Sie hat auch ihren eigenen Schluss, der erst später mit dem gleichartigen Schluss der Ag. verschmolzen wurde. Aber das Verhältniss der Patroklie zur Achilleis ist doch formell, wie materiell ein ganz anderes als das der alten Diomedie. Diese lief wie ein Privatabenteuer ursprünglich ganz frei neben dem althomerischen Epos her. Diomedes stand in keiner Art von Gemeinschaft mit Achill, ja er wurde erst jetzt in einen Helden der Trojasage verkleidet. Seine Gegner und seine Götter, seine Zwecke und seine Anschauungen waren ganz andere als die des Peliden. Nichts war ihnen gemein als das Blachfeld zwischen Troja und dem Meer. Erst der Bearbeiter brachte diese boeotische Dichtung mit der ältern achaeisch-ionischen Achilleis in einen leidlichen Zusammenhang. Dagegen knüpfte der Dichter der Patroklie gerade an die Hauptzüge Achills unmittelbar an, seine Freundschaft und sein Zorn sind die reichen Quellen, aus denen er seine neuen Motive schöpft. Es ist sein Hauptbemühen, eine unscheinbare Nebenfigur der Achilleis zum Träger einer neuen rührenden Dichtung zu erheben, etwa wie der Dichter der Telemachie aus dem ursprünglich nebenpersönlichen Odysseussohne einen Hauptheiden machte. Er will nicht ein neues Liedlein beisteuern, um die Verherrlichung der vielen Ruhmestaten der Griechen vor Troja dadurch zu erweitern. Er greift aus der wilden Seele des Peliden einen freundlicheren Zug heraus, um diesen zu einem neuen Hauptmotiv der Achilleussage umzubilden, oder vielmehr er trägt eine zweite Seele in die Brust Achills und seiner Dichtung hinein. Indem er diese verschönern und vertiefen will, kann er es nicht hindern,

dass er sie zerspaltet. Denn er verdoppelt das Grundmotiv, er bringt inmitten der Dichtung einen Zwiespalt des einen alten Motivs, wonach der in seiner Ehre durch die Niederlage Agamemnons wiederhergestellte Achill sich rächend auf den Griechenbesieger Hektor wirft, mit dem neuen hervor, wonach der durch den Tod des Patroklos ergrimmte Achill rächend den Freundesmörder Hektor straft. Über das bereits stark vermenschlichte mythische Epos siegt mehr und mehr das rein menschliche ethische Epos. Diese Motiv- und Planveränderung ist die grosse Neuerung, welche die Patroklie so weit von der Achilleis trennt und sie dieser gegenüber als jüngere Schöpfung ebenso scharf kennzeichnet, wie andrerseits die Wiederholung oder Variierung so vieler Motive der älteren Dichtung. Durch beides ist aber auch die Patroklie wieder mit der Achilleis eng verknüpft.

Aber auch in anderer Beziehung steht die Patroklie in einem viel innigeren Zusammenhang mit der Achilleis als die Diomedie, obgleich sie jünger als diese ist. Die Achilleis ist gleichsam die Mutter der Patroklie. Diese stammt aus der achaeisch-ionischen Schule Homers, nicht aus der boeotischen des Diomedienverfassers. Ist doch ihr Hauptheld ein Freund des Nordachaeers Achill, in seinem Hause zu Phthia erzogen, aus dem Stamme der Lokrer gebürtig, die mit den Nordachaeern im Mutterland in Opfergemeinschaft lebten und in Kleinasien in Kyme mit Achaeern sich vor den Boeotiern niedergelassen hatten (S. 23 f.). Die Gottheit, welche die Dinge lenkt, ist hier wiederum Zeus und zwar ganz genau der nordachaeische pelasgische Zeus von Dodona, nicht dem epirotischen, sondern dem auch 2, 750 gemeinten thessalischen 16, 233, (vgl. Welcker Gr. G. 1, 199 f., aber auch Unger Philol. 1863 S. 377). Auch Budeion in der Bearbeitung 16, 572 weist nach Thessalien. Zu Zeus tönt vor und in der Schlacht das Gebet 16, 233; 17, 645, er giesst Dunkel über Patroklos' Leiche und zerstreut es 17, 268. 649, er entscheidet, auf dem Ida sitzend, über Sieg und Niederlage 17, 593. 627. Er handelt ganz selbständig, nur bedient er sich, wie es scheint, auch hier der Iris 18, 166 als seiner Botin (S. 37. 60). Von andern Griechengöttern rührt sich wie in der Ag. keiner. Auch auf troischer Seite erscheint nur Apollo. Es herscht im Gegensatz zur Diomedie hier fast dieselbe Enthalt-

samkeit wie in der Achilleis. Aber darin zeigt sich denn doch auch hier eine bereits modernere Weise, dass Zeus sich durch ein Naturwunder unmittelbar auf dem Schlachtfeld geltend macht und dass Apoll hier, abweichend von der Menis und übereinstimmend mit der Diomedie (S. 84) der troische Stadtgott ist, der die Mauern schützt 16, 700 f. und mit eigner Hand den Patroklos betäubt und entwaffnet 16, 788 f. Erst der Bearbeiter aber beutet das des weinenden Aias sich erbarmenden und Himmelszeichen sendenden Zeus unermüdlich aus (S. 110). Die in der Bearbeitung der Diomedie so beliebten allegorischen Figuren verschmäht der mittlere achaeisch-ionische Stil der Patroklie wie der alte der Achilleis und selbst noch der junge der Hektoreis, der 5., und erst die dieser verwante Stilart aus der Zeit des 6. Stils, in der die Bearbeitung der Patroklie abgefasst ist, wendet solche Allegorien und zwar sehr discret an, indem die Zwillinge Hypnos und Thanatos den entschlafenen toten Sarpedon davontragen 16, 672. 682. Von den Namen Pergamos, Skamandros und Simoeis der Diomedie weiss die Patroklie wie die Achilleis nichts, da den Ioniern die Troas ferner lag und damals unbekannter war als den dort sich ansiedelnden Aeoliern.

Die Patroklie ist, wie bemerkt, die Tochter der Achilleis und teilt mit ihr manche Züge. Dass die unverwüstliche Typik der Situationen und Charaktere der alten Agamemnonie überall durch die Schlachtschilderung der Patroklie durchbricht, ist schon bei der Inhaltsangabe derselben (S. 111) mehrfach bemerkt worden. Hier noch einige Einzelnachahmungen. Die Verfolgung des Patroklos borgt manche Farben dem Bilde ab, das Homer von der Verfolgung Agamemnons entwirft. Wir dürfen wol kaum 16, 371 = 11, 165 und 16, 379: *δίφροι δ' ἀνεκυμβαλίαζον* vgl. 11, 160: *κείν' ὄχεα κροτάλιζον* (vgl. *κείν' ὄχεα κροτέουσιν* hymn. Apoll. Pyth. 56), als zweifelhaften Ursprungs (S. 100) dahin rechnen. Aber die Scene 11, 128 f., in der den Händen der erschreckten Antimachiden beim Ansturm Agamemnons die Zügel entsinken, übertreibt die Patroklie 16, 403 f., wo dem im Wagensitz furchtsam niedergekauerten Thestor beim Angriff des Patroklos die Zügel aus der Hand fliegen, und sehr ungehörig wird die alte schöne Situation des kampfmüden Aias, der dem Hektor an den Schiffen nicht mehr

widerstehen kann (*Αἴας δ' οὐκέτ' ἔμιμνε* 16, 102) in den gekünstelten, schwächlichen Versen 16, 358—363 verdreht:

> *Αἴας δ' ὁ μέγας αἰὲν ἐφ' Ἕκτορι χαλκοκορυστῇ*
> *ἵετ' ἀκοντίσσαι* bis
> *ἀλλὰ καὶ ὣς ἀνέμιμνε, σάω δ' ἐρίηρας ἑταίρους.*

Der arme Aias muss also das lange Ausharren an diesem Schlachttag, das er schon im 11. Buch begonnen und 16, 102 endlich wolverdienter Weise aufgegeben hatte, hier wieder aufnehmen! Viele einzelne Ganz- oder Halbverse bezeugen ausserdem die Abhängigkeit der Patroklie von der Achilleis: 16, 267 = 11, 500; 16, 270 = 11, 287; 16, 273. 274 = 11, 411. 412; 16, 699 = 11, 180; 16, 802 = 11, 545; 17, 315 = 11, 425; 17, 343 = 11, 214; 17, 666 = 11, 557; 17, 690 = 11, 471; 17, 729 = 11, 486.

Aber auch die Diomedie benutzt der Verfasser der Patroklie. Patroklos wird ebenso von Apoll zurückgewiesen wie Diomedes vgl. 16, 702 f. 784 mit 5, 436 f. Um die Wildheit des Kampfes zu bezeichnen wird 17, 398 f. wie 4, 539 f. erklärt, dass Ares und Athene damit zufrieden sein mussten. Apoll ist hier wie dort Schutzgott der Troer (S. 84). Die zwischen Menelaos und Antilochos von der Diomedie hergestellte Verbindung wird hier weiter befestigt 17, 652 f. Einzelübereinstimmungen sind 16, 325 (400) = 4, 503. 504; 17, 311 (50) = 5, 42; 17, 346—348 = 5, 610—612. Auch Patroklos, obgleich er zu Wagen auszieht und mit dem zuverlässigsten Rosselenker versehen ist, verlässt wie Agamemnon und Diomedes das Gespann und besteht seinen Hauptkampf zu Fuss, aber das in den beiden älteren Schlachtbildern so geschätzte Motiv des auf einem Wagen vereinten troischen Brüderpaars ist in der Patroklie aufgegeben.

Das Verhältnis der Patroklie noch zu einer dritten und zwar ausserhalb der Ilias liegenden Dichtung, der Aethiopis des Arktinos, muss erwogen werden. Es ist ja bekannt, dass dies cyclische Epos viele Züge der Ilias entlehnt und nachgebildet hat. Achill, Memnon und Antilochos verhalten sich dort zu einander wie hier Achill, Hektor und Patroklos. Der dritte wird vom ersten am zweiten blutig gerächt und dem Entscheidungskampf der beiden letzten geht hier wie dort eine

feierliche Psychostasie voran, die für die Aethiopis mit ziemlicher Sicherheit aus Aeschylos und übereinstimmenden alten Kunstwerken geschlossen werden darf (Welcker Ep. Cycl. 1, 175). Die Leiche Memnons wird nach seiner Heimat durch die Luft entführt wie in der Patroklie die Sarpedons 16, 670 f. Um Achills Leiche entbrennt ein wütender Kampf und Aias hebt sie auf und trägt sie zu den Schiffen, während Odysseus die Troer abwehrt. Ähnlich tragen in der Patroklie Menelaos und Meriones den toten Patroklos zu den Schiffen, gedeckt durch die beiden Aianten 17, 707 f. Aber es fragt sich doch sehr, ob die Rettung der Achilleusleiche in der Aethiopis eine Nachahmung der Rettung der Patroklosleiche in der Ilias war, wofür sie Aristarch und Welcker im Ep. Cycl. 2, 191 halten. Unter allen Umständen ist doch die Sage von Achills, des Hauptheldes, Tod, eine ältere als die des Nebenhelden Patroklos und ebenso sind die zwei Leichenretter Aias und Odysseus offenbar altertümlicher als jene vier Leichenretter des Patroklos. Denn von den wenigen der älteren Achilleussage angehörigen Helden, die wir aus der homerischen Achilleis kennen gelernt haben (S. 63 f.), waren Aias und Odysseus, die allein in der Menis genannt werden und in der Agamemnonie die Hauptstützen des Heeres sind, die allein denkbaren Retter Achills und seiner Waffen und um so mehr sagenecht, als ja auch sie die einzigen Bewerber um Achills Waffen sind. Dagegen erscheint die Verdoppelung der Zahl der Retter in der Patroklie, der Ersatz des Odysseus durch Menelaos und die Hinzufügung der Helden zweiten Ranges und doch schon etwas neueren Datums (S. 94), des kleinen Aias und Meriones, als Neuerungen, deren erste ja geboten war durch die Verwundung des Odysseus in der alten Agamemnonie, mit der die Patroklie in so unnatürlicher Weise zu einer einzigen Schlacht verbunden wurde. Nimmt man noch hinzu, dass auch die Ilias z. B. 22, 360 f. auf den Tod Achills durch Paris und Apoll im Skäischen Tore vorausweist, so muss man annehmen, dass den Dichtern der Ilias, wie der Aethiopis, ein festes, ausgeführtes Bild des letzten tragischen Kampfes des ersten aller Helden durch Sage oder Lied bekannt war, was ja auch durch die Odyssee 24, 36 f. bezeugt wird. Arktinos hat also allerdings manche seiner von ihm selbst erfundenen oder aus andern Sagenkreisen entlehnten Neubildungen

nach den Mustern der Ilias zugestutzt, so z. B. den zweiten Hauptteil der Aethiopis, den Kampf Achills und Memnons, nach der Patroklie. Aber für den dritten Teil, den Tod Achills, verfügte er über andere Quellen, denn dies Ereigniss, obgleich in der Ilias nicht besungen, bildete doch jedenfalls einen Bestandteil alter Trojasage. Ist es denkbar, dass er diese directen Darstellungen des Todes Achills nicht benützte, um ihn mit solchen Zügen auszustatten, welche die Hauptzüge des Todeskampfes des Patroklos bildeten? Ist die Annahme nicht weit natürlicher, dass der Dichter der Patroklie dieselben alten grossen Motive des Todeskampfes Achills, die auch die Aethiopis verwertete, auf den Untergang seines Helden, des Achilleusfreundes, übertrug? Die Richtigkeit der letzten Ansicht erhellt aber auch sofort aus der Vergleichung derjenigen Scenen, welche beiden Darstellungen gemeinsam sind. Überall erscheinen sie in der Aethiopis altertümlicher, angemessener und schöner, weil sie von deren Verfasser direct und rein aus der älteren Überlieferung herübergenommen werden konnten, während der Dichter der Patroklie genötigt war, sie nach dem Bedürfnis seines Ersatzhelden umzumodeln und zu verkünsteln. Zugleich aber lehrt uns solche Vergleichung, dass das Gerüste der Patroklie im Wesentlichen aus der alten Sage oder Dichtung vom Tode Achills herübergenommen ist. Die wichtigsten Übereinstimmungen sind folgende: 1) In der Aethiopis (Proclus) wird Achill, nachdem er die Troer in die Flucht geschlagen, eben in die Stadt eingedrungen, von Paris und Apoll getötet. Das Alter dieses Berichts beurkundet schon Il. 19, 417 *θεῷ τε καὶ ἀνέρι ἶφι δαμῆναι* und 22, 359 *ὅτε κέν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων ἐσθλὸν ἐόντ' ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιῇσι πύλῃσιν.* Erst eine aus einem gewissen Rationalismus hervorgegangene spätere Variante bei Hellanikos (Bachmann Anecd. Gr. 1, 467) lässt ihn durch Paris' Pfeil im Tempel des Thymbrischen Apollo erschossen werden. Mit Benutzung eines anderen älteren Motivs, wonach Achill schon bei der Verfolgung Hektors viermal vorstürmt, aber von Apoll zurückgescheucht wird (20, 445 vgl. 5, 436) bildet nun die Patroklie jene Scene in dieser Weise um: Der viermal gegen die Mauer stürmende, aber von Apoll zurückgescheuchte Patroklos wird von diesem und dem im Skäischen Tor haltenden Hektor getötet (vgl. auch 18, 453).

2) In der Aethiopis entbrennt ein wilder, den ganzen Tag fortgesetzter Kampf um die Leiche und die Waffen Achills, bis endlich Zeus die Streitenden durch einen Sturm auseinandertreibt. Im Wesentlichen stimmt hiermit Od. 24, 41 f. überein. Dieser Abschluss grosser Aktionen scheint der lokrischen Sage eigen, denn auch der Deukalionischen Flut setzte Zeus durch seinen Blitz ein Ende, den die Lokrer deswegen auch auf ihren Münzen hatten (Boeckh zu Pind. Ol. 11, 81). Alle diese Züge, die lange Dauer, die Wut, die Preise des Kampfes und die Einmischung des Zeus, kehren in der Patroklie wieder. Aber wer kann nur einen Augenblick verkennen, dass sie ursprünglich der Achilleus- und nicht der Patroklossage angehören? Denn dass sich die furchtbarste Wut des ganzen Krieges nach dem Falle eines einzelnen Helden entlädt, dass dabei trotz seinem Alles überstrahlenden Wert auch seine Waffen eine so hervorragende und verhängnissvolle Bedeutung haben, dass Zeus selber schliesslich der Schlacht ein Ziel setzen muss, das hat Alles seinen tiefen poetischen Sinn, wo es sich um den Haupthelden des ganzen Krieges handelt, der in seiner unvergleichlichen, weil gottgefertigten Rüstung fällt und den Zeus auch noch im Tode zu schützen und zu ehren durch seine alten Verbindungen mit der Thetis und seine alten Verheissungen verpflichtet ist. Die Wut der Kampfgenossen des Patroklos sucht dessen Dichter durch die Allbeliebtheit des freundlichen Helden und die aussergewöhnliche Wertschätzung seiner Rüstung dadurch zu begründen, dass er diese zu einer achilleischen, dem Patroklos nur geliehenen, macht, worüber wir noch später zu sprechen haben. Und wenn diese Abweichungen schon als Ausflüsse einer moderneren, teilweise nicht ungekünstelten Dichtweise erkennbar sind, so verrät vollends die Verdoppelung der noch dazu nicht gerade besonders gut motivierten Zeuseinmischungen einen willkürlichen neueren Missbrauch eines einfachen, in sich wol berechtigten Motivs. 3) Das höhere Alter der zwei Leichenretter Aias und Odysseus in der Aethiopis im Verhältniss zu den vier Leichenrettern der Patroklie ist schon oben beleuchtet.

Ähnlich wie der Dichter der Patroklie haben auch andere Iliassänger ältere auf das Ende Achills bezügliche Sage und Dichtung für die Ausweitung der Patroklossage gebraucht und

missbraucht. Beim Empfang der Leiche Achills im Lager, den Proclus in seinem Aethiopisreferat zwar nicht erwähnt, den aber Welcker Ep. Cycl. 1, 176 aus Properz 2, 8. 9—14 erschliessen zu dürfen glaubt, umarmt Briseis die Leiche ihres geliebten Herrn, beweint sie und reinigt sie am Simoeis vom Blut. Dies ist schön und natürlich. Aber wie befremdet uns, dass 19, 284 f. Briseis weinend über Patroklos hinsinkt und ihn vor den Augen Achills anruft als ‚Πάτροκλέ μοι δειλῇ πλεῖστον κεχαρισμένε θυμῷ. Auch der wirkungsvolle Wettkampf des Odysseus und Aias um die Waffen Achills an dessen Grabe ist 23, 707 f. bei den Leichenspielen am Grabe des Patroklos in einen nichtssagenden Ringkampf der beiden Helden abgeschwächt worden.

Endlich müssen wir noch ein paar Scenen erwähnen, die ebenfalls der Dichter der Patroklie aus älterer Dichtung herübernahm und zwar aus dem von uns noch unbesprochenen dritten Gesang der homerischen Achilleis. Die eine ist der schon berührte viermalige erfolglose Angriff auf Apollo (vgl. 16, 702 f. mit 20, 445 f.), den sich auch, wie bemerkt, die Diomedie nicht entgehen liess; die andere, das Abschneiden der Troer von der Stadt vgl. 16, 394 f. mit 21, 3 f., das an der letzten Stelle besser motiviert scheint durch die Absicht Achills, die Feinde in den Fluss zu drängen, als in der Patroklie durch den von seinem Freunde weiterhin doch nicht befolgten Rat Achills 16, 87 f., der Stadt sich nicht zu nähern, sondern nach Verjagung der Troer von der Flotte zu dieser zurückzukehren.

Bedenken wir die zahlreichen Anregungen und Motive, welche die Patroklie hiernach den drei Gesängen der homerischen Achilleis, ferner einer Fortsetzung derselben oder einer wol ausgebildeten Sage vom Tode Achills, wie sie auch die Aethiopis benutzte, und endlich der Diomedie verdankte, so müssen wir die Bewunderung, die ihr gewöhnlich geschenkt wird, etwas herabstimmen. Und wenn wir auch diese Abhängigkeit von andern Schöpfungen, diese Anzeichen von Unselbständigkeit vergessen wollten, so wird uns das doch unmöglich gemacht durch die unauslöschbaren Spuren, welche solche verschiedenen Einflüsse durch die Dichtung gezogen haben. Ich meine vorzugsweise die oben schon mehrfach betonten Dissonanzen, Künsteleien und Ungereimtheiten, die aus der-

artigen Nachbildungen und Verschmelzungen zu entstehen pflegen. Aber eine noch viel tiefer gehende Störung des Gesamtbaues der Achilleis, ja eine Verschiebung ihrer Grundlage, verursachte nun die Originalidee des Verfassers, die aber zugleich den hohen pathetischen sentimentalen Reiz seiner Dichtung birgt und trotz all jener Entlehnungen einen eigenartigen epischen Stil mit neuen Tugenden und Schwächen hervorgebracht hat. Ihr Dichter wollte nicht wie der Diomedienverfasser ein prächtiges Hors d'oeuvre schaffen, das trotz all der späteren Einschmelzungsversuche doch immer als ein unorganischer Bestandteil in der Ilias empfunden wird, sondern der alten Dichtung einen neuen fruchtbaren Gedanken, gleichsam eine zweite Seele einflössen, die allerdings mit der ersten eingeborenen sich nicht recht vertragen will. Der Rückkehr Achills zum Kampf mit Hektor, welche Homer durch die jammervolle Niederlage der Griechen an den Schiffen ausreichend begründete, glaubte jener Dichter einen zweiten Antrieb in dem Tod seines Freundes Patroklos durch Hektors Hand geben zu müssen. Und so überflüssig und in vielen Hinsichten störend diese Erfindung erscheint, so zaubert sie doch ein ergreifendes Bild vor unsern Sinn. Unter Achills Gebet und Mahnung zieht der allgeliebte milde Freund, von den gottverliehenen Waffen seines geliebten Gebieters, als von den feienden Zeichen einer Freundschaft umgeben, rettend und sieghaft bis vor Trojas Mauern, um als nackte und entstellte Leiche bei sinkender Sonne ihm vors Zelt getragen zu werden, ein Opfer des masslosen Zorns seines hohen Freundes. Das Pathos dieses Verhältnisses, ein Erzeugniss einer bereits späteren, weicheren Gefühlswelt ist es, das uns in einem reichen, schon zur Überladung neigenden epischen Stil zeitweilig hinweghebt über die Ungehörigkeit dieser Neudichtung innerhalb des alten Dichtwerkes und die Unmotiviertheit mancher ihrer Einzelheiten.

Die homerische Achilleis ruht auf einer altachaeeischen Sage vom trojanischen Krieg, die höchst wahrscheinlich durch einen lange dauernden Volksgesang ausgebildet war und von einer Meisterhand in einigen zusammenhangenden Gesängen, von denen wir bisher den ersten und zweiten kennen gelernt haben, zu vollendeter Schönheit ausgeprägt wurde. Der Dichter der Diomedie benutzt ganz andere Elemente, boeotische Mythen

und Sagen, um nach dem Vorbild der alten Tydeussage der Agamemnonie eine Epigonensage zu schaffen, die er an die Achilleis anlehnt, der Bearbeiter aber in dieselbe hineinzuverweben versucht. Wenn die Grösse jenes Homer in der künstlerischen Auswahl, der edlen Auffassung und plastischen Formung alter reicher Sagenstoffe und ihrer Verbindung zu einem kunstvollen grösseren Ganzen besteht und seine Erfindungskraft sich in der feinen Motivierung des Einzelnen Genüge tut, so liegt die Eigenheit des Diomediendichters besonders in der unbekümmerten, willkürlichen, kecken und oft fantastischen Verwendung verschiedener volkstümlicher Überlieferungen. Aber in der Patroklie ist von wirklich volksmässiger Sage kaum ein Schimmer da, es ist sogar sehr zweifelhaft, ob die Heroen Aias und Patroklos in Lokris schon vor oder doch nicht erst nach und wegen der Ilias verehrt wurden. In der Patroklie waltet, soweit sie nicht den nachgewiesenen Vorbildern folgt, freie Erfindung. In dieser liegt ihre Kraft und ihr Ruhm, aber auch ihre Schwäche.

Die homerische Achilleis verdankte zwei eigentümliche Züge ihres Helden der Volkssage, wie die Untersuchung weiter unten dartun wird, das zweimalige gewaltige Hervorbrechen Achills einmal in völliger Nacktheit, das andre Mal im Glanz gottbereiteter Waffen. Zwei andre Züge werden Homer und nicht der Sage angehören: Achill hat einen Freund, Namens Patroklos, im 1. Gesang der Achilleis, und Achill zaudert im 2. Gesange mit seiner Rache nur, weil die Sonne untergeht. Der eine war ursprünglich wol ein blosser Nebenzug. Dem Peliden selber konnte doch nicht zugemutet werden, die Briseis aus dem Zelt zu führen, ein Freund tat es für ihn. Der andre vom dazwischen tretenden Sonnenuntergang hing mit der einfachen, edlen Stilgewohnheit des Dichters zusammen, seinen grossen Actionen durch diesen natürlichen Abschluss ein Ziel zu setzen. Aus diesen gegebenen Motiven und dem grossen Hauptmotiv, dass wegen des Zorns Achills nach Zeus' Willen viele Achaeer hinsterben müssen, entwickelt der Verfasser der Patroklie seine Neudichtung. Zu den gefallenen Achaeern stellt er auch den Patroklos, den Freund Achills, dessen Mitleid mit dem Unglück der Achaeer charakteristisch genug stärker als das Mitgefühl mit seinem schmachvoll behandelten Herrn und Freunde ist. Das auch in späterem Stadium andrer Sagendichtungen, wie z. B. in den

Nibelungen, so beliebte und rührende Freundschaftsmotiv drängt sich hier nun als zweites Hauptmotiv neben das erste, ursprünglich einzige, oder vielmehr es verwandelt dieses und beugt es um. In der Achilleis treibt die Herstellung seiner Ehre den Peliden von Neuem in den Kampf, in der Patroklie die Empörung über den Tod seines Freundes. Achills Taten sind nun nicht mehr die Folgen der Stillung seines Zorns, oder vielmehr der Überleitung desselben von Agamemnon auf Hektor, sondern die schrecklichen Früchte seiner Rachgier. Achill wird aus dem Rächer seiner Ehre, als welchen ihn die alte Achilleis allein darstellen wollte, ein Rächer seines Freundes. Er stürzt in der Patroklie nackt hervor, weil er seinem Freunde seine Waffen gegeben hat, und da sie diesem entrissen sind, muss die Kunst eines Gottes ihm neue schaffen. Wie die Niederlage der Achaeer in der Achilleis, kann er auch hier den Tod seines Freundes nicht sofort rächen, da die Sonne untergeht. Es ist viel Zartes und Sinniges in dieser Neudichtung, aber auch wieder viel Bedenkliches, Gezwungenes und Unsinniges. Ein Bruch mit alter fester Sage pflegt sich zu rächen.

Zunächst empfinden wir alsbald die schlimmen Folgen der Verdoppelung der Motive, wie sie die einfache reine Sage und das ältere aus ihr gewachsene Epos verabscheut (vgl. Müllenhoff Z. f. D. A. 6, 448), in der Verstümmelung der Hauptidee des alten Gedichtes und der übermässigen Anschwellung seines 2. Gesangs. Zeus hat seiner Thetis zu Liebe feierlichst verheissen, den Agamemnon und die Achaeer bei den Schiffen um Sonnenuntergang in eine Niederlage zu führen, die Achill volle Genugtuung verschafft. Der erhabene Vater der Götter und Menschen will offenbar dem Thetissohne, dessen Leben ja doch schon so kurz bemessen ist, Trost und Freude wiedergeben. Und ein Gott mit dieser Gesinnnung soll in seinen Ratschluss über alle Massen tückisch den Tod des Patroklos, das tiefste Herzeleid Achills, mit eingeschlossen, seinen vertrauensvollen Schützling förmlich dadurch zu verhöhnen beabsichtigt haben? Ausdrücklich wird ja Zeus selber als derjenige bezeichnet, der den Tod des Patroklos will 16, 250. 252. 647 (688) 845. Wenn Zeus den Agamemnon täuscht, so ist er in seinem göttlichen Recht. Er hat sich diesem gegenüber nicht verpflichtet, im Gegenteil, er ist verpflichtet einen gegen diesen feindlich

gerichteten Ratschluss auszuführen, und, wenn er sich dazu auch der Täuschung bedient, so verdient das nach griechischer Anschauung nicht den leisesten Tadel. Aber der Zeus, welcher Thetis und Achill betrügt, indem er der Niederlage Agamemnons den Tod des Patroklos hinzufügt, hat einen empörenden Zug, der wenigstens zu der grossartigen Auffassung, die Homer von ihm hatte, nicht passt und der zugleich den einfachen schönen Grundplan seines Gedichts zerreisst. Denn der um einen festen Mittelpunkt gezogene Kreis, innerhalb dessen sich die Handlung der Achilleis bewegt, wird durch die Patroklie gleichsam zu einer Ellipse mit zwei Brennpunkten auseinandergereckt, dem Zorn Achills und der Rachesucht Achills. Eine solche Umbildung des alten Hauptmotivs des Zorns in das andere der Rachgier, ein solches Überspringen von einem Motiv zum andern, war dem alten Epos nicht angemessen. Ein neuerer nur auf seine Privatzwecke bedachter Dichter unterfing sich eines solchen Wagstücks. Was die oft so unbedachtsame, ungebundene Erfindungslust eines jüngeren Dichters als neues, störendes Element in eine alte Dichtung geworfen hat, ist von einem noch jüngeren Dichter oft zu einem Kunstmittel veredelt worden. Das was ursprünglich erlaubt war, weil es gefiel, wurde nun erst in etwas verwandelt, was sich ziemte. Einschiebsel, Füllstücke und Motivverdoppelung werden zu Episoden, retardirenden Momenten und Peripetien. Aber es ist ein Fehler, von dem auch Aristoteles nicht frei zu sprechen ist, jene Mängel des alten Epos, die erst die spätere Kunst der attischen Tragödie in Tugenden verwandelt hat, von diesem späteren Gesichtspunkt aus als Muster technischer Weisheit zu betrachten, die dann wieder gebraucht werden zur Stütze haltloser Ansichten von einer künstlerisch gewollten vollkommenen Einheit alter umfassender Kunstwerke, die doch nur eine historisch gewordene oder vielmehr notdürftig gerettete unvollkommene Einheit besitzen. So ist denn auch dem Dichter der Patroklie nicht gelungen, was Aeschylos mit demselben Stoffe erreicht haben wird. Denn auch von der durch die Neudichtung verursachten Verunstaltung der Grundidee der Achilleis abgesehen, geraten wir in eine Unnatur der Lage hinein. Zeus hat verheissen, dass Hektor bei Sonnenuntergang zu den Schiffen gelangen wird. Auch dies erfüllt sich nun nicht, weil die Patroklie erst später den Sonnenuntergang gebrauchen kann.

Hektor bedroht schon 15, 718 bez. 16, 122 die Schiffe mit Feuer, aber der Sonnengott macht keine Miene zu verschwinden. Aber weiter: um dieselbe späte Tageszeit ist Aias nach dem ganzen heissen Schlachttag der Agamemnonie aufs äusserste erschöpft nicht mehr im Stande, mit zerbrochener Lanze die Troer abzuwehren, trotzdem rückt er in der Patroklie wieder munter ins Feld bis vor Troja's Mauern, immer kämpfend 16, 358, ja die Hauptlast der Deckung der Patroklosleiche tragend, bis dann endlich 18, 239 die Sonne untergeht, wo dann aber andrerseits Hektor streng genommen nicht bis zu den Schiffen, sondern nur in die Nähe des Lagergrabens gelangt. Man sieht deutlich, wie die von Zeus in Aussicht gestellte alte Schlusssituation des alten Gedichts, welche die Bedrohung der Schiffe durch Hektor mit dem Sonnenuntergang vereinte, hier auseinandergezerrt und der Schlachttag ins Unmögliche verlängert worden ist und man erlebt an einem Tage zweimal 11, 86 und 16, 777 Mittag.

Aber auch die meisten anderen, das neue Hauptmotiv begleitenden Nebenmotive, so bestechend sie bei flüchtiger Betrachtung wirken, sind doch im Grunde nur recht oberflächlich erdacht. Achill hat dem Patroklos seine Waffen geliehen, um die Feinde dadurch zu täuschen und zu erschrecken. Aber diese beabsichtigte Wirkung 16, 283 ist schon 16, 305 wieder verflogen, und kein Troer hält weiterhin den Patroklos für Achill, und nicht der schreckhaften Wirkung der Pelidenrüstung, sondern seiner Tapferkeit verdankt er seine Erfolge. So erscheint der Waffentausch als ein verfehltes oder mindestens überflüssiges Unternehmen. Noch eine andere dritte Ungereimtheit wirft ein bedenkliches Licht auf diesen Waffentausch. Warum, fragen wir, bedarf Achill erst einer neu hergestellten Rüstung, um seinen Freund zu rächen? Passte dem Patroklos Achills Rüstung, so sollte man denken, würde auch die des Patroklos, die doch in seinem Zelt zurückgeblieben sein musste, dem Achill gerecht sein. Legt doch auch Hektor die geraubte Rüstung Achills an und machte ihm Zeus sofort dieselbe gerecht (17, 210). Und auch wenn die des Patroklos nicht genau passte, ein Held wie Achill musste in der Lage, in der er war, wenn auch nur unzureichend bewaffnet, in die Schlacht stürmen, seinen Freund, wenn auch nicht sofort zu rächen, doch wenigstens aus der tiefsten Kriegerschande zu retten? So erweist

sich der Waffentausch als eine höchst ungenügend motivierte, unsichere und ungeschickte Erfindung, die dann eine weitere seltsame Zudichtung, die Hoplopöie, verursacht hat, und in bequemer Diaskeuastenmanier auf einen Vorschlag des sinnreichen alten Nestor 11, 798 zurückgeführt wird,*) der 7, 337 in ähnlicher Weise auch zum Vater des Mauerbauplans gemacht wird. Fast noch bedenklicher aber ist Achills Verhalten in mehreren anderen Stadien der Patroklie. Patroklos fleht von Mitleid ergriffen Achill um Erlaubniss an, in den Kampf zu ziehen. Achill entsendet ihn, obgleich er weiss, dass der beste Myrmidone — und das war doch Patroklos — noch zu seinen Lebzeiten unter Troerhänden fallen würde 18, 10 und gibt ihm nur einige Warnungen auf den Weg. Er selber aber bleibt zurück, obgleich er sich durch die Niederlage der Achaeer bereits versöhnt fühlt 16, 60 und die Bedingung seiner Rückkehr zum Kampf, die Bedrohung der Flotte durch die Troer, wenn noch nicht während dieser Rede 16, 49—100, doch unmittelbar darauf 16, 122, wo das Feuer in die Schiffe fällt, vollständig erfüllt ist.

Noch unglaublicher ist sein Benehmen während der Schlacht. Als Patroklos ausgerückt ist, tritt Achill vor das Zelt, um, wie ausdrücklich gesagt wird, den Gang des Kampfes zu verfolgen 16, 255 f. Trotzdem soll er nichts davon bemerkt haben, wie Patroklos gegen seine eindringliche Weisung bis vor Troja's Mauern stürmt, und nichts getan haben, um das zu verhindern? Er soll nichts davon bemerkt oder erfahren haben, wie Patroklos zurückgedrängt und getötet wird? Während der langen Stunden des Kampfes um Patroklos' Leiche meldet ihm kein flüchtiger, kein verwundet heimkehrender Grieche das Unheil? Keiner von den Griechenfürsten denkt daran ihm Nachricht zu schicken, obgleich jeder weiss und hofft, dass diese den gewaltigen Arm Achills herbeirufen wird? Allerdings scheint Idomeneus, der schon 17, 625 das Lager wieder erreicht, noch der 6. Interpolation anzugehören, aber schon lange vorher musste, wenn auch Patroklos schon 16, 733 seinen Wagen verlassen hatte, der »zuverlässigste« Rosselenker Automedon (16, 145 f.),

*) Kayser S. 54 weist darauf hin, wie Nestors aus 16, 40 entlehnter Rat unter dem Zwange des Metrums in 11, 798 unklar werden musste und erst durch den Zusatz eines weiteren Verses 11, 799 ganz verständlich wurde.



da er ganz in der Nähe blieb (vgl. *αὐτίκα* 16, 864), den Tod seines Herrn gesehen haben. Hektor setzt ihm nach und dennoch denkt auch er nicht daran Achill die Schreckenskunde zu bringen? Endlich, 17, 640 f., leuchtet dem biedern Telamonier der Nutzen ein, den eine Botschaft an Achill für sie in der Bedrängniss haben könnte, und Menelaos entsendet nun den Antilochos in der Hoffnung, dass Achill heraneilen würde, den toten Leib des Freundes zu den Schiffen zu retten. Aber — sie haben sich in Achill schmählich verrechnet.

Denn dies erscheint uns als das Unglaublichste, dass Achill nun unter Mägden mit Jammern die Zeit verbringt, statt, wie jeder gemeine Krieger erwarten musste, so oder so rettend zur schimpfbedrohten Leiche seines geliebten, für ihn getöteten Patroklos heranzufliegen. Antilochos besorgt sogar, dass Achill sich selber ein Leides tun würde. Erst Iris' Aufforderung bringt den Helden wieder zu sich selbst. Aber wer empfindet nicht deutlich, dass der Dichter der Patroklie, der so viele herzbewegende Scenen erfand, die hehre Heldenhaftigkeit der Achilleis nicht mehr begriff und deshalb nicht zu schildern vermochte!

Der Trieb der Teile, aus dem Ganzen einer älteren Dichtung hervorzuwachsen, der cyclische Kunsttrieb, wie ihn Welcker einmal nannte (Ep. Cycl. 1, 329) und im cyclischen Epos so schön nachgewiesen hat, ist schon vor dem Cyclus in der Odyssee und Ilias tätig gewesen, ja er rührt sich vor aller Kunstdichtung bereits in jeder Volkssage. Einem solchen Triebe schuldet auch die Patroklie ihr Dasein. Das in der Achilleis noch schlummernde Freundschaftsmotiv erwacht in ihr zu einer leitenden Idee, bildet hier wie in den Epen aller Völker den Übergang von dem älteren, rauheren, heroischen Motiv des Ruhmes oder der Treue zu dem moderneren Motiv der Liebe. Diese edele, reine Mittelstellung, welche die Freundespaare früherer Zeit zwischen dem leicht allzu fremden, blutigen und rauhen Heldentum des ältesten Epos und dem allzu gewohnten, allzu deutlich nachempfundenen Liebesleben einnehmen, ist immer ausserordentlich geeignet die Herzen zu gewinnen, zumal wenn der Sänger solcher Freunde Pathos besitzt. Und dies ist dem Dichter der Patroklie in hohem, ja oft übertriebenem Masse eigen. Ein Erzeugniss seines Mitgefühls, wie schon die Scholien zu 16, 787 (vgl. 16, 693) ganz richtig bemerken, ist die Apostrophe,

die in der Patroklie achtmal und zwar im 16. Gesang sechsmal an Patroklos, im 17. zweimal an Menelaos gerichtet vorkommt, während sie die gesamte übrige Ilias nur sechsmal und zwar an entschieden neueren Stellen, nämlich 4, 127. 146; 15, 582; 20, 2. 152; 23, 600 anwendet. Auch im elegischen Hinweis auf das nahe Ende der Helden, wie 16, 46 f. (vgl. 685. 17, 196. 201) und in den verwanten Vorausdeutungen 16, 71. 87 f. 800 äussert sich die lyrische Teilnahme des Dichters. Diese hat den Bearbeiter so mächtig angeregt, dass er in solchen elegischen Hinweisen (16, 685; 17, 196) und in Betrachtungen über die Flüchtigkeit des Heldentums (17, 200) und das Elend des Menschenlooses (17, 476 f.) förmlich schwelgt.

Sein eigenes weicheres Gefühl teilt der Dichter überall seinen Göttern und Helden mit, die dadurch von der frischen, oft ans Frivole streifenden Derbheit der Personen der Diomedie, wie von der ernsten, festen Mannhaftigkeit und Würde der Träger der Agamemnonie weit abstehen. Wir finden in der Patroklie weder die hoheitsvolle Ruhe, mit der Zeus in der Achilleis die Welt lenkt, noch die Innigkeit persönlicher Verhältnisse der Götter zu den Menschen, wie in der Diomedie (S. 72). Die Menschen ringen unzufrieden mit ihrem Loos, wie Kraftausdrücke z. B. *ὑπὲρ αἶσαν* 16, 780 (sonst nur 3,59 = 6, 333), *ὑπὲρ Διὸς αἶσαν* 17, 321 (nur hier, öfter in der Od.), *ὑπὲρ θεὸν**) 17, 327 (*πρὸς δαίμονα* 17, 104. 471), die im *ὑπέρμορον* und *ὑπὲρ μοῖραν* 20, 30. 336; 21, 517 ihr Gegenstück finden, deutlich bezeugen. Diese Helden haben ein viel feineres, empfindlicheres Nervengewebe, als die der beiden anderen Schlachtgesänge. Patroklos wird als *μείλιχος* und wegen seiner *ἐνηείη* gepriesen 17, (204.) 670. 671. Es wird nicht die Bemerkung vergessen, dass der jammernde Achill durch Staub sein liebliches Antlitz entstellt 18, 24 (*αἰσχύνω* nur hier, 18, 27. 180; 22, 75; 24, 418). Auch in der Menis weint der Pelide in jener unvergleichlichen Strandscene, wo er sein Leben, dessen Länge er der Ehre geopfert hat, nun auch entehrt fühlend, seine Mutter ruft. Aber in der Patroklie brechen die Zähren bei jeder Gelegenheit reichlich hervor, es ergiesst sich eine odysseische Thränenflut, wie sie übrigens nicht so sehr ein

---

*) *θεός* = numen, fatum hier und (17, 99). 19, 90. 24, 538.

Merkmal griechischen Heldenwesens, was man nach dem Sprichwort *ἀεὶ δ' ἀριδάκρυες ἀνέρες ἐσθλοί'* anzunehmen sich geneigt fühlt, als ein Kennzeichen eines bereits jüngeren Epos ist. Im jüngsten Nibelungenmaere von der Not, in den Zusätzen der Gudrun finden wir dieselbe Erscheinung, und nicht nur die Ilias und Odyssee, sondern auch die Nibelungen haben ihre »Klage«. Es ist der Ausdruck der Stimmung eines jüngeren Geschlechts dem Untergang so vieler Helden gegenüber. Die Patroklie beginnt und schliesst mit Thränen 16, 3. 4 und 18, 235 und zwischen diesen beiden Punkten nimmt das Stöhnen, Seufzen und der Kummer kein Ende 16, 20. 48. 272. 289; 18, 5. 20. Achill weint, Patroklos weint, Antilochos weint wiederholt 17, 696 und 18, 17, in der Interpolation weinen auch die Pferde 17, 427. 437. Aber wenn alles dies hinzunehmen ist, so erscheint doch der mitten im Männerkampf weinende Hort der Achaeer, Aias, 17, 748 kaum erträglich und die Note *περιπαθὴς λίαν*, welche die alten Alexandriner diesem Benehmen des Telamoniers gaben, gieng aus einem richtigeren Gefühl hervor als Goethe's beschönigender Ausdruck für diese Stimmung der Patroklie, die »Thränenwut« in seinem Künstlers Morgenlied.

Auch in andern Stücken benehmen sich die Helden der Patroklie nicht immer heldenhaft. Der zeitweilige Rückzug nach dem Skäischen Tor ist zwar ein stehender Zug, der vielfach variiert, in mehreren Iliasschlachten, auch in der Agamemnonie, wiederkehrt und wahrscheinlich aus dem älteren Motiv vom tragischen Zurückweichen Hektors vor seinem letzten Kampfe mit Achill sich ausgeschieden hat. Aber in der Patr. macht sich Hektor zweimal aus dem Staube 16, 712; 17, 316 und wird deswegen auch mit Recht von (Glaukos in der Interp.) Aeneas 17, 335 zur Rede gesetzt. Automedon, der die Fürsten ersucht lieber ihn, den Lebenden, als Patroklos, den Toten, zu schützen 17, 508, gehört freilich der Interpolation an, aber doch auch Meriones und Idomeneus lassen, ohne verwundet zu sein, die Leiche feige im Stich 17, 623, wenn nicht auch diese Verse noch der Nachdichtung angehören. Antilochos hält dem Achill die Hände fest, damit er sich kein Leids zufüge 18, 33. Patroklos überlässt sich sterbend der Prahlerei, er hätte es wol mit 20 Hektors aufnehmen wollen, wenn nur die Götter nicht gegen ihn gewesen wären 16, 847, und erinnert dadurch

an die auch sonst hervortretende unedle Liebhaberei des Dichters, durch Zahlen Eindruck zu machen. Als Patroklos bereits drei Feinde 16, 399 f. erschlagen, tötet er weitere neun 16, 415 f. (und in der Sarpedoneinlage 16, 694 f. abermals 9) hinter einander, meistens Leute mit anderswoher zusammengeholten oder reinen Phantasienamen. Ja 16, 785 streckt er dicht vor Apolls betäubendem Schlag dreimal 9 Männer nieder, und 18, 230 kommen auf den blossen dreimaligen Drohruf Achills 12 Männer um, man erfährt nicht wie. Da ist die jüngere Recension der Flottenverteidigung durch Aias doch bescheidener, die den Aias 15, 746 12 Männer mit seiner Lanze nur verwunden lässt.

Um den Effekt zu steigern bedient sich der Dichter der Patroklie, wie wir gesehen haben, nach Art pathetischer und zugleich nicht besonders erfindungsreicher Dichter, mehrfach desselben bedenklichen Mittels der Wiederholung der Motive. Nicht nur um die Leiche des Hauptdelden, ein nicht einmal von ihm erfundenes Motiv (S. 116), sondern auch um die des Kebriones entsteht ein wütendes Ringen. Der Bearbeiter fügt dann noch Kämpfe um die Leiche des Sarpedon, Euphorbos und Podes 17, 575 hinzu. Nicht der über Hemmung oder Förderung des göttlichen Ratschlusses entscheidende Gewinn oder Verlust einer Schlacht, wie in der Ag., noch der persönliche Kriegsruhm und die daran hängende Beute wie in der Diom., ist das grosse Ziel des Kampfes. Die Erschlagenen sind die Angelpunkte der Patroklie, die nun durch verschiedene Kunstmittel möglichst wirkungsvoll gestaltet werden. Nicht ein einziger Mörder genügt dem Dichter, den Tod seines Patroklos zu bewirken, sondern zwei, ein Gott und ein Held, dem dann der Bearbeiter noch einen weiteren, den trotz seines sonderbaren Heldennamens zarten Jüngling Euphorbos, hinzufügt. Über den Leichen vereinen die besten Helden in dichtem Gedränge ihre besten Kräfte. Übernatürliche, grauenhafte Finsterniss umgibt die Knäuel der Streitenden (16, 567) 17, 366 f. 649, während ringsum die Sonne strahlt. An diesen Punkten drängt der Dichter noch dazu seine schwungvollen Gleichnisse dicht zusammen, und Reden, die den verschiedenartigsten Empfindungen, dem Hohn des Siegers 16, 745. 830 oder dem Grimm des Sterbenden 16, 843, Luft machen, suchen den Eindruck aufs Höchste zu steigern. Um seinen sterbenden Hauptdelden aber

schlingt der Dichter einen übervollen Kranz bildlicher Todesbezeichnungen. An diesen Glanzstellen ist viel Schönes, aber auch viel Übertriebenes und zwischen ihnen hie und da eine öde Strecke. Der gleichmässig verteilte Reichtum schöner Gruppen und Scenen, den die althomerische Poesie vor uns entfaltet, wird vermisst, und die Strenge und Klarheit der Zeichnung nimmt doch merklich ab in dem Staub und Wolkendunkel dieser Stimmungsbilder.

Die ganze Compositionsart, die Tendenz, die Auffassung epischer Aufgaben, die Lebensanschauung, Alles beweist, dass die Patroklie jünger ist als die Achilleis und auch als die Diomedie. In der Verwendung der Götter ist sie zwar enthaltsamer als die letzte und verschmäht die allegorischen Wesen, aber wie weit stehen doch ihre Olympier innerlich ab von denen der Achilleis (S. 123. 127). In der Ausbildung des Heldenkreises und der abermaligen Ausweitung des geographischen Horizontes zeigt sie wiederum ganz deutliche Fortschritte über die Diomedie hinaus. Mit dem Bearbeiter der Patroklie rufen wir aus: *τῶν δ᾽ ἄλλων τίς κεν ᾗσι φρεσὶν οὐνόματ᾽ εἴποι, ὅσσοι δὴ μετόπισθε μάχην ἤγειραν Ἀχαιῶν;* 17, 260. Die meisten Kriegernamen sind ja augenscheinlich zwar nicht nach der geographischen Manier der Diomediebearbeitung, aber doch auch willkürlich erfunden und zur blossen Füllung bestimmt. Charakteristisch für die Stellung der Patroklie ist namentlich der zweite Nestoride, Thrasymedes (16, 321) 17, 378. 705. Wie in der Diomedie dem Nestor der erste Sprössling, erwuchs ihm hier noch ein zweiter, sowie etwa in der Telegonie Eugammons nach dem Telemach der Odyssee dem Odysseus noch ein zweiter und selbst ein dritter Sohn gegeben wurde. Antilochos aber wird bereits weit über den Antilochos der Diomedie hinaus entwickelt. Er ist hier nicht nur des Menelaos' Bote und Helfer, er tritt nun auch bereits 18, 2 f. dem Achill als Bote und Helfer nahe. In der Achilleis ist der einzige Hauptheld der Troer Hektor, in der alten Diomedie Aeneas und neben ihm Pandaros, erst die Bearbeitung zieht auch Hektorn heran. In der Patroklie streiten Hektor und Aeneas bereits wie alte Bekannte neben einander 17, 323 f., und vollends die Sarpedon- und die Automedoneinlage stellen die beiden gern zu gemeinsamer Action zusammen, wobei sie

augenscheinlich den Bund des Pandaros und Aeneas in der Diomedie nachahmen vgl. z. B. 5, 180 und 17, 485. Den Poulydamas dagegen kennt die alte Patroklie noch nicht, sondern erst die Interpolation 17, 600. Der Verfasser der Patroklie hat nicht die geographischen Liebhabereien wie der Bearbeiter der Diomedie. Daher verwendet er derartige Kenntnisse weder für die Namenbildung, noch auch, um die Völkerscharen vor Troja bunter zu machen. Doch lehrt er uns ein pelasgisches Völkchen und seine auch von Thuc. 8, 101 erwähnte Hauptstadt Larisa in Troas 17, 288. 301 kennen, und wie in späteren Tagen Xerxes von jenem schon in der Diomediebearbeitung genannten thrakisch-aeolischen Aenus aus weiter zu den Kikonen fortrückt (Herod. 7, 59. 108. 110) so dringt auch schon in der Patroklie der Blick über Aenus hinaus zu den Kikonen vor. Auch werden hier zuerst die noch weiter westlich und tief binnenwärts wohnenden Paeonier am oberen Axios mit ihrer Stadt Amydon 16, 287; 17, 350 erwähnt.

Dürfen wir auch hier aus der Nationalität des Haupthelden der Patroklie einen Schluss auf die Herkunft des Verfassers derselben ziehen? Es spricht allerdings Einiges für die Vermutung, dass er von Lokrern abstammte. Denn nicht nur Patroklos, dem hier nächst Achill die glänzendste Huldigung in der Ilias dargebracht wird, ist ein Lokrer, sondern noch ein zweiter Lokrer, der in der Achilleis noch gar nicht bekannte, in der Diomediebearbeitung zuerst flüchtig erwähnte Oilide Aias ist nicht nur in der Bearbeitung einer der leitenden 10 Führer 16, 330, der auf den Ruf des Menelaos 17, 256 zuerst zum Schutze der Leiche des Patroklos, seines Landsmannes, heraneilt, sondern auch in der alten Patroklie bereits vertraut Menelaos ihm, dem grossen Aias und Meriones den Schutz dieser Leiche an 17, 669 und berichtet den beiden Aianten die Ausführung seiner Botschaft an Antilochos 17, 707. Bis Achill sich drohend erhebt, wehren der kleine und grosse Aias Hektor von der geliebten Leiche ab 18, 163. Das Wenige, was noch an alter Sage in der Patroklie stecken mag, wird aus der Überlieferung der Lokrer stammen, die ja in der Tat auch neben den alten Magneten und Boeotiern, aus deren Kreis die Achilleis und die Diomedie hervorgiengen, in der kleinasiatischen Aeolis angesiedelt waren (S. 23 f. 76).

Die Lokrer standen bis zum Ende des phokischen Krieges in einem auffallend innigen Verhältniss zum Heiligtum der Athena in Ilion, in das sie alljährlich zur Sühne des von Aias an der Kassandra verübten Frevels zwei Jungfrauen senden mussten, die dort entweder geopfert wurden oder als Tempeldienerinnen blieben (Bursian Geogr. 1, 187 und Timaeus frgm. 66). In Opus zeigte man ein *τέμενος Αιάνειον* und eine *κρήνη Αιανίς*, die beide nach einem von Patroklos getöteten *Αιάνης* benannt sein sollten. Allein Bursian a. O. 1, 191 vermutet, da wir auch von einem Altar des Aias in dieser Stadt hören, bei welchem die *Αιάντεια* gefeiert wurden (Schol. Pind. Ol. 9, 166), dass auch jene beiden Örtlichkeiten, vielleicht mit einer einheimischen Bildung des Namens, nach Aias bezeichnet worden seien. Was ist natürlicher, als dass die Nachkommen lokrischer Ansiedler in Kleinasien diese Lokalheroen ihres Stammlandes, mit dem die Verbindung noch in später Zeit so innig war, in den kleinen Kreis erlauchter Helden hineinschoben, von denen nach der ältesten Sage allein die mächtige Stadt bezwungen worden war. Der lokrische Dichter fand bereits in der Achilleis und in der Diomedie glänzende Vorbilder vor, die er durch ein dem alten strengen Epos fremdes Pathos und einen üppigeren Stil zu überbieten suchte, Eigenschaften, die sich im höheren Entwicklungsverlauf jeder Kunst, auch der bildenden, und auch in den späteren Stadien des Epos anderer Völker, zumal des germanischen, eingestellt haben. Die Zeit der Entstehung der Patroklie ist nur ganz annähernd zu bestimmen. Ist der Zeitpunkt der Diomedie einigermassen richtig mit dem J. 800 getroffen, so würde die etwas jüngere Patroklie etwa mitten zwischen 800 und 750, also in den Beginn der Olympiaden fallen, und zu diesem Ansatz stimmen auch die chronologischen Momente, welche die späteren Iliasgesänge ergeben. Auch stimmt dazu die von Duncker a. O. 5, 330 in dieselben Jahrzehnte gesetzte Entstehungszeit der alten Odysee, deren Stil in der Tat keinem andern Iliasstile näher stehen möchte als dem der alten Patroklie.

Der Bearbeiter der Patroklie gehört wie deren Verfasser der ionisch-achaeischen Schule, aber einer jüngeren Richtung derselben an, ebenso wie Verfasser und Bearbeiter der Diomedie aus demselben boeotisch-achaeischen Dichterkreise hervorgegangen

zu sein scheinen. Auch teilen die Bearbeiter beider Dichtungen manche Eigenschaften. Beide suchen die Schlacht personenreicher zu machen, sie ziehen beide die südlichen Lykier und Idomeneus hinein, sie beteiligen die Gottheit stärker daran als die Vorlage. Aber auch hier schon lassen sich nicht unbedeutende Unterschiede der Behandlung bemerken. Der Bearbeiter der Patroklie sucht doch schon besser, wenigstens innerlicher, diese Rahmenkämpfe mit dem eigentlichen Schlachtbilde zu verknüpfen und ihnen einen selbständigen Reiz zu verleihen. So macht er z. B. den Euphorbos zum Mitschuldigen am Tode des Patroklos und zeichnet mit sorgsamer Teilnahme den Untergang, mit dem dieser Jüngling dafür büssen muss. Sarpedon findet hier einen kraftvollen Ersatz in einem zweiten Lykier, Glaukos, dessen Verherrlichung erst ein jüngerer Bearbeiter durch die Episode 6, 119 auch der Diomedie zuzuwenden sucht. Ein aus der verschiedenen Stammesart der Bearbeiter hervorgehender Stilunterschied liegt ferner darin, dass der der Diomedie die Götter nach Art des wagenfreudigen boeotischen Adels fahren lässt, während davon auch in der Bearbeitung der Patroklie keine Rede ist. Endlich aber bemüht sich der Bearbeiter der Patroklie viel mehr als der der Diomedie, die effektvollen Situationen und Momente seiner Vorlage durch Wiederholung auszubeuten. Zeus' Mitleid, Schwanken und Wundertätigkeit, der Kampf um gefallene Helden, die Neigung der Helden zum Weinen werden immer von Neuem verwendet, Betrachtungen über das Menschenelend und die Teilnahme der Tiere daran werden hinzugefügt. Man darf wol sagen, dass die weiche Stimmung der Patroklie, die etwa die Mitte hält zwischen der Achilleis und dieser Bearbeitung, in dieser bereits ins Weichliche umgeschlagen ist. Die Patrokliebearbeitung gehört einer nicht unbedeutend jüngeren Zeit an, vor der diese mildere, wehmütigere Anschauung durch die Hektoreis, den 5. Stil, bereits ihren schönsten und idealsten Ausdruck gefunden hatte. Wir setzen vorläufig für die Ausbildung dieses 6. Stils den Beginn des 7 Jh. an.

4) Die Dichtungen des 4. Stils.

Der 2. Gesang der homerischen Achilleis, die Agamemnonie, war zuerst durch den Bearbeiter der Diomedie teils umgeformt,

teils erweitert worden. Es wurde darauf seinem Schluss die Patroklie noch vor ihrer Bearbeitung einverleibt, so dass er nun die Gesänge 11, 1—595; 15, 560 bis 18, 242 mit Ausschluss der eben jener Bearbeitung angehörigen Patrokliepartieen umfasste. Aber die Leidensgeschichte der Agamemnonie war damit nicht geschlossen. Denn das Bestreben, die Handlung zu dehnen, das sich in jeder grösseren epischen Dichtung rührt (Kirchhoff Homer. Odyssee S. 286), erwies sich auch in der Dichtung vom trojanischen Krieg noch weiterhin wirksam und lässt sich hier auch auf ganz bestimmte Antriebe zurückführen. Obgleich nämlich bereits durch die Patroklie dem Hektor die Mühen seines Sieges und Aias dem Telamonier die Lasten des Rückzugs verdoppelt waren, konnten spätere Dichter bei ihren Zuhörern noch immer auf Beifall rechnen, wenn sie, von der Annahme ausgehend, dass den Troern der Sieg über die Griechen noch immer zu leicht gemacht worden sei, dem Siegeslaufe Hektors immer neue Hindernisse zu bereiten sich bemühten. Das gelungene Unternehmen der Sänger der Diomedie und der Patroklie, Mythen und Sagen, Göttern und Helden des boeotischen und lokrischen Stammes Eingang in die berühmte altachaeische Achilleis zu verschaffen, musste namentlich die jüngeren Mitglieder der boeotischen und lokrischen Dichterschulen in Kleinasien zur Nachfolge reizen. Die kernige Kraft und schöne Symmetrie der alten Darstellung des Rückzugs des Telamoniers war ja schon durch Bearbeitung und Eindichtung gebrochen. Man trug nun kein Bedenken mehr, diesen Vorgang durch Wiederholung immer wieder erneuerten Vordringens und Fliehens bald der einen, bald der anderen Partei immer geistloser und peinlicher auseinander zu recken. Die Zähigkeit des grossen Aias, die sich schon in der homerischen Schlacht so glänzend bewährt hatte, darauf in der Patroklie auf neue, bereits unglaubliche Proben gestellt worden war, wurde von den Homeriden des 4. Stils in ganz unverantwortlicher Weise missbraucht. Der alte Held liegt hier wie auf einem Streckbett vor uns, das seine erschlaffenden Sehnen immer wieder von Neuem anspannt. Andrerseits wird Hektor immer wieder zum Sprung auf seinen Gegner gehetzt, so oft er von diesem zurückgestossen ist. So wird das ebenso kunstvolle, wie naturgetreue grossartige Schlachtenbild der Aga-

memnonie in eine unendliche Reihe zweckloser, unnatürlicher und kleinlicher Raufereien verzerrt, und dieser nunmehr sich durch acht Gesänge hindurchschleppende Schlachttag wächst zu einem Ungeheuer aus, vor dem schon der alte Heyne ein sehr begründetes kritisches Grausen empfand. Nicht eine einzige neue fesselnde Heldenfigur wird von den drei Dichtern dieser Gesänge zu Stande gebracht, nur dem Verfasser der Apate gelingt die meisterhafte Charakterzeichnung einer Gottheit, der Hera.

Nicht nur in ihrer allgemeinen Tendenz stimmen die Gesänge 12—15, 327 bez. 366 überein, ihre Gemeinschaft reicht weiter. Allen ist nämlich zum Unterschied von den bisherigen Schlachtschilderungen eine Lagermauer eigen, die allerdings 13, 737. 764 (683?) nur gelegentlich erwähnt, im jüngsten 12. Buch aber zum vornehmsten Streitobjekt wird. Allen ist ferner als bedeutendere Figur der Ratgeber Poulydamas gemein, der ebenfalls früher nur vom Bearbeiter der Diomedie 11, 57 flüchtig genannt wird (S. 131). Als unverkennbare Zeugen späterer Entstehungszeit treten hier die beiden Athener Menestheus und Stichios vor, die sonst nur der Epipolesis 4, 327 und dem Schiffskatalog bekannt und als die Anbahner des Einbruchs der Athener in die trojanische Sage zu betrachten sind. In der Iliupersis stehen auch Theseiden vor Troja und aus dem auf der Akropolis geweihtem ehernen Pferd schauten nach Pausan. 1, 23, 10 sogar nur Athener, Menestheus, Teukros und die beiden Theseussöhne, heraus. Wenn der 13, 195. 691 und 15, 329 f. erwähnte Stichios im 12. Buche neben Menestheus nicht erscheint, so darf auch das als Zeugniss gelten, dass der Dichter der Mauerschlacht den 15, 329 f. berichteten Tod des Stichios, ehe noch die Stelle der Einfügung seines Gedichts in die Agamemnonsschlacht entschieden war, bereits vor Augen hatte. Das jüngere Alter dieser drei Dichtungen geht auch daraus hervor, dass sie in einem viel geringeren Masse als die drei älteren Gedichte von Achill, Diomedes und Patroklos unter den Händen des Bearbeiters gelitten haben. Sie sind wol zu Anfang und zu Ende durch Zudichtungen unter einander und mit den älteren Gesängen oder Gesangstücken verknüpft worden, aber in ihre Mitte haben sie höchstens Einlagen von geringem Umfang aufgenommen. Noch manche andere Züge stilistischer Gemein-

schaft dieser ganzen Gesangsgruppe werden wir weiter unten kennen lernen, aber zuvor muss uns deutlich werden, dass sie dennoch nicht aus einer Hand hervorgegangen sein kann.

4a) Die Epinausimache, der 13. Gesang (ausgen. 13, 1 bis 38. 345—360. 679—700).

Nicht das 12., sondern das 13. Buch knüpft mit seinem Anfang 13, 39 genau an 11, 595 an. Dieses hat denjenigen Teil der Agamemnonie auseinanderzusprengen begonnen, der die Flucht des Griechenheeres zu der Flotte schilderte, während Aias mit seinen Genossen noch im Felde Stand hielt. Wir dürfen aber nicht die prachtvolle Ouvertüre 13, 1—38, die dem Dichter der Apate angehört, als den Anfang des 13. Buches betrachten (S. 143), sondern den 39. Vers: *Τρῶες δὲ φλογὶ ἶσοι ἀολλέες ἠὲ θυέλλῃ,* der sich als Modernisierung des auf 11, 595 ursprünglich unmittelbar folgenden Verses 15, 592 ziemlich deutlich verrät: *Τρῶες δὲ λείουσιν ἐοικότες ὠμοφάγοισιν.* Das einfache Gleichniss wird nach neuerer Manier durch ein doppeltes, das derbere Tiergleichniss durch ein Lieblingsgleichniss dieses Dichters: *φλογί εἴκελος* (vgl. 13, 53. 330. 688, sonst nur noch 17, 88; 18, 154; 20, 423) ersetzt und dazu das dem älteren Stil fremde *ἀολλέες* eingefügt. Die Troer treiben also die Griechen immer dichter an die Schiffe, ans Meer, und es ist nun vom Dichter ganz natürlich erfunden, dass jetzt Poseidon, der Meergott, sich rührt und den an die Grenze seines Reiches gedrängten Griechen zu Hilfe kommt 13, 43, gerade wie Apollo 4, 507 von Pergamon her den Troern beispringt, sobald sie besiegt auf die Stadt zurückfallen. Wie in der Bearbeitung der Diomedie, reichen auch hier ein paar Worte zur schmucklosen Einführung des Gottes aus. Er kommt aus der Tiefe des Meeres 13, 44 f. hervor, er fährt nicht stolz und prunkvoll über dessen Fläche auf goldenem Wagen heran, wie die aus der Apate herübergenommenen Zeilen 13, 1—38 in höherem Tone vermelden. Noch ein anderer Grund mag den Dichter der Epinausimache bestimmt haben, diesen Gott zur Geltung zu bringen. In all den früheren Schilderungen der Schlachten, die doch unfern der Küste geliefert wurden, war Poseidons noch gar nicht gedacht und selbst die götterreiche Diomedie hatte sein vergessen. Alle anderen grossen

olympischen Götter hatten an dem Himmel und Erde bewegenden Krieg Teil genommen. Es war jetzt die höchste Zeit und die beste Gelegenheit, das Versäumniss der ältern Dichter nachzuholen, indem nun auch Poseidon, der bei Aeolern wie Ionern (Welcker Gr. G. 1, 634 f.) so hoch gefeierte Gott in den Kampf eingriff, wobei sich dieser Dichter noch nicht darum kümmerte, ob das dem vom Ida herabschauenden Zeus recht war oder nicht. Poseidon taucht 13, 39 aus dem Meer, geht in Kalchas' Gestalt nach Art des Agamemnon in der Epipolesis, mit ermahnenden Worten von einem Führer zum andern, indem er zuerst die an die Schiffe zurückgedrängten Griechen ermutigt 13, 83, dann insbesondere in die beiden Aianten durch die Berührung seines Stabes neue Kraft zaubert. Als in dem nun wieder entbrennenden Kampf Poseidons Enkel von Hektor erschlagen wird, feuert der erzürnte Gott von Neuem die Griechen, namentlich den Aias an, der sich sehnt allein gegen Hektor zu streiten, (offenbar zum 1. und nicht zum 2. Mal, wie man annehmen müsste, wenn das 7. Buch schon vorhanden). Darauf wird Idomeneus von ihm gereizt, der nach einer langen, leeren Unterredung mit Meriones in lebhafter Kampfschilderung mehrere Troer erschlägt, schliesslich aber ermattet aus dem Kampf sich zurückzieht. Hierdurch erinnert er an seinen Rückzug in der Automedoneinlage 17, 621 f., wie denn auch die Kampfesweise in der Epinausimache besonders mit 13, 455 f. und 13, 521 f., wo um die erschlagenen Alkathoos und Askalaphos gestritten wird, den Charakter der Leichenkämpfe der Patroklie annimmt. Statt des Idomeneus treten nun Meriones, Antilochos und Menelaos, auf der Troerseite Aeneas, Deiphobus, Helenus und Paris hervor, und wenn die Stelle 13, 685—700 nicht eingeschoben ist, werden hier die Völkerschaften der Boeotier, Ionier, Lokrer, Phthier und Epeer hervorgehoben. Nun zeichnen sich vor allen Helden der kleine lokrische Aias 13, 701, dem 13, 704 sogar gleiche Stärke wie dem grossen nachgerühmt wird, und vor allen Völkern die Lokrer aus, deren Bogenkunst die Schlacht zu Gunsten der Griechen entschieden haben würde, wenn nicht Poulydamas 725 f. dem Hektor geraten hätte, die bei den Schiffen zerstreuten troischen Fürsten um sich zu sammeln. Dies geschieht. Hektor und Aias, wie ihre Leute, geraten von Neuem aneinander 13, 809—832 und das Kampfgeschrei beider

Heere steigt zum Himmel auf 13, 837. Solch ein sozu sagen neutraler Vers diente geringeren künstlerischen Ansprüchen des späteren Epos sowol zum Abschluss eines Gesanges, wie mit Kampfgeschrei auch das 12. Buch abschliesst, als auch zum Übergang zu etwas Folgendem, hier zu der Rückkehr zur alten 11, 595 verlassenen Aiassituation der Agamemnonie.

Die Grundzüge des alten Schlachtenplanes der Agamemnonie, dessen sich ja auch die Diomedie und die Patroklie bedienten, kehren auch hier, wenn auch unbestimmter, wieder. Der erste Teil bringt den Aufruf zum Kampf und das siegreiche Vorwärtsdringen der Griechen. Im zweiten ringen sie in einer Reihe von Zweikämpfen mit den Troern, denen sich im dritten Teil nach Poulydamas' Rat das Schlachtenglück wieder zuneigt. Wiederum stehen sich der vordringende Hektor und der abwehrende Aias gegenüber, bis zum Schlusse des 13. Buches. Handlung und Charakteristik dieser in die alte eingeschachtelten neuen Schlacht sind wenig anziehend. Die Handlung ist unoriginell, matt nnd durch lange Gespräche und eine Überfülle von Einzelkämpfen zerrissen. Ein neues Motiv, die Erfindung einer um die Schiffe gezogenen Mauer, tritt hier nur ganz gelegentlich und noch bedeutungslos auf. Auch dieses verdankt seinen Ursprung einem Einfall, den vielleicht das Aufkommen eines neuen Kriegsbrauchs eingegeben hatte. Denn in der Achilleis und Diomedie hören wir nicht einmal von einem Graben, erst die Patroklie erwähnt desselben. Die Epinausimache denkt sich aber bereits eine Mauer dahinter. Unter den Charakteren hat der göttliche, der Poseidons, etwas durchaus ungöttlich Philisterhaftes in seiner Gestalt, seinem Auftreten, seinem ganzen Tun und Treiben. Idomeneus, die charakteristischste Figur dieses Gedichts, der in der Achilleis und alten Diomedie gar nicht, in deren Bearbeitung und in der Patroklie nur als Einer unter 10 oder 12 erwähnt wird, steht in der Epinausimache zwar wiederholt brav seinen Mann, und dass er schliesslich ermattet aus dem Kampf ausscheidet, kann man seinen vorgerückten Jahren zu Gute halten. Aber höchst unangenehm macht er sich durch seine unzeitgemässe, leere Redseligkeit, die sich sogar in Charakterschilderungen der Feigen und der Tapferen ergeht, und durch sein Eigenlob 13, 239—329, insbesondere 13, 263. 278—286. Meriones wird hier noch mehr als in der

Patroklie als Diener und liebster Genosse des Idomeneus 13, 246. 249 durch langes Zwiegespräch mit diesem und durch seine wiederholten Siege 13, 528 f. 567 f. 649 f. in den Vordergrund gestellt, und den Namen seines Vaters Molos 13, 249 erfährt man hier zuerst. Offenbar liegt auch hier eine Bezugnahme auf die oben S. 93 berührten kretischen Verhältnisse vor. Dafür spricht nicht nur die eingehende Charakteristik der Kreterhelden, sondern vielleicht auch wol die nur hier erwähnten ἐνώπια παμφανόωντα des Zelts, die mit zahlreichen Beutestücken ausgeschmückt sind 13, 260 f. Denn das gemeinsame Zeltleben muss nach Allem, was wir davon wissen, eine lange Ausbildung in Kreta erfahren haben (S. 93). Eine ganz neue Figur ist Teukros, dem grossen Aias als Bruder zugesellt, durch Namen und Waffe von allen andern Griechenhelden unterschieden. Denn er ist der erste und einzige Bogenschütze unter ihnen, und in seinem Namen klingt doch wol ein Stadium der aeolischen Colonialgeschichte nach. In jener troischen Aeolis (S. 77) vermischten sich die Griechen vielfach mit den Resten der alten Teukrer, die sich hier erhalten hatten (Herod. 5, 122; 7, 20; Grote-Meissner 2, 155). Ihr Name, unter dem die Troer und Dardaner der Ilias zusammengefasst werden, erscheint auch schon bei Kallinos von Ephesos um 700 v. Chr. (Strab. p. 604). Das feindliche Verhältniss der Griechen zu denselben, das im Kampf mit Aeneas in der Diomedie seinen Hauptausdruck gefunden, muss sich zur Zeit der Abfassung der Epinausimache bereits in ein friedliches verwandelt haben, und so wurde der nach asiatischer Sitte mit dem Bogen bewaffnete halbechte Bruder des Griechen Aias zu Ehren der neuen Verwanten Teukros genannt. Ein Interpolator hielt nun auch für billig, dass auch der kleine Aias einen Halbbruder, Namens Medon, erhielt (13, 694 f. vgl. 15, 333). Menestheus und Stichios, zwei Athener, treten hier zum ersten Male auf 13, 195 vgl. 14, 331. Auch das troische Heldenpersonal hat manchen eigentümlichen Zuwachs erfahren. Neben Hektor, Aeneas und Paris finden wir mehrere neue Helden. An Weisheit wird Idomeneus noch von dem Poulydamas übertroffen, der hier förmlich neben dem Feldherrn Hektor die Stelle eines Generalstabchefs einnimmt. Dazu tritt der bisher unbekannte Deiphobos, der unerschrockene Priamossohn, welcher hier gleichsam seine Laufbahn durch das jüngere Epos

antritt, das ihn zum Vertreter Hektors, zum Schützer und sogar zum Gatten der Helena gemacht hat, bis dann Ibykos und Simonides, wol durch 13, 517 angeregt, von einer Eifersucht des Idomeneus auf Deiphobos singen (vgl. Welcker Ep. Cycl. 2, 194). Auch Helenos erscheint wol hier 13, 582 zuerst (doch vgl. 6, 76), und Alkathoos 13, 428 f., der Sohn des Aesyetes, Agenor 13, 490, der später als Antenoride eine ziemlich bedeutende Rolle übernimmt (s. u.), Othryoneus, der Freier Kassandra's 13, 363. Einige Namen anderer Helden sind offenbar geographischen Ursprungs wie Asios und der seines Vaters Hyrtakos 13, 384 f. 759 f., Imbrios 13, 171 und Askanios 13, 792. Seine askanische Heimat 13, 793 ist wol in Bithynien zu suchen. Wie die Bearbeitung der Diomedie (5, 777), zieht auch die Epinausimache 13, 656. 661 die Paphlagonier heran, über deren König Pylaimenes aber die beiden Dichtungen (vgl. 13, 643. 658) Widersprechendes melden.

Als offenbarer Beleg für den moderneren Charakter dieses 13. Buches kann uns diese durchweg aus freier Erfindung hervorgegangene Vermehrung des Personals beachtenswert erscheinen, aber für das Vermögen des Dichters, wirklich neue epische Situationen und eigenartige Charaktere zu schaffen, beweist sie nichts. Selbst Idomeneus ist mit gar manchen geborgten Zügen ausgestattet. Sein Gespräch mit Poseidon ist dem des Diomedes mit Athene deutlich, aber schlecht nachgebildet, vgl. 5, 817 und 13, 224, sein und des Meriones Erscheinen im Kampf wird 13, 329 f. fast mit den gleichen Worten wie das des Patroklos und Automedon 16, 278 f. geschildert und seine Bedrängniss 13, 509 f. wie die des Aias in der Diomedie 5, 620 f. mit: **ἐπείγετο γὰρ βελέεσσιν.** Die beiden Aianten werden von Poseidon an Händen und Füssen von obenher gestärkt 13, 61. 75 wie Diomedes von Athene 5, 122. Der auf die Brust des Feindes tretende, seiner häuslichen Schmach eingedenke Menelaos 13, 618 f. (vgl. 16, 503) ist nur ein Abklatsch des auf die Brust des Gegners tretenden, seinen Bruder Menelaos an die häusliche Schmach erinnernden Agamemnon 6, 65 f. Die schon im Altertum berühmten Verse, die das Ausrücken des Heeres 13, 131 f. schildern, sind der Patroklie 16, 214 f. entnommen, auch der Vorstoss der Troer 13, 136 f. mit dem darauf folgenden Gleichniss auf Hektor ist nach 17, 262 f. dargestellt, und

die Wut des Kampfes wird 13, 127 dadurch ausgedrückt, dass weder Ares, noch Athene daran etwas hätten auszusetzen vermocht, wie 17, 389. Und noch viele andere Verse und Wendungen tun die Abhängigkeit des 13. Buches von den älteren Vorbildern dar: 13, 149 = 11, 275. 13, 583 = (11, 375). 13, 604 f. = 11, 232 f. 13, 802 = 11, 295. — 13, 40 = 4, 440. 5, 518. 13, 187 = 5, 42. 13, 548 f. = 4, 522 f. 13, 575 = 4, 461. 13, 652 f. = 5, 66 f. — 13, 131—133 = 16, 214—216. 13, 169 = 16, 267. 13, 219 = 16, 200. 13, 389 f. = 16, 482 f. 13, 443 f. = 17, 528 f. 13, 458 = 16, 652. 13, 530 vgl. 16, 118. 13, 501 = 16, 761. 13, 504 f. = 16, 614 f. 13, 507 f. = 17, 314 f. 13, 544 = 16, 414. 13, 566. 596 = 16, 817. 13, 619 = 17, 357. 13, 671 f. = 16, 606 f. *χώρῳ ἐν οἰοπόλῳ* 13, 473 = 17, 54. *βοηθόος* 13, 477 = 17, 48 f. *πολλὸς δ' ἐπελήλατο χαλκός* 13, 804 = 17, 493. Von dem Telamonier Teukros und Idomeneus abgesehen, drehen sich alle Hauptkämpfe um Helden zweiten und dritten Ranges lokrischen, boeotischen und aetolischen Geblüts, wie den kleinen Aias, Peneleos, Leitos, Thoas und Askalaphos. Den Namen des letztgenannten Boeotierführers trägt auch ein Urenkel des Orchomenischen Königs Azeus nach Paus. 9, 37, 1 u. 7 und er ist vielleicht nur eine dem lat. Aesculapius nähere boeotische Form für Asklepios (vgl. *ἀσκάλαβος* Welcker Gr. G. 2, 736, Baumeister Hymn. hom. S. 147, Pott in K. Z. 8, 104. 9, 345). Die Lokrer werden hier als eine vor allen andern griechischen Stämmen durch Tapferkeit und Bogenkunde ausgezeichnete Völkerschaft dargestellt. Der Telamonier war durch die alte, und Idomeneus durch eine, wie es scheint, jüngere Sage dem Dichter überliefert, Teukros aber ist aus der späteren Liebhaberei, grossen Helden Halbbrüder, Söhne, Wagenlenker, Diener, Freunde beizufügen, und der Rücksicht auf die Teukrer entstanden.

Die Epinausimache ist bereits ein Sammelplatz für die Helden aller möglichen griechischen Stämme und Völkerschaften geworden, selbst der Dorer. Der Kreter Idomeneus ist hier sogar zu einem Hauptbelden ausgebildet, ob dafür irgend ein lokaler Anlass, etwa in der nahen Beziehung zu Erythrae (S. 26), oder ein persönlicher Anlass vorlag, wie man aus der übrigens späten Tradition von der ehrenvollen Aufnahme Homers, d. h.

eines Homeriden durch die Fürsten Kreta's (Bergk Gr. L. 1, 651) schliessen möchte, können wir nicht entscheiden. So viel aber scheint gewiss, dass auch hier in manchen Haupt- und Nebenfiguren, in der Hervorhebung der Boeotier, Lokrer und Aetolier, und in der Erfindung des Halbbruders des Telamoniers die lokrisch-boeotische Umgebung des Dichters, wie sie Kyme darbot, und das Umsichgreifen der Kymaeer in Troas deutlich gekennzeichnet wird. Die lokrischen und boeotischen Elemente dieser Bevölkerung, die sich früher schroff einander gegenüber standen, indem jene mit den Nordachaeern, diese mit den Südachaeern inniger verbunden waren, scheinen nun versöhnt, doch wiegt im Gedicht offenbar die Anschauung desjenigen Stammes vor, der höchst wahrscheinlich die Hauptmasse der kymaeischen Einwohnerschaft bildete, d. h. die der Boeotier (S. 77). In Troas haben die griechischen Eindringlinge bereits ihren Frieden mit den Eingeborenen des Landes gemacht. Wir dürfen die Entstehung der Epinausimache etwa in die Mitte des 8. Jh. setzen, nicht lange bevor Arktinos seine Aethiopis verfasste (Duncker G. d. A. 5, 564), die keineswegs, wie man gewöhnlich annimmt, eine vollständige Ilias, wie wir sie kennen, voraussetzt.

4b) Die Apate.

13, 1—38. 14, 153—522. 15, 1—(63—77) 327 oder 366.

Die Apate (Ap.) setzt die Epinausimache voraus. Ihr ist der in dieser berichtete Tod des Aressohnes Askalaphos 15, 110 f. bekannt. Die von der Epinausimache nebenbei erfundene Mauer wird hier kaum beachtet, wo nur von Graben und Pallisaden die Rede ist und nur in V. 15, 361, der aber wol schon jenseits der Apate liegt, heisst es ganz kurz von Apoll: *ἔρειπε δε τεῖχος Ἀχαιῶν ῥεῖα μάλ'*. Die Apate teilt mit der Epinausimache das Bestreben, Poseidons wirkungsvolles Eintreten für die bedrängten Griechen zu schildern, dem grossen Aias neue Lorbeeren zu flechten und den Lokrer Aias und die Boeotier- und Aetolierhelden, so gut es geht, ins beste Licht zu setzen. Aber wenn die Verfasser der beiden Dichtungen in diesen allgemeinen Tendenzen übereinstimmen, so weichen sie in der Darstellung derselben um so weiter auseinander. Denn der Dichter der Epinausimache hat ein mittelmässiges, nüchternes, sich in den hergebrachten Formen bewegendes Talent, während

der der Apate von einem ganz anderen Schlage ist. Er ist eine originelle, kecke, die alten Formen missachtende Künstlernatur, ein epischer Aristophanes. Über die Hauptziele, die sich sein Vorgänger in der Epinausimache gesteckt hat, schiesst er weit hinaus. Aias soll nicht nur als der stärkste Hort der Griechen, sondern auch als der Besieger Hektors sich zeigen, wodurch dann, wie durch die kleine Diomedie, im Widerspruch mit dem kunstvollen Plan der Achilleis, in Hektors und Achills Ruhm ein neuer grosser Riss gebracht wird.*) Der recht langweilige Poseidon der Epinausimache wird in der Apate nicht nur mit dem höchsten Pomp epischer Malerei eingeführt, sondern der Dichter fühlt sich auch verpflichtet zu erklären, warum Zeus den Poseidon an seinem Vorhaben nicht hindert. Er lässt den Göttervater den Blick vom Ida nach Thrakien hin abwenden 13, 7, so dass ihm Poseidons Ankunft entgeht, und dann die Hera die grossartige olympische Staatsaktion ins Werk setzen, die den Zeus einschläfert, so dass dieser auch Poseidons Beteiligung an der Schlacht nicht merkt. Aber rücksichtslos benimmt sich dieser Dichter gegen seinen Vorgänger. Wie er bei der Verherrlichung des Aias den Plan der Achilleis missachtet, ebenso ist er bei der Verherrlichung Poseidons unbekümmert darum, dass dieser Gott, der ja doch in der Epinausimache auf eigenen Antrieb eingegriffen hatte und darauf durch den Tod seines Sohnes gegen die Troer noch mehr erbittert worden war, gar nicht eines neuen Stachels bedurfte. Mit einem bequemen *τὸν δ'ἔτι μᾶλλον ἀνῆκεν* 14, 362 hilft er sich über solche kleinliche Bedenken hinweg, Hypnos soll den Poseidon im Auftrag der Hera »noch mehr« anreizen den Griechen beizustehen (vgl. 14, 441 = 15, 380). Da dem Verfasser der Apate trotz seiner Eigenartigkeit doch überall die Diomedie vorschwebt, so schafft er dem Poseidon in Apollo, der dort der Athene das Gleich-

*) Ein jüngerer Homeride nahm im 7. Buch das Motiv des Zweikampfs zwischen Aias und Hektor nochmals auf und verband es, entsprechend der Vorliebe dieser späteren Zeit für blosse Schauzweikämpfe (s. u.), mit dem Motiv gegenseitiger Beschenkung, das ein gleichfalls jüngerer Homeride 6, 230 aufgebracht hatte. Die Seltsamkeit dieser durch Diomedes und Aias herbeigeführten Niederlagen Hektors scheint zu einer Verwendung für das Rätsel angeregt zu haben: *Ἕκτορα τὸν Πριάμου Διομήδης ἔκτανεν ἀνὴρ Αἴας, πρὸ Τρώων ἔγχει μαρνάμενος* (Bergk P. lyr. gr. 1867. 3, 1308).

gewicht zu halten sucht, einen ebenbürtigen Gegner. Beide Götter treten aber hier nicht etwa hinter oder neben den Kämpfern nur mahnend und helfend auf, wie in den andern Gedichten, sondern stellen sich, der eine mit blitzendem Schwert 14, 385, der andere mit geschwungner Aegis 15, 307 f., an die Spitze der Truppen.

Auch diese Dichtung zerfällt in drei Teile, von denen aber nur der mittlere in der Menschenwelt spielt, während der erste ganz von den Göttern in Beschlag genommen und auch noch der dritte zwischen ihnen und den Menschen geteilt ist. Dadurch erhält diese Schlacht einen ganz anderen Charakter als alle andern Iliasschlachten. Eröffnet wird der 1. Teil durch die Prachtverse 13, 1—38, deren Zugehörigkeit zu der Apate durch ihren hochpoetischen Schwung und auch mehrere Wendungen bezeugt wird, z. B. *ἱπποπόλων Θρηκῶν* nur 13, 4 und 14, 227. *τρέμε δ' οὔρεα μακρὰ καὶ ὕλη ποσσὶν ὑπ' ἀθανάτοισιν* 13, 18 vergleicht sich dem *ἀκροτάτη δὲ ποδῶν ὕπο σείετο ὕλη* 14, 205.*) Die Wagenfahrt Poseidons klingt zwar eben an die der Göttinnen in der Diomedie vgl. 13, 34. 35 mit 5, 775. 776 an, aber wie der Meergott sich in vier Schritten von Samothrake nach Aegae schwingt, über die Wogen fährt, dass die Seeungeheuer aus der Tiefe emporschnellen den Herscher zu grüssen und das Meer freudig sich auftut, das ist ein meisterhaftes, allerdings mehr malerisches Bild, das zumal auf die Vasenmalerei mächtig eingewirkt hat, wie jenes so plastische Zeusbild der Achilleis bekanntlich auf die Kunst des Phidias. Und ein wie meerfrischer Zug ist es auch, dass, als Poseidon dem Hektor

*) Den von vielen bewunderten Vorschlag G. Hermanns Opusc. 5, 63. die Partie 8, 1—52 dem Beginn des 13. Buchs voranzuschieben, kann ich nicht billigen. Erstens bedarf der Beginn des 13. Buches solcher Verse gar nicht. Zweitens sieht man nicht recht ein, warum sich Zeus vom Olymp nach dem Ida bemüht 8, 3. 47, um von dort aus das Schlachtfeld zu überwachen, dann aber sofort wieder 13, 3 seine Blicke, als ob er sich langweile, abwendet, zu andern fernen Völkern hinüberschaut und überhaupt die Schlacht ganz vergisst. Drittens ist die ausführliche Angabe des Verbots, durch das Zeus den Göttern die Teilnahme am Krieg untersagt 8, 4—27, das allerdings auch 13, 523 f. bekannt ist, keine notwendige Voraussetzung. Viertens gehört die ganze Partie von 8, 1—27 einer noch jüngeren Stilart an und ihre Fortsetzung von 28—52 ist vollends aus verschiedenen andern Gesängen notdürftig zusammengeliehen, worüber Weiteres unten.



entgegentritt, die See gegen die Zelte und Schiffe der Griechen anwogt, das einzige Beispiel der Ilias ausser 19, 362, wo der Natur eine Empfindung beigelegt wird! So steigt im delischen Apollohymnus 29 die Woge aus Freude über des Gottes Geburt über den Strand und wallt in einem Paean des Alkaeos bei der Wiederkehr desselben auf (Bergk P. lyr. gr.[3] 3, 931). Mit genialem Griffe macht unser Dichter nun nichts Geringeres als die heilige Hochzeit des Zeus und der Hera, die eigentliche Seele des ganzen Herakultus, zur Seele seines Gedichts. Wie bei den Ortsfeiern des Hieros Gamos im Frühling, wenn die ersten Gewitter segnende Regengüsse auf die Erde schütten, das Bewusstsein der alten Naturbedeutung, der Verbindung des Donnergottes mit der Wolkengöttin, sich lebendig mit der kräftigsten, heitersten Vermenschlichung dieses Vorgangs durchdrang, so verstand es auch unser Dichter wunderbar mit seiner dreisten Menschenkenntniss und seinem wachen Naturgefühl, die Götterwelt in all ihrer menschlichen Begierde und Leidenschaft und in der trotzdem noch in ihnen waltenden Verschmolzenheit mit der Natur uns vor die Augen zu malen. Und mitten in die asiatische Gebirgsscenerie des quellenreichen Ida, den er durch das Beiwort *πᾶσα* offenbar aus Autopsie als umfangreiches Gebirge zeichnet, zaubert er den altheimischen göttlichen Liebesbund hinein, wo die Wälder vom Lekton her bis zum Gargaron hinaufrauschten, wo noch heute der Lotos und Krokos und Hyakinthos die Weiden bedecken. Die Göttin des Gebirgs aber wird mit ihrem fremden Namen Rhea 14, 203; 15, 187 zur Mutter des altgriechischen Götterpaares. Wenn man vergessen kann, dass durch die abermalige Eindichtung der Apate der schöne Bau der Agamemnonie immer weiter auseinandergesprengt, der Grundgedanke der gesamten Achilleis aufs Höchste gefährdet und überhaupt die gesunde, motivierte, reale, ernste, edle Welt der homerischen Agamemnonsschlacht gleichsam in ein Reich kecker, üppig fantastischer, beinahe frivoler Laune verwandelt wird, so muss man dem jüngeren Dichter einen der ersten Plätze unter den Homeriden einräumen. In seinem Gesange triumphiert das Götterepos, das von den 7—800 Versen beinahe $^{3}/_{4}$ beansprucht, in übermütigster Weise über das Menschenepos. Eine verlockende Götterscene reiht sich im ersten Teil an die andere, und die Heldin in allen ist die Götterkönigin,

voller Lug und Trug, voller Koketterie und Prunk, aber auch von strahlender Schönheit und Entschlossenheit. Ihre Toilette im Hause des Zeus, das zwischen Himmel und Erde liegt 14, 170 f., hat allerdings ihr Vorbild in der der Athene im Hause des Zeus 5, 733 f., aber von Kopie ist keine Rede. Wie schön ist dann ihr Gang über die rauschenden Wipfel des Idawaldes und dann ihre wolkenverborgene Liebesgemeinschaft mit Zeus auf dem Gargaron, dem Donnersberg (Schwartz Praehist-anthropol. Stud. S. 95), aus der die blumenhervorlockenden Tautropfen auf die spriessende Erde herabfallen 14, 343 f. Gegen die Schilderung ihrer kühnen Ränke, mit denen sie hinter einander Aphrodite, Hypnos, Zeus und sogar die, man möchte sagen, unberückbare Styx berückt, um straflos ihre den Troern so verderblichen Absichten durchzusetzen, fällt dann die Darstellung der irdischen Dinge im 2. Teil nicht nur dem Umfange, sondern auch dem Inhalt nach merklich ab. Wunderlich ist die Verknüpfung derselben mit den himmlischen Vorgängen durch das blosse μᾶλλον 14, 362 (S. 143), das Schweigen über die Gestalt Poseidons, als er sich zum Führer anbietet, und sein Rat, für den neuen Kampf die besten Waffen auszusuchen, was dann die drei verwundeten Fürsten zu dem unsinnigen Waffentausch 14, 380 f. veranlasst. Darauf streckt Aias mit seinem Feldstein den Hektor nieder, dieser wird nach der Xanthusfurt getragen, die Troer weichen vor den Griechen, von denen namentlich der Boeotier Peneleos allgemeinen Schrecken erregt 14, 486 f. 507, und der lokrische Aias sich den Ruhm erwirbt, die meisten Feinde erlegt zu haben 14, 520. Aber als nun im Beginn des 3. Teils der Apate Zeus aus seligem Schlummer erwachend das Elend der Troer und den dem Tode nahen Hektor erkennt und durch Iris den Poseidon trotz seines Sträubens aus der Schlacht ruft, durch Apoll den Hektor neu belebt und in dieselbe zurückführt, entsinkt den Griechen der Mut.*) Ein neuer wunderlicher Vorschlag des Aetoliers Thoas, der Not dadurch abzuhelfen, dass die grosse Masse zu den Schiffen zurückgeschickt

*) Die Schilderung der dabei erkämpften Einzelsiege der Troer 15, 328—342 bildet ein genaues Gegenstück zu der Reihe der unter Poseidon erfochtenen Einzelsiege der Griechen 14, 508—522. 4 Verse 15, 333—336 werden aus 13, 694—697 eingemischt..



wird und nur die Fürsten den Kampf weiter fortsetzen, nützt nichts. Hektor und ihm noch voran Apollo mit der furchtbaren Aegis stürmen wie Raubtiere auf die Griechenscharen ein und diese fliehen 15, 327. Hier oder erst 15, 367 greift eine öde Interpolation bis 15, 560 bez. 591 ein, die sich noch mancher Stücke aus dem Schluss der Epinausimache und der Apate bedient haben mag, um den Anschluss an die alte Agamemnonie zu bewirken (S. 48). Aus der mangelhaften Motivierung erkennt man, dass dem Dichter der Apate die Menschenkämpfe nur nebensächliche Bedeutung haben, auch bringt er, abgesehen von der Feldherrnstellung, die er den beiden gegnerischen Göttern anweist, keine eigentlich neue Motive. Die schon in der kleinen Diomedie erfundene Niederlage Hektors wird hier nur gesteigert und zwar höchst unnatürlich. (Nestors verzweifelndes Flehen, in der Agamemnonie viel wirksamer an die fliehenden Griechen gerichtet, wird hier zu einem Gebet an Zeus.) Das Eigenartige liegt noch am meisten in der hervorragenden Rolle, die hier Helden zweiten Ranges, wie ausser den unglücklichen Boeotiern Prothoenor und Promachos 14, 450. 476 und Klonios 15, 340 der übermütige Boeotier Peneleos 14, 487 f., der Lokrer Aias und der Aetolier Thoas 15, 281 spielen.

Die uns auch hier nahegelegte Vermutung der Herkunft unseres Dichters aus dem asiatischen Kyme, dieser boeotisch-lokrischen Pflanzstadt, wird hier wesentlich gestärkt durch die Wahl des Mythenkreises, die dieser Dichter trifft. Allerdings trägt er in seiner genialen, zuweilen fast aristophanischen Laune offenbar kein Bedenken, die alte Mythenwelt durch seine eigne Erfindungen zu bereichern, zu beleben und noch mehr auf das Niveau der Menschlichkeit herabzuziehen. Wer bürgt uns dafür, dass die Angabe von einer Erziehung der Hera bei Okeanos und Tethys und von einem ehelichen Zwist dieses Titanenpaares nichts weiter als eine blosse Erfindung der listenreichen Götterkönigin dieses Dichters ist? Wenn Here dem Hypnos eine ihrer Chariten zum Lohn verspricht, wenn Zeus sie zur Strafe mit Ambossen beschwert zwischen Himmel und Erde aufhängt, so gehört auch das wol ins Reich freier oder ausspinnender poetischer Erfindung. Wenn der Dichter einerseits Zeus in seiner alten vollen Sinnlichkeit darstellt, so hebt er ihn andrerseits in eine geistigere Sphäre, denn der Gott bringt

sinnliche Wirkungen auch von der Ferne her hervor. Ja sein Geist ist es, der Hektor wieder zum Leben weckt 15, 242: *μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο.* Mehrere mythologische Anschauungen der Apate stehen mit denen anderer Iliaspartieen in geradem Widerspruch, um so bemerkenswerter springt überall die Verwantschaft derselben mit denen der Diomedie hervor. Dieselben Gottheiten umgeben uns: Athene, die auch hier und nur noch hier *ἀγελείη* 15, 213 heisst und Gewänder webt 14, 178 (5, 735 = 8, 386), die auch hier 15, 123—142 wie dort den *θοῦρος* Ares am Kampf verhindert, indem sie ihn an der Hand nimmt und einfach wie ein unartiges Kind niedersetzt und Ares, dessen Gefährten auch hier Deimos und Phobos sind 15, 119. Hera wird auch hier und nur noch hier 14, 194. 243 *πρέσβα* (8, 383 ist aus 5, 721 genommen), Apoll nur hier 15, 258 und 5, 509 *χρυσάορος* genannt. Als Personen kommen die Chariten auch hier und nur noch hier 14, 267. 275 in der Ilias vor. Die Gottheiten fahren hier wie dort auf herrlichen Wagen einher, die Göttinnen machen hier wie dort im Hause des Zeus ihre Toilette. Geschichten vom Streit des Herakles mit der Hera werden auch hier 14, 250 f. und 15, 25 f. erzählt. Und wie in der Diomedie Dione eine Götteranekdote nach der andern zum Besten gibt, so zählt hier Zeus unpassend genug seiner Gattin die Liste seiner Geliebten auf 14, 317 f. Man kann auch noch anführen, dass, wie im Olymp der Diomedie eine zweite Zeusgemahlin, die Dione, geduldet wird, so auch hier Themis erscheint, die wenigstens in der boeotischen Theogonie 901 die zweite Frau des Zeus, sowie im Fragment eines einer thebanischen Gottheit gewidmeten Hymnus des boeotischen Pindar (Fragm. 5. 6. Böckh) die *ἀρχαῖα ἄλοχος Διός* heisst. Aber, wie schon bemerkt, von einer blossen Nachahmung der Götterherrlichkeit der Diomedie kann bei dieser eigenartigen und in olympischen Dingen ihr überlegenen Dichtung keine Rede sein, wie sich denn auch allerhand kleine Abweichungen, Zeichen jüngerer Entstehung, finden. Aphrodite z. B., die dort der Dione Tochter heisst, ist hier, wo ihre Mutter völlig verdrängt ist, bereits die Tochter der Hera 14, 190. Das Prachtstück dieses Gesanges aber, die Überlistung des Zeus, ist ja ganz und gar aus der Hand dieses Meisters, und gerade sie ruht nun wieder auf einer echt boeotischen Überlieferung,

der heiligen Hochzeit des Zeus und der Hera. Die alljährlich wiederkehrende Feier dieser Verbindung ist als eine altaeolische zu betrachten, wie sie in den Heraeen des achaeischen Argos und der mit den aetolischen Sagen und Bräuchen von Pleuron und Kalydon ausgestatteten Insel Samos, in den Herochien in Hierapytna auf der Insel Kreta und ganz besonders altertümlich in den Daedalen der boeotischen Kithaeronlandschaft mit ihren Hochzeitsprocessionen und Bergfeuern, ihren Ausdruck fand. Nach der Kithaeronsage hatte Zeus die noch jungfräuliche Hera von Euboea entführt und in einer Grotte des Gebirges verborgen, bis ihre Verbindung offenbar und Hera nun Teleia und Gamelios genannt wurde. Daher hatte Hera in Plataä auch den Namen Nympheuomene, wie auch nach einem homerischen Epigramm Kyme die Stadt der lieblichen Nymphe Hera genannt wurde. Und eben dieses heimlichen Liebesverkehrs gedenkt ja auch der Dichter 14, 295 f.:

οἷον ὅτε πρῶτόν περ ἐμιγέσθην φιλότητι
εἰς εὐνὴν φοιτῶντε, φίλους λήθοντε τοκῆας.

Wir werden also auch hier auf eine boeotische Cultussage hingeführt, die sich urkundlich auch im asiatischen Kyme erhielt, wo Boeotier und Lokrer wiederum nachweisbar zusammenwohnten, und zwar nun eins und einig geworden (S. 76 f. 142) Die Verschmelzung dieser Griechenstämme mit der Bevölkerung von Troas, welche die Epinausimache in nüchternerer Weise durch die Figur des bogenführenden Halbbruders des Aias, Teukros, ausdrückte, weiss uns die Apate in ihrer reichen mythologischen Sprache dadurch zu veranschaulichen, dass der Ida Sitz der Liebesfeier des höchsten griechischen Götterpaares ist und die heimische Göttin des Gebirges nicht, wie in der Diomedie zur Aphrodite umgedeutet, als blosse Schutzgottheit eines heimischen Helden, sondern mit ihrem fremden Namen Rheia als die Mutter eben jener höchsten griechischen Gottheiten hier zuerst erscheint.

Die der Apate, wie der Epinausimache gemeinsame Tendenz, den Poseidon zu verherrlichen, wird auf boeotischen Ursprung deuten, gleichwie nach Baumeister Hymn. hom. S. 115 in der Beschreibung der Onchestischen Poseidonspiele einer der Hinweise auf den boeotisch-hesiodischen Charakter des pythischen Apollohymnus liegt. In derselben Landschaft am

kopaischen See, wo wir den in der Diomedie und Apate berührten Athenekultus fanden, in Onchestos, wurde der Meergott in glänzenden Spielen gefeiert, die nicht nur der erwähnte Apollohymnus V. 53 f., sondern auch Pindar Isthm. 1, 33. 54. 3, 37 rühmt, vgl. Paus. 9, 36, 3. Die Münzen der boeotischen Städte Delion, Aspledon, Phara, Plataä und Tanagra tragen das Ross des Gottes (Welcker Gr. G. 2, 673). Poseidon galt auch wol für den Vater des Boiotos, des Stammvaters der Boeotier, nach einer späteren gekünstelten Überlieferung, die aber wie die von Ovid. Met. 6, 115 berichtete Verwandlung des Gottes in einen Stier auf eine ältere Volkssage von einem Poseidon *Βοιωτός* zurückgehen mag. Auch auf den 13, 20 erwähnten, durch den Poseidon-Tempel berühmten Aegae hat Euboea, die boeotische Gestadeinsel, ebenso viel Anspruch als die gleichnamige Stadt in Achaja. Auch darf der Poseidon Helikonius 20, 404 nach dem Sprachgesetz nicht auf das achäische Helike, sondern nur auf das boeotische Gebirge Helikon bezogen werden, wie schon Aristarch einsah.

Überall zeigt sich also, dass die Apate gleich der Epinausimache, was sie überhaupt an älterer Überlieferung besitzt, aus derselben boeotischen Vorratskammer nimmt wie die Diomedie. Dass sie aber entschieden jünger als diese und die Patroklie ist, geht u. a. aus der abermaligen Erweiterung des geographischen Gesichtskreises nach Norden hervor. Denn noch hinter den Thrakern und Paeoniern tauchen die Myser auf, worunter man doch in diesem Zusammenhang wol die Moeser zu verstehen haben wird, ferner die Hippemolgen und Abier 13. 5. 6, die nun schon das Eintreten ganz poetischer Völker, wie der Amazonen und Aethioper in der Aethiopis, vorbereiten. Die einzelnen Meeresteile fängt man hier zuerst an, mit Namen der Sage zu belegen, 15, 233 wird zum ersten Male der Hellespont genannt, dann 12, 30, endlich in den Dichtungen des 6. Stils (17, 432. 18, 150. 2, 845. 7, 86. 232. 24, 346. 545).

Der Diaskeuast, der die Epinausimache und die Apate in einen innigeren Verband fügen wollte, nahm dieser die schöne Einleitung und machte sie zur Einleitung jener in 13, 1—38, indem er so die doppelte Einführung Poseidons beseitigte.

4c) Die Mauerschlacht, das 12. Buch (1—34)—471.

Nach Helbig: Das homerische Epos S. 51—71 (vgl. Duncker G. d. A. 1881. 5, 42) war die Fertigkeit der Griechen den Stein zu bearbeiten nach der dorischen Wanderung gesunken, und die erste urkundlich nachweisbare Steinmauer der asiatischen Griechen ist die um die Mitte des 6. Jahrh. von den Phokaeern aufgeführte Stadtmauer. Die Lagermauer des 12. Buches, auch wenn, wie es scheint, nur die Fundamente aus Steinen bestanden, beweist demnach doch einen grossen Fortschritt gegenüber der einfachen Lagerbefestigung durch Wall und Graben, wie wir sie in der Patroklie finden (S. 138). Mit grossem Eifer hat sich nun der jüngste Dichter des 4. Stils des von seinen beiden Vorgängern gelegentlich eingeführten, bez. angedeuteten neuen Mauermotivs angenommen, und daraus eine eigene Teichomachie ausgesponnen. Den Gedanken des Mauerbaues liess dann ein noch späterer Dichter aus Nestors Seele hervorgehen und in noch nicht 24 Stunden verwirklichen 7, 337 f. 436 f., während sonderbarer Weise die Götter zur Zerstörung dieses Menschenwerkes neun Tage gebrauchen 12, 25. Der Erfinder dieser Angabe schickte der Teichomachie eine gelehrte Vorbemerkung 12, 1—35 vorauf, die das spätere Verschwinden aller Mauerspuren des alten Griechenlagers vor Troja erklären sollte, wobei er sich auch durch 7, 459—463 anregen liess und durch das Wort ἔμπεδον 12, 12 mit dem Bericht 12, 397 f. von der teilweisen Zerstörung der Mauer in Widerspruch geriet. In seiner Begeisterung für seinen Mauerschlachtplan vergass nun aber der Verfasser des 12. Gesanges durchaus, die Handlung der Agamemnonie gehörig überzuleiten, ja er hatte vielleicht noch nicht einmal eine sichere Stelle zur Unterkunft innerhalb der noch immer sich ausdehnenden Schlacht für seine Dichtung gefunden, worauf ja auch die Weglassung des Stichios (S. 135) hindeutet. Denn im Anfang des 12. Buches stehen die Griechen hinter Wall und Graben, ohne dass uns im 11. Buche erzählt wäre, dass sie sich bereits soweit zurückgezogen hätten, geschweige denn hinter eine Mauer, die hier plötzlich wie aus einer Versenkung hervortaucht.

In der Teichomachie handelt es sich also nicht, wie in all den andern Schlachtschilderungen, um einen Kampf im offenen

Feld, sondern um einen Sturm der Troer auf die griechische Lagermauer, und es wird der allerdings misslungene Versuch gemacht, diesen Angriff taktisch zu gliedern. Der Troer Poulydamas, der schon in der Epinausimache und Apate sich gern mit seinem Rate vordrängt, entwirft den neuen Feldzugsplan. Die Fürsten steigen am Graben vom Wagen und führen das Heer in 5 Geschwadern gegen die Mauer vor, von denen aber nur drei, das des Asios, Hektor und Sarpedon, zum Angriff gelangen, wahrscheinlich nur, weil auch dieser Kampf der Dreiteiligkeit des Aufbaues nach der Weise der früheren Schlachtschilderungen unterworfen wurde. So ergibt sich denn auch eine nicht unwirksame Steigerung. Asios am Schenkel verwundet muss vom Ansturm auf das Tor seufzend ablassen, Sarpedon reisst ein Stück der Mauer ein, Hektor sprengt das Tor und dringt auf die Flotte los. Der Angriff des Asios, der, allein auf dem Wagen geblieben, durch ein Tor, das, wie wir plötzlich 108 f. erfahren, von zwei Lapithen bewacht wird, ins Lager eindringen will, wird in ungeschickter Weise plötzlich abgebrochen. Ein Vogelzeichen des Zeus veranlasst dann den Poulydamas in einem unmotiviert gereizten Ton eine Änderung seines Planes anzuraten und den Rückzug vorzuschlagen, den aber Hektor in tapferen, die Vogeldeuterei verachtenden Worten zurückweist, von Zeus' Sturmwind unterstützt. Er greift stürmisch mit seinen Troern die Mauer an, aber zunächst scheinen Sarpedon und Glaukos mehr Erfolg zu haben.*) Menestheus, der Telamonier und Teukros helfen verteidigen. Dieser verwundet den Glaukos, aber Sarpedon reisst ein Stück der Mauerzinne herab und zwischen ihm und Aias entbrennt ein heisser Kampf, bis endlich Hektor bei einem dritten Angriff durch den Wurf eines ungeheuren Steines das Tor zerschmettert und vor den hereinbrechenden Troern die Griechen zu den Schiffen fliehen. Und hiermit knüpft die Teichomachie, wie die Epinausimache und Apate, wieder an die 11, 595 f. angegebene alte Aiassituation an.

---

*) Es sprechen mehrere Gründe dafür, dass auch diese Sarpedonpartie 12, 290—429 erst später eingelegt ist, gleich der des 5. und 16. Gesanges, wie schon Nitzsch 284 f. annahm. Aber das Ungeschick des Dichters der Verknüpfung ist 12, 290 f. nicht grösser als 12, 173, wo er den Angriff des Asios abbricht.



Nicht nur durch das Mauersturmmotiv und die stärkere Betonung neuerer militärischer Technik, die wir weiter unten beleuchten werden, sondern auch dadurch unterscheidet sich die Teichomachie von all den andern besprochenen Schlachten, dass sich die Götter weder indirekt durch einen Boten, wie die Iris in der Agamemnonie, noch direkt, wie in der Diomedie, Patroklie, Epinausimache und Apate, in den Kampf einmischen. Dafür aber künden nun zweimal 12, 200. 252 (einmal schon 13, 821) Vorzeichen in der Natur eine neue Wendung an. Einmal ist es ein Sturmwind, der den Achaeern den Staub ins Gesicht weht 12, 252, und das andere Mal der Flug eines Adlers 12, 200 (13, 821). Die Beachtung des Vogelfluges aber, obgleich sie zum ältesten Glaubensschatz arischer Völker gehört, ist dennoch als eine Neuerung im epischen Stil zu betrachten. Der altgriechische Heldengeist, der den grossen Göttern allein und seiner eignen Kraft vertraute und sich gegen priesterlichen wie volkstümlichen Aberglauben ablehnend verhielt, scheint die Vogeldeuterei verachtet zu haben. So ist es von den ersten Sieben vor Theben überliefert (Pind. N. 9, 13), so kümmern sich in der homerischen Poesie Hektor, Priamos und Telemachos 12, 237; 24, 218 und Od. 1, 415 nicht darum. Erst im mittleren Stil, wie 12, 200; 13, 321, wird der Vogelflug als Kunstmittel benutzt, um im neueren Stil wie 8, 251; 10, 277; 24, 218. 292 u. Od. 2, 146; 15, 160. 525 (vgl. 17, 160); 20, 242; 24, 311 gleich anderen *τέρατα*, wie Traum, Donner und Niesen, ein beliebtes und billiges Motiv zu werden. Ja Sthenelos tut sich in der jungen Epipolesis Agamemnons 4, 405 f. etwas darauf zu gute, dass er und sein Herr nicht wie die Väter durch die *ἀτασθαλίαι* vor Theben zu Grunde gegangen sind, weil sie den *τεράεσσι θεῶν* gehorcht haben. Auch dieses entspricht der allgemeinen griechischen Geistesgeschichte, in der wir nach Bergk Gr. Lit. 2, 17 etwa um den Beginn der Olympiadenrechnung eine Zunahme der mantischen Richtung deutlich wahrnehmen (vgl. Welcker Ep. Cycl. 2, 277. 323). Wo daher diese Vorzeichen, die den Träumen, den Bildern der eigenen Seele, an epischer Würde nicht gleichstehen, massgebend hervortreten, sind sie als Merkmale einer neueren unheroischen Richtung zu betrachten. Sie, sowie die bemerkten andern Eigenheiten der Teichomachie, weisen deutlich darauf hin, dass die Ilias in diesem Gesange

trotz der lebhaften Schilderung vieler Taten ungestümster Tapferkeit den altheroischen Charakter einzubüssen beginnt. Unharmonisch wie die Anlage, ist deswegen auch die Schilderung. Jenes technische Beiwerk und die Weisheit des Poulydamas geben ihr einen trockenen Beigeschmack, während andrerseits die Stürme Sarpedons und Hektors mit einzelnen sehr packenden Zügen ausgestattet sind und Hektors Rede 12, 231 f. einen schönen Schwung entfaltet. Die herzliche Teilnahme des Dichters für Hektor deutet bereits zum nächsten 5. Stil hinüber, dessen gefeierter Held sogar Hektor ist. Der grosse Aias muss natürlich auch hier die Hauptsache tun, aber kein neuer Zug belohnt den von diesen Dichtungen so strapazierten Helden. Auch hier hat er seinen Halbbruder Teukros immer bei sich. Auch hier erlegt er mit einem Feldstein einen Feind. Die Erwägung der Schwere dieses, wie des von Hektor geschleuderten Steins 12, 383. 439 presst dem Dichter zweimal das Wort der Diomedie 5, 394: **οἷοι νῦν βροτοί εἰσι** aus, das den Abstand der Heroenzeit von der Gegenwart zu bezeichnen sucht, einen Abstand, den der noch jüngere Prolog der Teichomachie durch den schon recht modern klingenden Ausdruck „ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν“ 12, 23 noch stärker hervorhebt. Wie herrlich weit es aber die Iliasdichtung in der Ausbildung des troischen Heldenkreises gebracht hat, das zeigt der Dichter des 12. Buches mit einem gewissen Stolze in seiner aus fünf Triumviraten sorgsam zusammengesetzten Führerliste 12, 88 f. Da finden wir die Helden der alten Trojasage Hektor und Paris und den schon der Agamemnonie bekannten Kebriones, dann den erst in der Diomedie hervortretenden Aeneas, dann die zuerst in der Patroklie 16, 342. 352; 17, 217. 351 erwähnten Akamas und Asteropaios, dann die zuerst in der Epinausimache eingeführten Poulydamas, Agenor, Alkathoos, Deiphobos, Asios und Helenos, und endlich den zuerst in der Apate 14, 464 genannten Archelochos.

Dieser umfassende Überblick über die Gesamtheit der Troerhelden stellt eine Urkunde dar, die zum grössten Teil nicht lebensvolle Personen, sondern nur dürre Namen vorführt, die aber dennoch auf den Forscher eine starke Anziehungskraft ausübt. Denn dies Namenverzeichniss vergegenwärtigt uns in knappester Form die Hauptstadien, welche die Ilias bis dahin durchlaufen hat, und erinnert schon an das traurige Schluss-

stadium, das katalogisierende des 2. Gesanges. Unter den Helden fallen noch besonders die nur hier genannten baumhohen Lapithen in ihrer Torwächterrolle 12, 127 f. auf, die sie auch später in der Sculptur festhalten, welche sie gern über dem Tempeleingang als Abwehrer der Kentauren darstellt. Der Sarpedonkampf dieses Gedichts unterscheidet sich von dem der Diomedie wesentlich dadurch, dass mit dem Zeussohn Sarpedon ein anderer Lykier, nämlich Glaukos, verbunden ist, der für den Stammvater eines nach Herod. 1, 147 in mehreren ionischen Städten waltenden Fürstengeschlechts gilt. So wird denn auch hier gerade die Würde und Pflicht der nicht ruhmlos über Lykien herschenden *βασιλεῖς* 12, 319 betont und hingewiesen auf die göttliche Verehrung, die sie im Haine am Xanthos geniessen 12, 312. Die Teichomachie ist also schon vertrauter mit den lykischen Dingen als die Sarpedonepisode der Diomedie, aber sie steht darin wieder hinter der jüngeren Sarpedoneinlage der Patroklie zurück (S. 102 f.). Die jüngste von allen Lykierepisoden ist die Stelle 6, 119 f., die das Zusammentreffen des Glaukos mit dem Diomedes schildert. Durch eine breite Stammbaumsgeschichte und den Waffentausch wird hier die völlige Verbrüderung der Lykier und Griechen gefeiert.

Die Interpolationen innerhalb der Dichtungen des 4. Stils.

Die drei eben besprochenen Dichtungen des 4. Stils und die Patroklie, die sich inmitten der althomerischen lebhaften Schilderung des Rückzugs des Aias und der Griechen so breit und anspruchsvoll niederliessen, ausserdem die kleine Diomedie 11, 296—400, brachten naturgemäss allerlei Widersprüche und Unebenheiten in den Gang der Handlung hinein, zumal da sie ja teilweise nur Paralleldarstellungen desselben Stadiums der Schlacht gaben. Zur möglichsten Beseitigung solcher Übelstände machten sich nun noch ein Diaskeuast über die auseinandergestreckte Agamemnonie her und fügte den Botengang des Patroklos 11, 596—848 und 15, 390—404 ein, die Betrachtung über das spätere Verschwinden der Lagermauer 12, 1—34, die Beratung der drei verwundeten Fürsten Agamemnon, Odysseus und Diomedes mit Nestor und deren Ermutigung durch Posei-

don 14, 1—152 und die Fortsetzung des Kampfes um die Schiffe nach der Rückkehr des neubelebten Hektor, die etwa von 15, 328 oder 367 bis 15, 500 reichte, durchweg dürftige, in sich oft widerspruchsvolle, überflüssige Partieen, voll schleppender Handlung und zum Teil von centonenhaftem Charakter. Diese Stücke, denen Kayser einen ziemlich gleich grossen Umfang anweist, wie wir, sowie auch noch der Schiffskatalog und das 7., 8. und 10. Buch stammen nach ihm (Homer. Abh. S. 76 vgl. 8. 18) von einem Bearbeiter athenischer Herkunft. Wir halten diese Ansicht in ihrem vollen Umfang nicht für annehmbar (s. u.). Dass aber diese in den Kreis der Dichtungen des 4. Stils eingesprengten Einschiebsel weit jünger, als die gleichfalls nicht althomerischen Dichtungen des 4. Stils sind, halten wir für erwiesen. Auf einen nochmaligen Nachweis lassen wir uns hier nicht ein, da derselbe ganz oder teilweise unsers Erachtens von dem eben genannten trefflichen Homerkenner, sowie von andern Meistern der Iliaskritik, namentlich von G. Hermann in der klassischen Abhandlung de interpolationibus Homeri 1832 (Opusc. 5, 52 f. vgl. Kammer zur homer. Frage 3, 1) erbracht worden ist. Wir verfolgen vielmehr den von uns S. 57 f. angedeuteten Weg und erwarten, nachdem uns die Betrachtung der Komposition, der inneren Form, der Iliasschlachten bereits manche sichere Aufschlüsse über deren chronologische Reihenfolge gegeben hat, nun auch von einer Prüfung der äusseren Form, des Stils im engeren Sinne, neue bestätigende Ergebnisse.

B. Die Reden der Schlachtenstile.

Die Ansicht der Alten, Homer habe die Rhetorik erfunden, stützte sich auf die durch mancherlei Kunstmittel gehobene Gesamtdarstellung der Ilias und Odyssee, die ja freilich, wie alle echt epische, auf den Hörer und nicht auf den Leser berechnete Poesie von kunstvollerem Periodenbau nichts weiss. Vorzugsweise zielten sie aber doch auf die Reden, die in so grosser Zahl in die Erzählung eingeflochten waren, und von der Bedeutung der Beredsamkeit waren ja schon die homerischen Helden durchdrungen. Sie stellen sie mehrfach der Tapferkeit gleich, und auch im Prooemium der Theogon. 82 f. wird die Sicherheit der Rede als eine Haupttugend gottgenährter Könige gepriesen.

Das dialogische, dramatische Element ist aber in den verschiedenen Gesängen der Ilias auf sehr verschiedenartige Weise verwertet worden. Nicht bloss durch die Eigenart des Sprechers und des besprochenen Gegenstandes, sondern auch durch die des Verfassers wird die Entfaltung der Rhetorik in den verschiedenen Gesängen verschieden bedingt. Und dieser letzte Punkt ist für uns die Hauptsache, dagegen nicht so sehr die Frage nach dem Einfluss des einzelnen Heldencharakters auf die Form der Rede, wonach Quinctil. inst. orat. 12, 10 drei Arten rhetorischer Diction bei Homer in der des Menelaos, des Nestor und des Odysseus erkannte. Die Schönheit der Rede im Epos zeigt sich am natürlichsten im kurzen Ausdruck der Empfindung, wie sie durch die epische Situation unmittelbar hervorgerufen wird. Dies wird die älteste, volkstümlichste Art der epischen Rede sein. Ein breites Überwallen der Empfindung nach allen Seiten hin finden wir erst in den jüngeren Stilen. Als zweites Element tritt die Erzählung auch in die Rede hinein; aber auch hier verrät anspruchsvolle Breite den Zug einer jüngeren Zeit, zumal wenn noch der Schmuck der Gleichnisse oder die Didaxis herangezogen wird. Je mehr sich aber die Kunst umfassender Disposition und complicirter Argumentation geltend macht, um so mehr nähern wir uns der Grenzscheide der epischen und der prosaischen Rhetorik.

1) Die Reden der Agamemnonie.

Wenn die Menis dem rhetorischen Element den weitesten, die Agamemnonie aber, die wir doch dem Dichter der Menis zuschreiben, einen sehr geringen Spielraum gewährt, so vermag dieser Gegensatz unsere Ansicht vom gemeinsamen Ursprung beider Gesänge auch nicht im Geringsten zu erschüttern. Im Gegenteil zeigt Homer hier wie dort denselben echt künstlerischen Takt, der ihn stets die der Natur des Gegenstandes angemessensten Darstellungsmittel ergreifen lässt. Der Fortgang der Fabel der Menis vollzieht sich vorzugsweise in leidenschaftlichen inneren Gemütsbewegungen der Haupt- und verschiedener Nebenpersonen, die uns am besten durch Gespräche und Wortwechsel blossgelegt werden, die daher auch aufs genaueste in einander greifen und ganz natürlich auseinander entspringen. Nur hie und da, wo es Not tut, wo die Scene sich ändert, vermittelt

die Erzählung den Übergang von der einen zur andern Rede. Der Fortgang der Fabel der Agamemnonie vollzieht sich dagegen in leidenschaftlichen äusserlichen Kampfactionen, die uns durch erzählende Schilderung der aus einander sich entwickelnden Stadien der Schlacht vors Auge geführt werden. Nur hie und da, wo die Situation es dringend erheischt, unterbricht die Rede den Zusammenhang der Schlachtbilder. In der Menis handelt es sich nicht bloss um Entschlüsse von Menschen, sondern auch um die von Göttern, daher hören wir die Worte jener, wie dieser. In der Agamemnonie sprechen, von der Götterbotin Iris abgesehen, nur Menschen, und wo sie sprechen, tun sie es kurz, voll einer einzigen Empfindung, unmittelbar aus der Lage der Dinge heraus. Homer bewährt also auch in dieser Beziehung in der Menis, wie in der Agamemnonie eine seiner Haupttugenden, die ihn von so vielen Homeriden unterscheidet, die nämlich, dass er die Realität, die wahre Wirklichkeit der Dinge, poetisch zu gestalten weiss. Ins wilde Schlachtgetümmel passen nicht lange Reden, daher überschreitet keine derselben das Mass von 8 Versen und begnügen sich die meisten mit deren 4 oder 5. Keine langen Geschichten, keine Gleichnisse, keine Sentenzen erdrücken die einfache Sprache der Empfindung. Wie rührend flehn die vom Wagen zum Kniefall herabgesprungenen Antimachiden um Gnade, wie schneidig kalt wird sie ihnen von Agamemnon verweigert 11, 131 f.! Der Kontrast dieser beiden Reden wird dann durch eine dritte nochmals aufs schärfste kontrastiert. Denn bald hören wir Agamemnon, selber vom Schmerz wie ein kreisendes Weib bezwungen, den Fürsten mit durchdringender Stimme zurufen, die Schiffe zu retten, und wie zur Antwort feuert andrerseits Hektor die Seinen zum Ansturm auf die ihres Besten beraubten Griechen an 11, 276 f. In tiefster Verlassenheit hören wir das mannhafte Selbstgespräch des Odysseus 11, 404 f., dann das von raschen Aktionen beflügelte Zwiegespräch desselben Helden und des Sokos 11, 430 f. Menelaos ruft den Aias zur Errettung des vereinsamten Odysseus herbei 11, 465 f. Der Wagenlenker Kebriones lenkt Hektors Aufmerksamkeit auf das Toben des Aias, des Schweigers 11, 523 f., Nestor fleht auf den Knieen die flüchtigen Griechen an Stand zu halten 15, 661 f. Hektor ruft dagegen das furchtbare Feuer heran 15, 718 f. Achill, durch den Flammenschein aufgeschreckt, fordert Patro-

klos auf sich zu rüsten 16, 126. Aber den Drohruf, den er, nackt an den Graben springend, den Troern zuschleudert, scheint der Dichter nicht gewagt zu haben. Dies ist Alles!

2) Die Reden der Diomedie.

Die Diomedie hat ein weit stärkeres rhetorisches Gepräge als die Agamemnonie, insoweit sie der Rede einen viel grösseren Raum vergönnt und sie bei den verschiedensten Anlässen benutzt. Auch hierdurch setzt sie sich über die Gebote natürlicher Wirklichkeit hinweg und bringt das fantastische Element mehr als billig zur Geltung (S. 72). Götter reden zu Göttern nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden, wie z. B. 5, 31. 359. 455. 464. Götter kommen aufs Gebet der Menschen herab und reden tröstend oder drohend oder tadelnd mit ihnen 5, 115. 440. (787.) 800. 826, Menschen verhöhnen Gottheiten oder entschuldigen sich vor ihnen 5, 348. 815. Nicht nur wird ermahnt seitens der Götter, wie der Menschen, z. B. 5, (529. 601.) 787 und Gnade erfleht und verweigert (6, 46. 55) und zwar nach dem Muster der Agamemnonie, sondern die gegenseitigen Herausforderungen der Helden mit einigen Worten oder langen Reden, von denen wir in der Agamemnonie nur einen durch besondere Umstände veranlassten Anklang 11, 480 f. finden, werden jetzt beliebter 5, 276. (633) und die Verwundung des Gegners lockt Hohnreden hervor 5, 102. 284. Diomedes unterhält sich ein paarmal mit seinem Wagenlenker 5, 109. 243, Aeneas und Pandaros schütten in langem Zwiegespräch einander ihr Herz aus 5, 171—238. Tadel und Rat 5, 472. 677 scheint erst die Bearbeitung einzufügen, wie auch den letzten Wunsch Schwerverwundeter 5, 684. Auch steht der Inhalt mancher Rede in nur losem Zusammenhang mit der Situation, der sie ihr Dasein verdankt. Sagen- und Geschlechterkunde bringt Dione, schon in der alten Diomedie 5, 385; aber Pandarus entrollt ein ausführliches Bild seines Abschieds von der Heimat 5, 193 f. Es ist ein Merkmal neueren Stils, dass die Südlykier in den Einlagen ihre Ansprachen mit Gleichnissen schmücken, die doch viel weniger dem redend Eingeführten als dem Dichter zustehen, so (5, 487) Sarpedon die seinige mit dem Vergleich Besiegter mit Fischen, die in weitem Zuggarn gefangen sind. Auch spricht er (5, 476) von Troern, die sich ducken wie Hunde vor dem Löwen.

3) Die Reden der Patroklie.

Das ungewöhnliche Rednertalent der Griechen macht sich nun noch mehr in der Patroklie geltend, die ja das Erzeugniss einer bewegteren Stimmung ist, nur dass die Götterreden nach der feineren ionischen Weise hier wieder zurücktreten. Es ist schon bemerkt, dass hier die ganz rhetorische Apostrophe mehrfach die Erzählung lyrisch unterbricht. So überraschen denn auch nicht die mehrfachen langen, teilweise innig individuell gefärbten Ermahnungen und Ratschläge, wie 16, 49 f. 200 f. 269 f., die Achill den Seinen mit auf den Weg gibt, und das schöne Zeusgebet des Peliden 16, 233 f. vor dem Beginn der Schlacht. Die Mahnreden kehren auch noch 17, 335. 669 wieder, um sich in der Zudichtung, wo sie noch dazu, die spätere unheroische Sinnesart bezeichnend, durch Lohnversprechungen oder Hinweise auf genossene Woltaten gewürzt werden, bis zum Überdruss zu häufen (16, 422. 556; 17, 184. 220. 248). Ebenso ergeht es den Vorwürfen, die in der alten Patroklie Apoll dem Hektor einmal 16, 721 macht, dagegen in der Bearbeitung nicht nur er, sondern auch Glaukos, der seinen Landsmann Sarpedon in der Diomedie 5, 741 f. nachahmt, gegen den ersten Troerhelden mehrmals erhebt (16, 538; 17, 142. 586). Unangenehm wirken in der Rede des sterbenden Patroklos die Prahlereien 16, 847 und die nach dem Muster der Diomedie ausgestossenen Drohworte Apolls 16, 707, und noch verletzender klingt der rohe Spott über den Sterbenden 16, 745. 830 (über das sarkastische ῥεῖα 16, 749 vgl. J. Bekker Hom. Bl. 1, 176 f.). Prahlerei, derentwegen Meriones von Patroklos (16, 627) zurecht gewiesen wird, kennt auch die Bearbeitung (16, 620; 17, 538), und die damit verwante Herausforderung des Feindes (17, 12. 19. 34). Verzagte Klage, zu der sich in der alten Patroklie Aias, der Schweiger, einmal 17, 629 herablässt, wird bei ihm in der Bearbeitung noch ein zweites Mal laut, so wie bei Menelaos und Alkimedon (17, 238. 561. 508). Das Vorbild der Rede des schwerverwundeten Sarpedon 5, 684 lässt der Dichter der Patroklie sich nicht entgehen, indem er seinem sterbenden Hauptbelden eine letzte Ansprache in den Mund legt 16, 844. Die Send- und Botenreden des Aias, Menelaos und Antilochos 17, 652—716;

18, 18 sind der Patroklie eigentümlich. Das Gleichniss wird auch in ihr, wie in ihrer Bearbeitung je zweimal für die Rede verwendet 16, 7. 745 und (16, 617; 17, 20).

Nur in der Bearbeitung begegnet ein Selbstgespräch des Menelaos (17, 91), das dem des Odysseus der Agamemnonie 11, 403 breit und matt nachgebildet ist (11, 403 = 17, 90; 11, 407 = 17, 97; 11, 411. 412 = 17, 106. 107), wie auch sein an Aias gerichteter Hilferuf (17, 120) an den ähnlichen 11, 465 erinnert. Glaukos fleht zu Apoll um Heilung (16, 514) wie Diomedes zu Athene 5, 115. Auch verabreden Hektor und Aeneas gemeinsame Beutezüge gegen Apolls Willen (17, 75. 485), wie in der Diomedie Pandaros und Aeneas. In der 6. Einlage führen gegen alle ältere Sitte zwei Wagenlenker das grosse Wort (17, 469 f.), ja Automedon hält sogar zwei Reden unmittelbar hinter einander (17, 501—506. 508—515). Dem weichen Charakter dieser und der 7. Einlage gemäss sind endlich die langen Trost-, Beileids- und Klagereden des Zeus, der Thetis und des Achilleus, von denen der Göttervater eine sogar Pferden zuwendet (17, 443; 18, 52. 73. 81. 98). Sie sind auch, was wiederum ein Merkmal neuerer epischer Rhetorik ist, an Sentenzen reich 17, 446 f.; 18, 108 f. 128 f., dazu das Sprichwort 17, 32 (= 20, 198, Hes. Op. 218 vgl. Bergk Gr. Lit. 1, 369).

4) Die Reden des 4. Stils.

Wir fassen unser Urteil über die Rhetorik der Epinausimache, Apate und Teichomachie hier zusammen, obgleich sich auch hierin diese drei Dichtungen nicht unwesentlich von einander unterscheiden. In den beiden älteren überwuchert die Redelust stellenweise die Handlung und nimmt namentlich im 13. Buch fast ein Drittel des Ganzen ein, wogegen die Teichomachie viel sparsamer ist. In der Apate tritt selbstverständlich die Menschenrede hinter die Götterrede ganz zurück, zu der dagegen die Epinausimache nur einen kleinen Beitrag liefert, die Teichomachie sich nirgendwo erhebt. Die beiden älteren Dichtungen zeigen den Verfall des edleren Heldenverkehrs, indem sie dem Hohn über den Toten einen höchst bedenklichen Umfang z. B. 13, 374 mit seinem 11, 242 f. entlehnten Hauptmotiv gestatten, das aber charakteristisch hier in der Form der Erzählung, nicht der der Rede auftritt. Vgl. weiter 13, 414. 446.

620, die letzte ein Schimpfwort *κακαὶ κύνες* 623 und einen Vorwurf gegen Zeus 631 enthaltend. Solche Hohnreden, die überhaupt das jüngere Epos weit mehr liebt als das ältere*), bringt auch die Apate 14, 454. 470. 501, dagegen enthält sich ihrer die Teichomachie. Diese liebt dagegen Reden, wie sie im Kriegsrat gehalten werden, und Poulydamas vorsichtige Ansprachen 12, 61. 210 bilden förmliche Einschnitte der Handlung, doch wird die letzte von Hektors mannhafter Erwiderung an Schwung weit übertroffen, bemerkenswert als die erste Rede, die nicht von einem persönlichen Motiv, sondern von der Liebe zum Vaterlande diktiert wird, und die eine herzliche Teilnahme des Dichters für den fremden Helden bekundet. Die zweite Rede des Poulydamas ist der von ihm 13, 726 gehaltenen nachgebildet, in welcher der von Zeus verliehene Verstand 732 gepriesen wird. Durch diese beiden Dichtungen und die verbindenden Interpolationen breitet sich die, von jener Rede Hektors abgesehen, meist lahme und eintönige Mahnrede aus, die nur zuweilen durch einen etwas derben Hinweis auf unedlere Motive, Essen und Trinken, wie 12, 310, belebt wird. Dazu gehören ausser dieser noch 12, 269. 366. 409; 13, 47. 95. 150. 219. 463. 481; 15, 425. 486. 502. 553. 560. Aufträge und Botschaften finden wir 12, 342. 354, Reden mehr unterhaltender Art 13, 68. 77. 222, das lang hingedehnte Geschwätz des Idomeneus und Meriones 13, 249—327 und den unmotivierten Wortwechsel zwischen Hektor und Paris 13, 769 f. Herbeigeholt ist in der Herausforderung des Idomeneus das Prunken mit seiner hohen Abkunft 13, 449 f. und übertrieben die Prahlsucht des in der alten Dichtung so würdevoll schweigsamen Aias 13, 810 f. und die Gegenbeteurung Hektors 13, 824 f. In der Epinausimache lässt sich Idomeneus ganz didaktisch über den Unterschied von Tapfern und Feiglingen 13, 287 f., Menelaos über die unterschiedlichen Lebensfreuden und deren Befriedigung 13, 636 f. aus, und überall sind Sentenzen eingestreut 13, 72. 115. 287. 730 f. 787. In den Reden der verschiedenen Gottheiten weiss der begabte Dichter der Apate alle Töne anzuschlagen und be-

*) So zeichnet sich in den Nibelungen das Dankwartslied, das 18., z. B. vor dem ältern vornehmeren Iringsliede, dem 19., durch seine Hohnreden aus s. Henning Nibelungenstudien S. 194. 207.

sonders die Kunst der Überredung durch Here's Mund meisterhaft zu handhaben. Doch wir unterlassen eine genauere Charakteristik derselben, da sie von unserem Wege weiter abliegt. Nur dies mag bemerkt werden, dass dieser geistreiche Poet nicht das Bedürfniss fühlt, die Reden mit Gleichnissen aufzuputzen, deren sich dagegen die Epinausimache und Teichomachie ebenso ungeniert wie die Patroklie bedienen, so 12, 167; 13, 102. 819. Doch bringen auch die Reden der Apate Sentenzen wie 15, 203. 207.

Wenn wir die Verwendung der Rede in den Schlachtenschilderungen überdenken, so müssen wir auch in dieser Beziehung der Achilleis den Preis zuerkennen, denn die Rede ist in der Agamemnonie ein wesentlicher Bestandteil der Handlung, sie gehört noch zum Kernfleisch des Gedichts, sie hat ein individuelles Gepräge, sie ist frei von allem überflüssigem Phrasenwerk und wahrt stets die heroische Würde. In den andern Schlachtenstilen erscheint sie oft mehr als Füll- und Beiwerk und trägt ein conventionelles Gepräge. Und auch wo die Reden, wie etwa die des Achill und Patroklos in der Patroklie, oder die des Pandaros, Glaukos und Diomedes in der Diomedie, die Situation schön hervorheben, sind sie geneigt zu stark auszuladen und sich selber Zweck zu werden. In der Epinausimache nähert sich die Redseligkeit des Idomeneus z. B. bereits der Albernheit, die sich in den Interpolationen im Anfang des 14. Buches stellenweise bis zur Sinnlosigkeit steigert z. B. 14, 75 f. Man sieht, wie die Rhetorik gleich einer Schlingpflanze mit jedem neuen Stil den Baum der epischen Erzählung immer üppiger und verderblicher umstrickt.

C. Die Gleichnisse der Schlachtenstile.

Im altgriechischen Epos sind in die Handlung zahlreiche bunte Gleichnisse eingestickt wie ein Schmuck, der in der Ilias viel voller und zugehöriger erscheint als in der Odyssee. Die in denselben dargestellten kleinen Einzelhandlungen drängen sich von allen Seiten aus der weiten Welt zum engeren Schauplatz der mächtigen Haupthandlung des Epos heran, um dieselbe zu beleben und zu verdeutlichen. Die Gleichnisse sind gehörte Illustrationen, die erläuternden Bilder der alten Zeit.

Aber da sie nicht den Gegenstand selber beschreiben, sondern durch ein anderes Ähnliches in seinem Wesen klar zu machen suchen, gewinnt hier der epische Dichter vorübergehend den Genuss der Freiheit, aus weiteren Gebieten den Stoff seiner Darstellung zu holen. Fast allein das Gleichniss gestattet uns in der Ilias, Blicke aus dem Heroendasein in die Natur und das gewöhnliche Menschenleben hinüberzuwerfen. Nur der Untergang und Aufgang und der Mittagsstand der Sonne, nur das vielrauschende Meer kommen in der epischen Handlung selbst vor, aber der Wechsel der Jahreszeiten berührt diese nicht und wird nur im Gleichniss (2, 468. 471; 6, 147; 8, 306) erwähnt, ebenso der Wald und seine Tiere, der Acker und seine Arbeiten, die Stadt und ihr Treiben. Diese Welt wird durch die persönliche Erregung des Dichters, der nach einer aussergewöhnlichen Verdeutlichung der grossen Momente der Handlung strebt, in das Epos hineingezaubert. Daher durchflicht sich die Fabel mit Gleichnissen vorzugsweise da, wo der Kampf ihr Gegenstand ist. Denn der Krieg ist die höchste Leidenschaft jugendlicher Völker und das Gleichniss der höchste poetische Ausdruck der Leidenschaft. Um den Wert dieses natürlichen und edlen Darstellungsmittels zu erkennen, hat man es auf seinen Inhalt und Umfang, auf seine Anwendung und Trefffähigkeit, endlich aber auch auf seine Verteilung bez. Anordnung zu prüfen, während wir für unsere historische Betrachtung die formelle Seite, für die besonders der Gebrauch der Tempora und Modi wichtig ist, um so mehr ausser Augen lassen, als dieselbe durch Friedländers eingehende Beiträge zur Kenntniss der homerischen Gleichnisse, Progr. des Berliner Friedrichsgymnasiums 1870/71, sorgsam besprochen worden ist.

1) Die Gleichnisse der Agamemnonie.

Wie der Reichtum der Menis und die Armut der Agamemnonie an Reden, erklärt sich auch die umgekehrte Erscheinung, die Armut der Menis und der Reichtum der Agamemnonie an Gleichnissen, aus der Natur des dargestellten Stoffes. Dieses Darstellungsmittels bedarf die Reihe von Gesprächen und Wortwechseln, in welcher die Menis aufsteigt, nur ausnahmsweise, ja in Reden vermeidet es der geschmackvolle Dichter gänzlich. Der Erzählung setzt er hie und da ein kurzes

Gleichniss wie ein kleines Licht auf. Er schöpft mit leichter, aber sicherer Hand gleichsam unmittelbar von der Oberfläche der Natur eine ihrer Erscheinungen ab: die Meergöttin steigt wie ein Nebel aus der Flut, der Sturmgott Apoll saust herab gleich der Nacht, die Augen des gereizten Atriden leuchten wie Feuer und Nestors Rede fliesst süsser als Honigseim. Aber wo die Handlung nicht in Worten, sondern in Taten fortschreitet, wo die gespanntesten, drangvollsten Einzel- und Massenaktionen geschildert werden müssen, wo die Leidenschaft des Kampfes die Fabel ergreift, da kann nichts besser als das Gleichniss den Schwung, die Wucht und die Wechsel desselben veranschaulichen. Es erregt nun unsere grösste Bewunderung, dass der Dichter der Agamemnonie auch den Mikrokosmos der Gleichnisse, wie den Makrokosmos der epischen Fabel, durch Symmetrie künstlerisch zu gestalten sucht. Wie er die Hauptmomente der Handlung dreimal durch die Sendung der Iris kennzeichnet, wie er einen grossen Teil der Schlacht in eine Kette gleichartiger und doch so mannichfaltiger Kämpfe zwischen einem griechischen Fusskämpfer und einem auf dem Streitwagen daherfahrenden troischen Brüderpaar auflöst, so lässt er nun auch die Gleichnisse nicht wild und unwillkürlich aus der Erzählung hervorwachsen, sondern er ordnet sie zu wol verteilten Paaren, die durch die Gleichartigkeit des Gegenstandes oder der Handlung zusammengehalten werden. Einmal trennt er die Glieder eines solchen Paares, um ein anderes Paar in ihre Mitte aufzunehmen.

Das erste Gleichnisspaar ist 1a) 11, 67: Einander entgegenarbeitende Schnitter (Griechen und Troer) mähen einen Getreideschwaden nach dem andern (Troer und Griechen) nieder und 1b) 11, 86: Ein Holzhauer (das Griechenheer) fällt immer mehr ermüdend Bäume (Troer), bis das Mittagsmahl Labung bringt (bis es das Troerheer durchbricht). Den Parallelismus dieser beiden Gleichnisse erkennt noch Philostratus Her. 2, 16 an, indem er einen wahrscheinlich altepischen Zug aus einer Rede des Aias bewahrt, worin dieser diejenigen, welche gemeine Krieger töten, nur Schnitter, die, welche Edle bekämpfen, Baumfäller nennt. Das zweite 2a) 11, 113: Der Löwe (Agamemnon) zermalmt mit seinen starken Zähnen leicht die hilflosen Hirschkälber (zwei Priamiden), denen die Hindin, selber flüchtig, (das Troerheer) nicht helfen kann. 2b) 11, 172: Der Löwe (Agamemnon) jagt Rinder

und zermalmt das nächste (den hintersten Troer) mit seinen starken Zähnen und — hier schiesst das Gleichniss über — schlingt dessen Eingeweide hinunter. Zwischen 2a und 2b legt sich ein drittes Paar 3a) 11, 147: Agamemnon wirbelt einen Erschlagenen wie eine Walze um und 3b) 11, 155: Das vom Winde aufgewirbelte Feuer (Agamemnon) bringt die Bäume (Troer) zu Fall. 4a) 11, 293: Der Jäger (Hektor) hetzt die Hunde (Troer) auf einen Eber oder Löwen (Griechen, zumal den allein Stand haltenden Odysseus). Dem entspricht, jetzt durch die kleine Diomedie davon getrennt, 4b) 11, 414: Hunde und Jäger (Troer) dringen auf den zur Wehr stehenden zähnewetzenden Eber (Odysseus) ein. 5a) 11, 474: Schakale (Troer) überfallen einen verwundeten Hirsch (Odysseus), aber der Löwe (Aias) verscheucht sie und — hier greift das Gleichniss zu dem Gegenstück über — verschlingt den Hirsch, die Schakale fliehen, denn 5b) 11, 492 reisst ein Wildwasser (Aias) Bäume und Schlamm (Troer) ins Meer. 6a) 11, 546: Hunde und Bauern (Troer) wehren mit Speeren und Bränden den Löwen (Aias) von der Hürde ab, bis er betrübt beim Morgengrauen abzieht (den Rückzug antritt). 6b) 11, 558: Knaben (Troer) prügeln einen Esel (Aias) aus einem Saatfeld, der aber weicht nicht, bevor er sich satt gefressen (viele Troer getötet hat). Zur Dreizahl scheint die Paarung ausgebildet in 7a) 15, 618: Ein Fels (das Griechenheer) wirft die vom Sturm (Hektor) getriebenen Wogen (Troer) zurück. 7b) 15, 624: Ins Schiff zagender Seeleute (Griechenheer) wirft der Sturm eine Woge (Hektor). 7c) 15, 630: Von einem unkundigen Hirten schlecht bewachte Rinder (die Griechen, denen Aias fehlt), werden von einem Löwen (Hektor) angefallen und fliehen. Doch ist möglicher Weise eins dieser drei Gleichnisse als ein Zusatz der Bearbeitung auszusondern, wofür einzelne darin vorkommende neuere Ausdrücke, die Breite (z. B. ἔνθορ' ὁμίλῳ 623 und ἐν δ' ἔπεσε 624) (S. 50) und was 7b betrifft, der Umstand sprechen, dass dieser Vergleich zu den wahrscheinlich neueren doppelseitigen gehört, die sich nicht nur auf die vorangehende 15, 623, sondern auch auf die nachfolgende Handlung 15, 629 erstrecken (s. u.). Die Doppelseitigkeit schadet der festen, klaren Geschlossenheit, die der alte Dichter liebt. Es kann aber auch die Dreiheit dem Inhalte nach alt sein, wofür man die schöne Steigerung anführen kann. Die Zahl der

Paare wird in der ursprünglichen Gestalt der Agamemnonie noch grösser gewesen sein. Der jetzt entstellte Anfang derselben, der das Ausrücken der Heere schildert, mag, wie schon oben vermutet, ähnliche Gleichnisse, wie 2, 459. 469 oder 3, 2. 10 oder 4, 422. 433 enthalten haben, die ja selbst noch in diesen jüngeren Bearbeitungen paarweise auftreten. Doch sind andere Paare z. B. 2, 144 und 2, 147 mit G. Hermann Opusc. 8, 17 als Rhapsodenvarianten aufzufassen. Ausser diesen Gleichnisspaaren bringt der Dichter nur wenige ungepaarte. Der Vergleich Hektors mit einer bald verschwindenden, bald das Gewölk durchbrechenden Himmelserscheinung 11, 62 und das kurze Gleichniss von den Wölfen 11, 72 (vgl. Lachmann Betr. S. 37) gehören der Bearbeitung an, wie auch der Vergleich Hektors mit Ares und dem Sturm 11, 295. 297. Unsicherer Herkunft ist der Vergleich Hektors mit dem Adler 15, 690. Die kleine Diomedie bringt nur die auf die Hunde stürzenden Eber Diomedes und Odysseus an. Aber auch in der alten Agamemnonie stehen für sich, was die Natur der Sache bedingte, das kurze kaum zu den Gleichnissen zu rechnende Bild 11, 237: Die Lanzenspitze biegt sich um wie Blei, und die Vergleichung der einzigartigen Verwundung Agamemnons, deren heftige Schmerzen an die Wirkung der Geschosse der Eileithyien*) erinnern 11, 269.

Wenn also der Dichter das Gesetz der Paarung der Gleichnisse auch nicht ganz strenge und pedantisch beobachtet, so scheint mir doch aus der Anordnung jener 20 bez. 21 Gleichnisse eine beabsichtigte Symmetrie klar hervorzuleuchten, die ja auch zu dem übrigen hervorragend plastischen Charakter seiner Dichtung stimmt und die vermutlich aus einem alten Brauch hieratischer, wie volkstümlicher Poesie von ihm hier künstlerisch weiter entwickelt ist. Auch die Vorliebe für Parallelismus des Ausdrucks und für Tautologie, die man noch später in liturgischen Hymnen wahrnimmt, stammt aus der alten hieratischen Poesie Bergk Gr. L. 2, 111. Vielleicht darf man

*) Der Plural ist älter als die singularische *μογοστόκος Εἰλείθυια*, die wir 16, 187; 19, 103. 109 und als Einzelwesen besonders hervorgehoben im homerischen Apollohymnus 97 finden. Aus der Daemonenschaar entwickelt sich erst später das Individuum.

noch höher aufsteigen. Der Parallelismus ist ein Kunstgesetz, das die älteste uns bekannte arische und semitische Hymnendichtung beherscht, und noch immer in Volksliedern, den jüngsten wie ältesten, sich geltend macht. Unser epischer Dichter gestaltet denselben nur freier, indem er zwei ähnliche Gleichnisse nicht pleonastisch für eine und dieselbe Situation, sondern für zwei ähnliche Situationen verwendet und der Natur des Epos gemäss auch in den Gleichnissen den Fortschritt der Handlung zum Ausdruck bringt. Das zweite Gleichniss ist also nicht ein gefälliger Pleonasmus, sondern es stellt stets im Verhältniss zum ersten ein Späteres, ein Höheres, ein Energischeres, ein Allgemeineres dar, wie sich ein Jeder leicht aus der Vergleichung derselben überzeugen kann. Und dies gilt auch von dem Verhältniss des Löwen- und Eselgleichnisses, in dem man nach G. Hermanns Vorgang Opusc. 8, 17 f. nur eine Rhapsodenvariante zu sehen pflegt.

Ebenso bezeichnend für die Agamemnonie ist aber auch die Auswahl der zur Vergleichung herangezogenen Gegenstände. Die meisten und am allervollsten ausgeführten Gleichnisse sind dem Treiben der kampflustigsten und stärksten wilden Tiere entnommen, dem der Löwen und Eber, zu denen sich dann noch Hirsche und Schakale gesellen (2a, 2b, 4a, 4b, 5a, 6a, 7c) und ein Haustier, der Esel (6b). Uns mag trotz der schönen Mannichfaltigkeit der Situationen, in denen die Waldtiere erscheinen, diese Auswahl etwas eintönig bedünken, aber der Adel der Vorzeit kannte ausser dem Krieg gegen Menschen keine grössere Freude als die Jagd, den Krieg gegen die Tiere. Sogar noch im gleichnissarmen deutschen Epos werden der hauende starke Eber und später auch der wilde Löwe 2209, 1 (vgl. Henning Nibelungenstudien S. 237) gern zur Vergleichung herangezogen. Löwen und Eber spielen in den ältesten griechischen Sagen bedeutende Rollen. Herakles, der Löwenbesieger, erhält allerdings in der Kunst erst später eine Löwenhaut, wahrscheinlich nach dem Muster des phoenikischen Melkart, dessen Symbol der Löwe ist. Aber das nächtliche Zusammentreffen des Tydeus im Eber- und des Polyneikes im Löwenfell vor Adrasts Hause ist ein hochaltertümlicher Zug der alten Thebais. Eber und Löwen einzuspannen stellt Pelias als Aufgabe, und Admet erringt durch deren Lösung die Braut bei Apollodor

1, 9, 15. Löwen, Eber, Panther und fantastische Tiergestalten sind noch beliebt auf Vasenbildern alten Stils. Eber und Löwen kämpfen mit einander auf dem hesiodischen Schild, wie im Gleichniss der Il. 16, 823 f. Löwen, Eber und Bären wurden verbunden mit Heldenkämpfen am Schwertgehenk des Herakles dargestellt Od. 11, 610, wie in späterer korinthischer Kunst, während die ältesten Bronzen nach Furtwängler nur Tierkämpfe haben (Helbig a. O. 288). Aber auch schon die vorepische Bildnerei der goldreichen Agamemnonstadt Mykene und der Felsengräber bei Spata am Hymettos, die älter als die Agamemnonie sind, hat an dem berühmten Löwentor, wie auf Schliemanns merkwürdigen Fundstücken, zahlreichen goldnen Platten, Schiebern und Dolchklingen, Löwen stehend, niederbrechend, Männer angreifend und fliehend oder auch Tiere würgend dargestellt (Milchhöfer Anfänge S. 6. 9. 10. 34. 91 f. 145; Duncker Gesch. d. A. 1881. 5, 33). Dazu kommen Eberkämpfe auf alten Gemmen und Hirschjagden auf mykenischen Goldringen (Milchhöfer a. O. S. 92. 34). In der kleinasiatischen Heimat unsers Sängers finden wir an phrygischen Felsgräbern Gebilde nach Art des mykenischen Löwentors wieder (Milchhöfer a. O. S. 11), Löwenbilder auch auf andern altorientalischen Denkmälern und sehr alten lydischen Münzbarren (Duncker Gesch. d. A. 5, 168). Noch auf späteren phokäischen Münzen fallen Löwen über einen Hirsch her (Usener de Iliadis carm. Phocaico 1875), so wie die Münzen von Sardes regelmässig das Bild des Löwen und des Stiers tragen (Duncker a. O. 1, 411). Die lykischen Reliefs zeigen wiederholt einen stierwürgenden Löwen (Z. D. M. G. 10, 348). Den reichen mykenischen Dolch- und Schwertklingenschmuck kennt die ärmere homerische Waffenkunst nicht, aber die Gleichnisspoesie der Ilias, zumal die älteste der Agamemnonie, lebt in diesen Tierscenen. Ob in dem griechischen Kleinasien, wo sicher Löwen hausten, der Ursprung dieser Löwengleichnisse zu suchen ist, oder ob sie aus der semitischen Poesie übernommen sind und gleich jenen mykenischen Löwendarstellungen auf semitische Einflüsse zurückgehen (Milchhöfer Anf. S. 10), bleibt ebenso streitig, wie die Herkunft der Worte λίς und λέων, die Einige aus dem Hebräischen herleiten, Andre als indogermanisch betrachten (Curtius Gr.[5] 366; Schrader Sprachvergleichung 111. 127. 134).

Wenn man Herodots genaue Nachricht 7, 125 von dem Wohnort der Löwen zwischen dem abderitischen Nestos und dem akarnanischen Achelaos erwägt, die noch die Kameele des Xerxes am makedonischen Axius anfallen, so scheint die Annahme natürlich, dass schon die altthessalische Poesie der Achaeer, deren Held Achill war, ureigentümliche Löwengleichnisse gebrauchte, die sich in die homerische Zeit forterbten.

Nächst dem kampfreichen Treiben der Raubtiere ist das älteste Fundgebiet epischer Gleichnisse das Treiben der Naturgewalten, des Windes und Wassers, des Feuers und Blitzes (3b, 5b, 7a, 7b). Spärlicher wird das friedliche Menschenleben benutzt, nur Schnitter und Holzhauer und das kreisende Weib kommen zum Vorschein, die Hirten, Jäger und die Buben, die sich mit dem Esel zu schaffen machen, bilden nur die Staffage zu den Tiergleichnissen. Vergleichungen der Helden mit Göttern werden in der Erzählung ganz vermieden, Ares 11, 295 gehört schon der kleinen Diomedie an, nur in der Rede nennt Agam. rühmend den Odysseus *ἀντίθεος* 11, 140, wie Nestor den Polyphem 1, 264 und vergleicht Iris den Hektor mit Zeus 11, 280, aber der *ἀντίθεος θεράπων* 11, 322 der Erzählung stammt schon wieder aus der kleinen Diomedie. Man sieht, das Schwergewicht der Vergleichung in der Agamemnonie ruht auf der Tierwelt.

Die Vergleiche dieses Gesangs sind durchweg Treffer und zwar in mehrfacher Beziehung. Das Verglichene und das Vergleichende pflegen sich genau zu decken und zwar meistens durch alle Teile der Vergleichung hindurch, wie am besten 2a, 6a und 6b bezeugen. Zuweilen allerdings greift das Gleichniss in schöner Freiheit weiter aus vgl. 2b, 5a. Die Gleichstellung des Agamemnon mit einem gebärenden Weib 11, 269, des Odysseus mit dem feigen Hirsch (5a) und die des Aias mit dem unedlen Esel (6b) tun der Würde der Helden, da das Gleichartige der Situation so überraschend hervorspringt, keinen Eintrag, selbst nicht der geprügelte Esel, da Aias gerade durch diejenige Eigenschaft vor allen Helden hervorragte, der der Esel seinen volkstümlichen Beinamen »Memnon« Poll. 9, 48 verdankte. Die Gleichnisse der Agamemnonie dienen aber nicht nur zu deutlicher Versinnlichung (*ἐναργεία καὶ σαφηνεία*),

sondern erfüllen auch noch die andere Aufgabe, die Porphyrius in den Schol. zu 11, 548 ihnen zuweist, die der *αὔξησις* oder Verstärkung. In keinem andern Gesange werden durch sie die Hauptmomente der Schlacht so scharf hervorgehoben, so typisch ausgeprägt, wie in diesem. In keinem werden die Krieger so wirkliche »Löwenkrieger«, um Goethe's Bezeichnung der Iliashelden zu gebrauchen, wie in diesem, in keinem wird ihre Aktion so elastisch und spannkräftig wie in diesem durch die Gleichnisse. Wie der Hauch der Bäche die weite Wiese belebt, so erfrischt der aus der Natur geborne Geist der Gleichnisse die ganze Menschenhandlung.

2) Die Gleichnisse der Diomedie.

Das eigentümliche Gesetz der Anordnung der Gleichnisse, dem die Agamemnonie folgte, geht bereits in der Diomedie verloren und findet sich auch in keinem späteren Schlachtenstil wieder. Wol werden, wie z. B. in der Patroklie, die Gleichnisse an einzelnen besonders bewegten Momenten der Handlung gehäuft, aber selbst an diesen wenigen Stellen ohne planmässige Verteilung. Wol werden einmal in der Apate drei Gleichnisse dicht an einander gekettet, aber schon diese Verknüpfung deutet auf den grossen Unterschied hin: alle drei drücken nur ein und dasselbe in verschiedenen Bildern, nicht ein anderes Stadium oder eine andere Seitenansicht der Handlung aus. Wir müssen daher in den folgenden Betrachtungen unsern Ausgangspunkt wechseln, indem wir hier sofort die Vorstellungskreise ins Auge fassen, aus welchen der Dichter seine Vergleiche holt.

Der Dichter der Diomedie betätigt dabei keine grosse Erfindungskraft, eine entschieden geringere als deren Bearbeiter. Auch er liebt die Löwengleichnisse, aber sie sind alle drei denen der Agamemnonie nachgebildet. Das originellste 1) 5, 136: Der Löwe (Diomedes) ist zwar beim Sprung über die Schafhürde (Troer) vom Hirten (Pandarus) verwundet, aber der Hirt flüchtet und die verlassenen werden gemordet — erinnert an Gleichniss 15, 630 der Agamemnonie. 2) 5, 161: Der Löwe (Diomedes) zermalmt das Genick eines Rindes (zwei junge auf einem Wagen stehende Priamiden) ist eine Verschmelzung von 11, 102. 103 und 11, 172. Der Sarpedoneinlage misslingt eine solche Verschmelzung und Variierung in 3) 5, 554: Zwei junge von ihrer

Mutter im Dickicht aufgezogene Löwen (Krethon und Orsilochos) welche Rinder- und Schafstätten berauben, werden von Männern (Aeneas) getötet. Die beiden jungen Hirschkälber, mit denen die von Agamemnon getöteten Priamiden verglichen werden 11, 113, und ihre Mutter werden höchst unpassend in zwei junge Löwen verwandelt und so dem durch Männer von der Hürde abgewehrten Löwen 11, 546 angenähert. Und wie wenig hier die Correktheit des Gleichnisses gewahrt ist, geht aus dem Zusatz 5, 560 hervor. Die jungen Löwen sinken unter Aeneas' Händen nieder — wie hohe Fichten! Ein paarmal wird ganz kurz, wie ja auch in der Agamemnonie, der Löwe zur Vergleichung herangezogen, nämlich 5, 299 und 476 (in einer Rede), und 782 (= 15, 592) mit Ebern zusammen. Das Wolfsgleichniss 11, 72 kommt 4, 471 wieder vor. Nur ein einziges völlig originelles Gleichniss wird aus der Tierwelt beigebracht und zwar vom Bearbeiter: 5, 778 die Göttinnen nähern sich der Schlacht wie Tauben, ein hübsches, zartes Gleichniss, das der homerische Hymnus auf den delischen Apoll V. 114 benutzt.

Dagegen ist der Kreis der Elemente selbständiger ausgebeutet. Zwar das schöne Gleichniss der Wildwasser 5, 87, wenn es hier auch seine Wut besonders gegen Menschenwerke richtet, stimmt wesentlich mit 11, 492 zusammen, bis in einzelne Ausdrücke hinein vgl. 5, 87. 88. 91—93 mit 11, 492—494. 496. Wahrscheinlich hat sich auch die scheinbar ursprüngliche Vergleichung der Festigkeit der Helden mit dem bei Windstille fest ums Gebirge gelagerten Gewölk 5, 522 aus dem Gleichniss von dem Wasser und Wind Stand haltenden Felsen 15, 622 entwickelt, wie denn auch beide Gleichnisse mit dem Vers *ὣς Δαναοὶ Τρῶας μένον ἔμπεδον οὐδ' ἐφέβοντο* abschliessen. Aber der Bearbeitung eigentümlich ist die schöne Vergleichung der vor dem Wind daher getriebenen, sich bäumenden, an den Strand donnernden und zerspritzenden Wogen mit den hinter einander vorrückenden Schlachtreihen 4, 422 und das dem Hinsinken gefällter Bäume verglichene Hinstürzen hingestreckter Krieger 4, 482; 5, 560. Aber im ersten Falle bedient sie sich doch auch wieder einer Wendung eines Löwengleichnisses der Agamemnonie 15, 631 „*ἥ ῥά τ' ἐν εἱαμενῇ ἕλεος μεγάλοιο*". Einer finstern Wetterwolke gleich fährt Ares gen Himmel 5, 864, der Sprung des Gespannes der Göttinnen hat in der Bearbeitung

die Weite des menschlichen Blicks übers Meer hin 5, 770. Ares' Geschrei ist gleich dem von 9 oder 10000 Leuten 5, 859. Die eigentümlichsten Bilder liefert aber das Treiben der Menschen, jedoch der alten Diom. nur ein einziges 5, 902: Ares Wunde verharscht schnell, wie die Milch schnell gerinnt, in die man Lab geworfen hat. Die Bearbeitung zeigt sich fruchtbarer, begeht aber auch wol einen Missgriff. Denn das Gleichniss 5, 499: die Griechen werden vom Staube der Schlacht überschüttet, wie beim Worfeln des Getreides die weisse Spreu sich häuft, ist stilistisch und sachlich verfehlt. Dazu 5, 487: Besiegte werden wie im Garn gefangene Fische eine Beute des Siegers. 5, 597: Diomedes weicht unschlüssig, wie ein an einen reissenden Strom geratener Wanderer unschlüssig wieder zurückläuft. 4, 432: Die Troer schreien beim Auszug wie in der Hürde gemolkene Mutterschafe nach ihren Lämmern.

Die Diomedie gewährt hiernach eine ganz andere Auswahl von Gleichnissen als die Agamemnonie, obgleich sie offenbar vielfach bei der Bildung derselben nach den Musterbeispielen der älteren Dichtung hinüberschielt. Das wilde Jagdleben des alten Epos erfüllt nicht mehr als selbst erfahrenes die Fantasie des Dichters, es ist unselbständig dargestellt und tritt überhaupt zurück. Auch im Entwerfen grosser Naturbilder ist die Agamemnonie der Diomedie überlegen. Dagegen führt die Bearbeitung derselben mit Glück zwei Gleichnisse aus dem Leben der Bäume ein. Und wie hier statt des Holzhauers schon der Stellmacher im Walde erscheint, so drängt sich überhaupt hier schon weit mehr das gewerbliche Treiben der Menschen vor. Die Gleichnisse haben hier also nicht mehr den hohen heroischen Schwung der Agamemnonie, sie tragen bereits zumal in der Bearbeitung hie und da eine idyllische Farbe. Die Vergleichungen von Menschen mit Göttern werden in der alten Diomedie auch für die Erzählung zuerst angebahnt durch die allgemeinere Wendung *δαίμονι ἶσος* 5, 438. 459. 884, die Bearbeitung geht mit der specielleren: *ἀτάλαντος Ἄρηϊ* 5, 576 schon einen Schritt weiter. Beide Dichtungen gebrauchen wiederholt das Beiwort *ἀντίθεος* für einzelne Personen auch in der Erzählung 5, 168; (629, 663. 692. 705).

Die Gleichnisse der Diomedie sind weder immer an die richtige Stelle gesetzt, noch haben sie innere ursprüngliche

Kraft genug, um die entscheidenden Momente zu durchschlagender Wirkung emporzuheben. Sie werden bereits zu ganz anderen, zu Nebenzwecken verwendet, denn zweimal 5, 476. 487 kommen sie in den Reden vor, und zwar jedesmal in der Bearbeitung als sichere Anzeichen des Verfalls des alten strengen epischen Stils, in welchem Gleichnisse nur wirksame Illustrationen der Handlung sind.

3) Die Gleichnisse der Patroklie.

Die lyrisch erregte Stimmung der Patroklie fliesst von Gleichnissen über. Trotz der bedeutenden Zahl ihrer Löwen- und Ebergleichnisse bringt sie es aber auf diesem Gebiet kaum zu wirklich eigenartigen Situationen. Der die Schaar der Hunde und Jäger (Troer) durchbrechende Eber (Aias) 17, 281 erinnert stark an 11, 414, der 17, 725 geschilderte Kampf des Ebers (Aias) mit Hunden und Jägern (Troern) ist zusammengeschmolzen aus 11, 293 und 414 und dem Vers eines dritten Jagdgleichnisses der Agamemnonie vgl. 11, 486 und 17, 729. Auch ist das Löwengleichniss 17, 657 mit den Abschlussversen 665. 666 dem Gleichniss 11, 546 mit seinen Abschlussversen 11, 556. 557 nachgebildet. Selbst die Hirten, die 18, 161 den Löwen von ihren Tieren nicht zu verscheuchen vermögen, sind nicht ganz neu, wenn man sich 15, 630 und 5, 156 vergegenwärtigt. Origineller, aber unschön ausgemalt und noch dazu nicht recht treffend ist das Wolfsgleichniss 16, 156 vgl. 11, 72; 4, 471. Die zwei um einen Hirsch kämpfenden Löwen 16, 756 stellen doch nur wieder eine Variante des Gleichnisses 11, 474 dar, eigenartiger ist der Streit des Löwen und Ebers um eine Quelle 16, 823. Der auf Staare und Dohlen stossende Habicht 17, 755 stammt aus 15, 690, glücklich und natürlich wird 17, 674 der nach Antilochos ausschauende Menelaos 17, 674 mit einem nach Beute spähenden Adler verglichen. Schon in der Diomediebearbeitung erschienen die Fische. Hier wird 16, 406 ein über den Wagenrand von Patroklos gezogener Troer mit einem an der Angel herausgezogenen grossen Fisch verglichen. Aber noch mehr, selbst die Insektenwelt liefert ihren Beitrag: die Griechen schwärmen wie Wespen zum Kampf aus, die von Knaben gereizt worden sind 16, 259 (vgl. Nitzsch Sagenp. S. 141).

Noch abhängiger von alten Vorbildern ist auf diesem Gebiete die Bearbeitung. Denn die Löwengleichnisse (17, 109) (114 = 11, 595), (17, 61) (63. 64 = 11, 175. 176) und (16, 487) sind aus 11, 546. 172 variiert und möglicher Weise ist auch der seine Jungen vor Jägern schützende Löwe (17, 133) aus dem aus 11, 113 entwickelten Gleichniss 5, 554 weiter fortgebildet. Originell und naturwahr ist jedoch der malerische Vers (17, 136), nach welchem das zornige Tier seine Stirnfalte herabzieht, so dass seine Augen verdeckt werden. Bemerkenswert tritt 17, 20 ein neues Raubtier in den Gesichtskreis, indem in einer Rede der Mut eines Kriegers nicht nur mit dem des Löwen und Ebers, sondern auch dem des Pardels verglichen wird. Der Bearbeiter führt dann auch weiter 16, 428 zwei wilde Vögel gegen einander, die auf hohem Fels sich laut schreiend befehden. Der Vergleich des Patroklos mit einem Falken 16, 582 sagt zu, aber der des Automedon mit einem Gänse angreifenden Geier 17, 460 scheint etwas verfehlt, nach dem Vers. 463: *ἀλλ' οὐχ ἥρει φῶτας, ὅτε σεύατο διώκειν* zu urteilen. Haustiere und kleine, niedere Tiere dringen schon häufiger in die Heldenwelt ein. Menelaos umschreitet den toten Patroklos einer Kuh gleich, die ihr erstgeborenes Kalb anblöckt (17, 4), die Kämpfer drängen sich um den toten Sarpedon wie Fliegen um volle Milchgefässe (16, 641), Athene flösst dem Menelaos den Mut einer gereizten Stechfliege ein (17, 570). Nur der Bearbeiter benutzt auch das Pflanzenreich zu vergleichenden Zwecken, und zwar wie der der Diomedie gefällte Bäume, um den Sturz getroffener Krieger zu veranschaulichen (16, 482), indem er gleich diesem mit unplastischer Unbestimmtheit uns die Wahl zwischen den verschiedenen Baumarten überlässt. Höchst bezeichnend für seine weichere Weise gesellt er den Waldbäumen in einem zarten Vergleich den jungen, blütenbedeckten Ölbaum bei, den der Sturm hinstreckt wie Menelaos den geschmückten Jüngling Euphorbos (17, 53), dessen Locken im Übermass der Bildlichkeit dicht vorher bereits den Chariten verglichen waren (17, 51). Thetis pflegt Achill, ihren jungen Baum, wie eine Pflanze auf fruchtbarem Acker (18, 56).

Zu diesen zahlreichen Gleichnissen kommen nun in der alten Patroklie, aber nicht in deren Bearbeitung, noch mehrere, die uns Gewalt der Elemente schildern, bald in herkömmlicher,

bald in neuer Weise. Der den Flusswellen trotzende Hügel 17, 747, ist offenbar aus dem die Meereswogen aufhaltenden Felsen 15, 618 umgestaltet. Auch klingt die Vergleichung der das Feuer von der Flotte abwehrenden und verschnaufenden Danaer mit dem eine dichte Wolke vom Berggipfel verjagenden Zeus 16, 297 an den Vergleich der standhaltenden Danaer mit einer von Zeus um den Berggipfel festgehaltenen Wolke 5, 522 an, und (16, 364?) wird ein anderes daraus weiter entwickelt: Von der Flotte fliehen die Troer unter Geschrei zurück, wie vom Olymp eine von Zeus' Sturm getriebene Wolke in den Himmelsraum kommt. In freierer Weise componiert der Dichter 16, 384 die Vergleichung der Flucht der troischen Rosse mit den Flüssen, welche der die ungerechten Richter schreckende Herbstregen des Zeus vom Gebirge rauschend ins Meer treibt, aus den Wildwassergleichnissen 11, 492 und 5, 87. Originell werden die im Wald die Zweige der Bäume aneinanderschlagenden Winde mit den auf einander stossenden Heeren 16, 765, die in der Mündung gegen einander lärmenden Fluss- und Meereswellen mit den schreienden Troern 17, 263 verglichen. Es ist doch auch schon Bombast, wenn in der alten Patroklie 16, 3 f. (= 9, 14) Patroklos warme Thränen vergiesst, wie ein Quell mit dunklem Wasser, der vom steilen Felsen herab sein Wasser giesst. Der Feuersbrunst in einer Stadt gleicht das wütende Handgemenge 17, 737 und das kürzere Gleichniss *ὧς οἱ μὲν μάρναντο δέμας πυρὸς αἰθομένοιο* scheint die Patroklie 17, 366; 18, 1 aufgebracht zu haben und verwendet der Diaskeuast 11, 596 zu bequemer Verknüpfung mit der Agamemnonie. Der Bearbeiter bringt mehrfach Himmelserscheinungen in der Erzählung an, vermeidet sie aber im Gleichniss, nur (17, 547) schwingt sich Athene in einer schimmernden Wolke wie der schimmernde Regenbogen des Zeus vom Himmel herab. Dem Feuer Hephästs gleicht namentlich Hektor (17, 88 vgl. 18, 154).

In der alten Patroklie bietet sich die Gottheit nur selten zur Vergleichung an, ganz allgemein in *δαίμονι ἶσος* 16, 705. 786, bestimmter in *θοῷ ἀτάλαντος Ἄρηϊ* 16, 784. Dagegen wiederholt die Bearbeitung nicht nur diese letzte Wendung (17,72) und bringt die Chariten und das Feuer Hephästs herzu, sondern verwandelt auch jene Wendung in die gewähltere

ἀτάλαντος Ἐνυαλίῳ ἀνδρειφόντῃ (17, 259) und gebraucht nach jüngerer Art den Plur. in θεόφιν ἀτάλαντος (17, 477). Auch wird von ihr ebenfalls nach jüngerem Stil ἀντίθεος (16, 421) einem ganzen Volke beigelegt (vgl. 12, 408).

Überall sehen wir das Gleichniss von älteren Stoffen sich moderneren zuwenden. Vor Allem tut sich schon in der Patroklie eine viel reichere Menschenwelt als in der Agamemnonie und Diomedie vor uns auf. Schon in den früheren Gleichnissen fanden wir sie beim Fischfang und in der vom Feuer bedrohten Stadt tätig. Das Leben der Bürger und der Familie drängt sich hier breit ins Epos ein, es steht unserm Dichter näher als das Leben draussen im Wald und der einsamen Natur, darum wird er erst auf diesem Gebiete durch und durch originell. Zu dem Fischer tritt der Taucher, der den Austern nachstellt 16, 746, und der Gaukler 16, 742. Gerber recken auf kleinem Hof die fetttrunkene Rindshaut hin und her 17, 389, der Maurer fügt die Steine zu wetterfestem, hohem Bau dicht an einander 16, 212, schweisstriefend schleppen Maultiere vom Gebirge den Balken zum Schiffsbau heran. In dieses Bild einer regsamen aufblühenden Küstenstadt gehören auch die Kinder. Knaben reizen die Wespen 16, 259, und der Dichter scheut sich nicht durch Achills Mund Patroklos einem kleinen Mädchen zu vergleichen, das weint, um von seiner Mutter auf den Arm gehoben zu werden 16, 7. Und wir knüpfen hier den Zug an, dass Thetis ihrem Sohne in einer Kiste gegen den Wind schützende Mäntel mitgegeben hat 16, 224. Der Bearbeiter steht hier wieder an Originalität zurück, doch das Neue, was er bringt, verrät wieder die Fortentwicklung. Das höhnische Tänzergleichniss (16, 616) bildet er dem angeführten Gauklergleichniss nach. Im Kampfspiel wird der Ziegenspiess geworfen (16, 590), wie in der Od. 4, 626 (= Il. 2, 774). Des Metzgers Beil trifft kunstgerecht den Stier hinter den Hörnern (17, 520). Auf dem Grab erhebt sich eine Säule (17, 434), mit deren trauernder Ruhe das Stillstehen der trauernden Rosse des Patroklos nach dem Geschmack der Scholien treffend gleichgestellt wird vgl. 13, 437. Als Merkmale neuerer Einrichtung mögen hier noch angefügt werden das Trinken auf öffentliche Kosten δήμια πίνειν (17, 250) und der Tischgenosse Hektors (17, 573).

Die Patroklie bringt eine solche Fülle von Gleichnissen, wie keine andre Dichtung der Ilias, und wenn wir auch unter denen heroischen Charakters viele unoriginelle wiedererkennen, so bleibt doch noch immer ein grosser Vorrat ihr eigentümlicher, mehr idyllischer Bilder übrig. Noch dichter als in der Agamemnonie drängen sich hier die Gleichnisse um die erregten Momente. Die gleichnissreichste Partie der Agamemnonie, 11, 472—496. 521—574. 595; 15, 592—666, hat in etwa anderthalbhundert Versen, deren neun, von denen aber ein paar dem Bearbeiter angehören mögen, die Patroklie aber z. B. in der Partie 17, 722—761, also in etwa 40 Versen, deren 5. Auf der kurzen Strecke von 16, 751 bis 769 finden sich drei Gleichnisse. Aus dieser wol übertriebenen Gleichnisssucht entsteht dann nun auch mehrmals der Übelstand, dass eine und dieselbe Person entweder mit demselben, aber in verschiedenen Lagen befindlichen Gegenstand, wie 16, 752 und 757, oder mit zwei ganz verschiedenartigen Gegenständen unmittelbar hinter einander, wie Euphorbos' Haar mit Chariten und einer Baumblüte, oder ein gestürzter Krieger mit einem Stier und einem Baum verglichen wird. Auch sind die Gleichnisse nicht immer passend oder zutreffend, so das Wolfsgleichniss 16, 156 und das Wettergleichniss 16, 297. Einmal mutet uns der Bearbeiter einen höchst gewagten Sprung von einem Gegenstand zum andern innerhalb eines Gleichnisses zu. Indem er den χόλος, die Galle, den Zorn (18, 108) süsser als Honig in die Männerbrust triefen lässt, hat er wahrscheinlich ein einfaches Sprichwort im Sinne, ähnlich wie dem mittelhochdeutschen »der honic wirt ze gallen«, aber wenn er dann den χόλος alsbald wie Rauch in der Brust aufwachsen lässt, zerrt er uns plötzlich in einen ganz andern Anschauungskreis. Die alte Patroklie wie ihre Bearbeitung huldigt der Unsitte Gleichnisse in den Reden anzubringen, nämlich 16, 7. (617.) 745; (17, 20; 18, 109). Dennoch ist das Gleichniss auch in der Patroklie als eine Hauptzierde zu betrachten.

4) Die Gleichnisse des 4. Stils.

Es wiederholt sich die Erfahrung, die wir schon bei den der Natur entnommenen Gleichnissen der Diomedie und zumal der Patroklie gemacht haben, auch hier: sie haben wiederum ihr direktes oder indirektes Vorbild in den schönen Wald- und

sonstigen Naturscenen, welche die Agamemnonie zuerst entworfen hatte. In IVa kommen zu den Schakalen und Wölfen, vor denen die Hirsche fliehen, noch die Pardel 13, 102, welche dann der Bearbeiter der Patroklie bereits in der Rede verwendet. Die beiden Aianten berauben einen Troer wie zwei Löwen, die eine Ziege im Maule davontragen 13, 198 (vgl. 11, 113. 116. 489). Der wehrhafte Eber fehlt auch hier nicht 13, 471 (vgl. 11, 416). Poseidon verlässt eiligst die Aianten, wie ein Falke, um einen Vogel des Feldes zu verfolgen 13, 61 und der schnelle Falke und Geier fliegen auch noch 531. 819. Neu und unedel wird der hingestreckte Krieger mit einem Wurm verglichen 13, 655. In IVb greifen mit unplastischer, weil unbestimmter Bezeichnung des Subjects wie Objects zwei wilde Tiere eine Rinder- oder Schafheerde im Morgengrauen in Abwesenheit des Hirten an 15, 223, nach vielfachem Muster. Das componierte Gleichniss von Hunden und Bauern, die einen Hirsch oder eine Wildgeiss verfolgen und von einem Löwen überrascht die Flucht ergreifen 15, 271, ist nach verschiedenen Vorbildern sorgsam und bis ins Einzelne zutreffend gearbeitet vgl. 15, 276 = 17, 727; 15, 277. 278 = 17, 730. 731; 15, 272 = 11, 549. Die Schnelligkeit des Falken 15, 237 kommt auch hier vor. Neu ist in den Schlachtenstilen das von der Krippe losgerissene ins Feld stürmende Ross 15, 263, das mit 6, 506 übereinstimmt. In IVc, das 15 meist ausführliche Gleichnisse hat, haben die Gleichnisse dieses Gebiets vollends nichts Ursprüngliches mehr, vgl. 12, 41. 146 mit 13, 411; 11, 417. Der Löwenangriff wird 13, 293 mit ein paar Worten abgemacht, aber gleich darauf 12, 299 nach verschiedenen Vorbildern, wie 17, 61 und sonst sorgsam ausgeführt. Der Vergleich des gefürchteten, aber umstellten und erliegenden Ebers oder Löwen mit dem durch das Gewühl schreitenden und die Seinigen ermunternden Hektor 12, 41 f. ist nicht zutreffend. — Von den Elementen ist in IVa das Feuer so beliebt, wie kaum in einem andern Gesange der Ilias vgl. 13, 39. 53. 330. 474. 673. 688, dazu der Blitz 242, wie denn das 13. Buch überhaupt die Glanzerscheinungen mehr hervorhebt als irgend ein anderes. Das bezeugen die ὄσσε φαεινώ 13, 3. 7. 435, πήληξ φαεινή 527. 805 (vgl. 16, 104), das δουρὶ φαεινῷ, das sechsmal im 13. Buch gebraucht wird und also noch das 16. Buch mit seinem fünf-

maligem *δ. φ.* übertrifft. Dazu *σακέων φαεινῶν* 13, 340 und das *ὄσσε δ᾽ ἄμερδεν αὔγη χαλκείη* 13, 340 (Theog. 698 f.). Der 13, 39 nur kurz angeführte Sturm wird schön geschildert als Wogenwälzer 13, 793 (vgl. 5, 422 f.) und Staubwirbler 334 (vgl. 3, 10 f.). Die Vergleichung des vom Giessbach ins Flachland gewälzten Steins mit Hektor ist eine schöne und sehr freie Variante des trefflichen Flussgleichnisses 17, 263 und wie dieses an denselben Vers geknüpft: *Τρῶες δὲ προὔτυψαν ἀολλέες, ἦρχε δ᾽ ἄρ᾽ Ἕκτωρ.* Dagegen wird der fortstürmende mächtige Hektor 13, 754 nicht glücklich nach der hyperbolischen Weise der Odyssee 9, 191; 10, 113 mit einem Schneegebirge verglichen. Die Verwundeten sinken auch hier zu Boden wie gefällte Bäume 13, 178. 389 nach 16, 482 bez. 4, 482. Der reiche und anspruchsvolle Dichter von IVb bringt in drei Hexameterpaaren 14, 394 f. eine schon von den alten Grammatikern bewunderte sorgsame Auswahl der drei stärksten Geräusche der Natur in wirksamer Steigerung, die Brandung des Meeres, das Brausen des Waldbrandes und den Sturm im Walde, zu Stande. Diese kunstvolle, üppige, aber ebenmässige Form, die den Zusammenstoss der Heere in wechselndem Bilde veranschaulichen soll, ist dann noch reicher und weniger symmetrisch ausgebildet worden 2, 455 f., wo ein ähnlicher Moment, das Ausrücken der Griechen, geschildert wird. Dicht zusammen drängt dieser Dichter die Vergleichungen zweier verschiedener Momente 14, 413 f. Hektor, von Aias' Steinwurf getroffen, taumelt ringsum wie ein Kreisel (vgl. 11, 147; 13, 204) und stürzt dann wie eine von Zeus' Blitz entwurzelte Eiche nieder. Neu ist auch die Gleichstellung der Schnelligkeit der Iris mit dem vom Nord aus den Wolken geschleuderten Schnee oder Hagel 15, 170, die des Schwerts mit dem Blitz 14, 386. Originell ist innerhalb dieses Bilderkreises auch IVc. Zwar der Sturm wird nur nebenbei nach alter Weise zur Belebung herangezogen 12, 40 (11, 297) 375. Doch wirken die Schneegestöber 12, 156 und besonders 12, 278, mit denen die Speer- und Steinhagel verglichen werden, sehr malerisch und auch die schnelle Nacht, der das finstere Antlitz gleicht, mit dem Hektor ins Tor hineinspringt, ist neu 12, 463. Helden den Göttern zu vergleichen ist hier nun bereits wie in der Patroklie beliebter Brauch vgl. 12, 130; 13, 295. 328. 500. 528. 602; 15, 303. Das im ältesten Stil noch so

vorsichtig gebrauchte ἀντίθεος ist 12, 408 wie in der Bearbeitung der Patroklie (S. 177) nicht mehr zu hoch, um als Beiwort eines ganzen Volks zu dienen.

Aber die Eigenartigkeit der Dichtungen des 4. Stils wie die der Patroklie tritt doch am deutlichsten in der Ausbeutung des menschlichen Lebens und Treibens zu Tage. In IVa zwar wird der Verwundete herumgewirbelt wie ein Ball 13, 204 (vgl. auch oben den Kreisel 14, 413) offenbar nach dem Muster des ὅλμος 11, 147. Aber ganz originell erinnert die teilweise im Schild steckende, teilweise auf der Erde liegende Lanze diesen Dichter an einen zerbrochenen feuergehärteten Pfahl 13, 564. Der Verwundete zappelt an der Lanze wie ein von Hirten gepeitschter Stier sich sträubt 13, 572. Die beiden neben einander streitenden Aianten gleichen zwei in gleichem Schritt schweisstriefend neben einander wandelnden Pflugstieren 13, 703 (13, 703 = Od. 13, 32). Die Troer folgen ihren Führern zum Kampf wie die Schafe dem Widder zur Tränke, daran sich der Hirte (wie Aeneas) ergötzt 13, 492, wobei das Gleichniss sich rückwärts und vorwärts bezieht. Der Pfeil prallt vom Panzer ab wie Bohnen oder Erbsen auf der Tenne von der Schaufel des Worflers 13, 588. Hierher stelle ich auch 13, 470: Idomeneus ängstigt sich nicht wie ein Knäblein, und 13, 437 ein Troer, der nicht zu fliehen vermag, gleicht einer Säule (17, 434) oder einem Baum. In IVb werden die im Sand spielenden Kinder 15, 362 wol noch zur älteren Dichtung gehören, was aber doch von dem messenden Zimmermann 15, 410 nicht mehr gilt (vgl. 12, 433). Aber den raschen Flug der Here mit der Schnelligkeit des Gedankens eines weitgereisten Mannes zu vergleichen 15, 80, ist schon recht modern, und klingt in der Od. 7, 36; 20, 270 weiter. Apoll eilt dahin ὥστε νόημα auch im h. Apoll. P. 8. 270. Hier wird zum ersten Mal in der Ilias etwas rein Geistiges zur Vergleichung herangezogen. Auch in IVc wird uns das bürgerliche Leben vielfach vorgeführt. Der gleichschwebende Kampf erinnert den Verfasser an die gleichschwebenden Schalen der Wage, mit der eine arme Spinnerin, die für ihrer Kinder Unterhalt sorgen muss, Wolle abwägt 12, 433. Der das Schaf am Vliess fassende und leicht forttragende Hirte 12, 451, die um die Ackergrenze streitenden Männer 421 (nach

17, 389), der herabspringende Taucher 385 (vgl. 16, 742) zeigen den veränderten Geschmack der jüngeren Iliaspoesie.

Der 4. Stil erlaubt sich zweimal ein Gleichniss in die Rede zu verflechten, nämlich 12, 167 das nach 16, 259 gearbeitete Wespengleichniss, und 13, 102 (vgl. 24, 41; 9, 323 f.).

Bei einem Rückblick auf die Gleichnissreihen der verschiedenen Stile erkennen wir zunächst aus der Wahl der verglichenen Gegenstände deutlich, wie die Neigung der Dichter von einer Stilstufe zur andern sich immer mehr vom Treiben der wilden Tiere ab- und dem reicheren bürgerlichen Leben zuwendet und dem heroischen Charakter des Epos einen idyllischeren Zug beimengt. Denselben Entwicklungsgang nehmen wir in der älteren Vasenmalerei wahr. Denn schon die Dipylonvasen verzichten darauf, Panther und Fabeltiere, die beliebtesten Gegenstände älterer Bildnerei, darzustellen und beschränken sich auf die Haustiere oder Hirsche und Rehe und unternehmen es sogar, Scenen aus dem menschlichen Leben der Gegenwart zu schildern (Helbig D. hom. Epos S. 59). Menschen einer Gottheit zu vergleichen, scheut sich im älteren Stil der erzählende Dichter, nur der Mund einer Göttin wagt es einmal 11, 200. Erst in der Patroklie und im 4. Stil ist auch diese Vergleichung ganz unanstössig, geht aber dabei doch nie ins Detail, wie 2, 478 f., wo es von Agamemnon heisst, dass er an Augen und Haupt dem Zeus, am Gürtel dem Ares und an Brust dem Poseidon gleich war. Dem ältesten Stil ist eine strenge Anordnung der Gleichnisse eigen, die mit einem gewissen Recht schon in der Diomedie missachtet wird, und vergeblich und ganz vereinzelt sind die Bemühungen der Patroklie und der Apate, sie durch eine andere Art von Gleichnissgruppen zu ersetzen. Noch immer werden die wichtigsten Momente oft glücklich durch ein Gleichniss markiert, aber doch nirgend so treffend und plastisch wie in der Agamemnonie. Eine nicht unbedenkliche Neuerung stellen diejenigen Gleichnisse dar, die nicht einen, sondern zwei Momente der Handlung, nicht nur den ihm vorangehenden, sondern auch den ihm nachfolgenden zu veranschaulichen suchen, wie 11, 62 f.; 12, 146 f.; 13, 492 f. 795 f.; 15, 623 f. Sie kommen erst später auf, wie die ἀμφίγυος-Lanzen, die auch eine doppelte Bestimmung haben. Auch die beiden Schneegestöbervergleiche 12, 156 und 278 erweitern beidemal das ursprünglich nur den

Achaeern zukommende ταῶν nachträglich auf beide Parteien, und die über den verglichenen Gegenstand hinübergreifende Ausführung des zweiten Vergleichs 12, 281 gebraucht hier volle 6 Verse. Auch wird ein erst 12, 299 zur Ausmalung gelangendes Gleichniss schon 12, 293, bevor eine Beschreibung dazwischen tritt, gleichsam vorausgemeldet. Durch all dies büssen zumal die Gleichnisse des 12. Gesangs oft den einheitlichen Charakter ein. In der Zahl der Gleichnisse scheint die Agamemnonie die richtige Mitte einzuhalten, während die Patroklie oft zu freigebig, die alte Diomedie oft zu sparsam erscheint. Endlich ist zu bemerken, dass die ältesten Schlachtenstile die Gleichnisse von der Rede ganz fern halten, erst der Bearbeiter der Diomedie führt sie auch in diese ein und findet Beifall bei seinen Nachfolgern.

D. Das Heerwesen der Ilias.

Die Gleichnisse haben uns wiederholt aus den Vorgängen des alten Heroenlebens in das modernere Treiben der Zeit der Verfasser hinübergeführt. Nicht nur andere Naturbilder, sondern auch andere Scenen aus dem Menschenleben ihrer Gegenwart tauchten immer zahlreicher in der Schlachtschilderung auf. So haben wir hie und da die Realien des in den Gleichnissen sich entfaltenden friedlichen Daseins gewahren können. Es scheint passend, im Anschluss daran nun auch die in der epischen Erzählung selber gemachten Angaben über die Realien des Krieges zu prüfen und die Untersuchung der Formfragen durch eine Betrachtung des Heerwesens der Ilias zu unterbrechen. Die Ilias stellt uns in allen Gesängen die Krieger in vollkommener Panoplie dar, welche aus Helm und Schild, Panzer und Beinschienen von Erz, Schwert und Lanze bestand, und wie es scheint, erst nach der dorischen Wanderung angenommen wurde. Denn nach den Siegeln der mykenischen Schachtgräber war der metallene Panzer und die Beschienung noch nicht eingeführt vgl. Helbig d. homer. Epos S. 246. Aber dass an der Vollendung der glanzvollen Erscheinung des althellenischen Hopliten, die ihn vor den Kriegern aller andern Völker auszeichnete, und durch welche Kroesos selbst die Krieger eines Kyros schrecken zu können glaubte, Jahrzehnte und Jahrhunderte gearbeitet haben, das verraten uns auch die ver-

schiedenen Schlachtenstile der Ilias, und wir verfolgen von Stil zu Stil eine immer sorgsamere Ausbildung der ursprünglich noch einfacheren, unscheinbareren, unpraktischeren, mangelhafteren Schutz- wie Trutzwaffen. Das Hauptmaterial freilich, aus dem dieselben hergestellt werden, bleibt durch alle Gesänge dasselbe, nämlich die Bronze. Doch macht sich daneben das Eisen mehr und mehr bemerkbar, und sofort bewährt sich auch in der Verwendung sowol des älteren, wie des jüngeren Metalls die hohe Altertümlichkeit des 1. Stils.

1) Das Heerwesen der Agamemnonie.

In seiner mir nur aus Helbigs hom. Epos S. 235 bekannten Untersuchung weist Beloch nach, dass in der Ilias 279mal von Bronze und nur 23mal von Eisen, dagegen in der jüngeren Odyssee nur 80mal von Bronze, dagegen 25mal .von Eisen die Rede sei. Unter den verschiedenen Teilen der Ilias nimmt aber die Grunddichtung, die Achilleis, eine besondere Stelle ein, zumal wenn wir das Eisen als Waffenmaterial ins Auge fassen. Denn dass es den Griechen für andre Zwecke schon lange bekannt gewesen sein muss, nehmen wir mit M. Müllers Vorl. üb. d. Urspr. d. Sprache 2, 255 an, aber sämtliche fünf vorhistorische Städte auf Hissarlik scheinen es nicht zu kennen. In der Achilleis nun erscheint das Eisen überhaupt noch nicht in Waffe oder Gerät verwandelt, es wird nur ein einziges Mal genannt, neben Bronze und Gold in der Schatzkammer 11, 133 (vgl. die entlehnten Stellen 6, 48; 10, 379; Od. 14, 324) als ein besonders kostbares Metall gehütet, wie es denn auch das Beiwort *πολύκμητος* führt, und zum Lösegeld bestimmt. Es sind die Eisenbarren oder Eisenstäbe gemeint, die unter den Griechen des Mutterlandes noch lange in Umlauf waren, bis Pheidon von Argos den Peloponnesiern die ersten Münzen schlug. Zum Lösegeld scheint Eisen in dem viel späteren Gesang 22, 50, wo es neben Bronze und Gold nicht mehr genannt wird, nicht mehr wertvoll genug zu sein. Aus *χαλκός* sind in der Achilleis die Waffen vorzugsweise hergestellt, der Panzer, daher *χαλκοχίτωνες* 1, 371, der Helmkranz *στεφάνη χαλκοβάρεια* 11, 96 und die Lanzenspitze *χαλκήρεϊ ξυστῷ* 11, 260. Auch findet dieses Metall schon seine bildliche Verwendung im *χάλκεος ὕπνος* 11, 241. Aber nie bedeutet, wie sonst überall in

der Ilias, χαλκός für sich metonymisch eine Waffe, das Schwert oder die Lanze, denn die wenigen Stellen des 1. und 11. Buchs, wo es diesen Sinn hat, nämlich 1, 236; 11, 16. 153. 351 sind als Teile der Bearbeitung erkannt worden. Daher fehlt auch in der Achilleis die in allen andern Stilen so beliebte Verbindung ὀξὺς χαλκός, und ὀξύς wird nur specielleren Begriffen, wie βέλος 11, 269 (392) und δοῦρα 11, 212, beigegeben. Auch die Erwähnung anderer Metalle, wie des κασσίτερος 11, 25. 34 und κύανος 11, 26. 35, fällt in den Kreis der Bearbeitung.

Noch deutlicher zeigt die grössere Einfachheit der Rüstung die höhere Altertümlichkeit der Achilleis. Der Helm heisst hier ausschliesslich κυνέη, nie κόρυς. Unter κυνέη aber verstand man ursprünglich eine blosse Fellhaube, und in dieser Bedeutung wurde die altachaeische Kappe (κυνῆ) noch um 700 v. Chr. zum Zeichen des Aufruhrs der Achaeer gegen die Dorer in Sparta gemacht (Duncker G. d. A. 1881. 5, 429 f.) In der Ilias wird das Wort aber schon in den mittleren Stilen oft gleichbedeutend mit dem bronzenen κόρυς gebraucht, und so hat auch der Helm der Agamemnonie 11, 96 eine στεφάνη χαλκοβάρεια, einen bronzenen Schirm (vgl. 7, 12), wie denn auch späterhin metonymisch der ganze Helm 10, 30 wol als στεφάνη χαλκείη bezeichnet wird. Aber die ausschliessliche Benennung des Kopfschutzes durch den ältesten dafür nachweisbaren Ausdruck κυνέη, die Ausstattung des Helmes lediglich mit dem einfachsten Abwehrmittel eines Helmkranzes, das Fehlen des Wortes κόρυς, dessen Sinn auf einen hochstrebenden Kopfschmuck hinzudeuten scheint (vgl. Curtius Gr. 496. 527), wie aller anderen Helmverstärkungen und Verzierungen, als des Helmbügels, der Schläfen- und Wangendeckung, der Visierlöcher und des Helmbusches in der Achilleis, tun unwiderleglich dar, dass deren Dichter eine ältere einfachere Helmform im Auge hatte. Dagegen beweist das seltene Vorkommen von Buschhelmen auf Mykenischen Schiebern (Milchhöfer Anf. S. 34. 92) nichts, denn die Mykenische Kultur erscheint trotz ihres höheren Alters in vielen Stücken der der homerischen Helden überlegen (Helbig a. O.; Duncker G. d. A. 5, 203), und noch Alkaeos weiss vom Helmbusch, dass er karisch, also eingeführt ist. Die Helmform der Agamemnonie muss sich von den kunstvolleren, ausgebildeteren Helmen der anderen Gesänge etwa so, wie der einfachere Helm

der altertümlichen Pallas Athene am aeginetischen Tempelgiebel von denen der um sie streitenden Krieger unterschieden haben und dem bei Rüstow und Köchly Gesch. d. griech. Kriegswesens S. 10 Fig. 5 abgebildeten Helm ähnlich gewesen sein. Und wenn auch diese Form, wie Helbig a. O. S. 210 behauptet, bisher nicht auf den ältesten griechischen Denkmälern vorkommt, so bildet er doch selbst a. O. einen jüngst in Olympia gefundenen derartigen Bronzehelm ab, dessen zwei Bügel nur die Zutaten sind, die eine spätere Zeit zu der unverkennbaren alten Helmform d. h. einer Kappe mit einer Krämpe hinzugefügt hat. Unter dieser blickte das Gesicht noch wenig gedeckt frei hervor, weshalb denn auch von einem grausigen Blicken, welches die Visierlöcher erst hervorbrachten, keine Rede ist. Auch ist der Helm noch so unscheinbar, dass Kebriones den Aias nicht an seinem Helm, sondern an seinem Schilde 11, 525. 526 erkennt.

Der Panzer heisst in der Achilleis nur zweimal *θώρηξ* 11, 234. 436. Wie ein eben erst angekommener Fremdling tritt das Wort hier auf, das in den andern Gesängen etwa 36mal vorkommt. Das daraus gebildete Verbum *θωρήσσω* aber, das in der Ilias über 40mal zu belegen ist, erscheint in der Achilleis noch gar nicht, von der Interpolation abgesehen, und die noch neueren Weiterbildungen *χαλκεοθώρηξ, θωρηκτής* bringen erst die mittleren und jüngeren Stile, nämlich 4, 448; 8, 62; 12, 317; 15, 689. 739; 21, 277. 429. Da nun ausserdem das Wort nicht sicher aus indogermanischer Wurzel erklärt werden kann und deshalb auch z. B. von Curtius mit Stillschweigen übergangen wird, da weder die vorhomerischen Schachtgräber von Mykene Reste von Panzern neben Speeren und Schwertern erhalten haben, noch auch die darin gefundenen Siegel neben Helmen, Schilden und Schwertern einen metallenen Panzer erkennen lassen (Helbig a. O. S. 246 f.) so liegt die Vermutung nahe, den Panzer, wie so manche andere Rüstungsstücke der Griechen, auf fremden Ursprung zurückzuleiten und seine Einführung in den Beginn der homerischen Dichtung zu setzen. Das Wort *θώρηξ* scheint mir den anderen von Helbig S. 248 hervorgehobenen Waffenbezeichnungen angeschlossen werden zu müssen, wie *ἄορ, ἀσπίς* und *σάκος,* die aus indogermanischem Sprachstoff undeutbar (sk. dhāraka Behälter? O. Schrader Sprachvergl. u. Urgesch. 316), von andern Völkern eingeführt wurden,

unter denen ja die Karer z. B. schon von den Alten, Herodot 1, 171 und Strabo 14 p. 661, als Erfinder der Beinschienen, der Schildzeichen, des doppelten Schildbügels, des Schildnabels und des Helmbusches, angesehen wurden (Helbig a. O. S. 229. 248). Alkaeos nennt, mit Herodot übereinstimmend, den Helmbusch, Anakreon die Handhabe des Schildes karisch. Auch der Phoenikier Kadmos galt den Griechen als Erfinder der Waffenrüstung, und wenn die Euboeer zuerst eherne Rüstung getragen haben sollen, so verdankten sie die dazu erforderliche Technik wahrscheinlich den frühen Siedelungen der Phoenikier auf ihrer Insel (Dikaearch hist. gr. fr. 2 p. 258; Plin. 7, 195; Clem. Alex. Str. 1 p. 363; Hygin. f. 274; Duncker G. d. A. 1881. 5,50). *Θώρηξ* scheint also unsern Fremdwörtern Brünne, Panzer und Harnisch vergleichbar zu sein (Schrader Sprachv. u. Urg. 322). Dass *ϑώρηξ* in der Achilleis noch als ein Fremdwort empfunden wurde, darauf deutet ausser der bloss einmaligen Verwendung desselben auch noch der Versuch hin, den Begriff desselben mit dem alten Sprachmaterial zu bewältigen. Die *χιτῶνες* 11, 100, die Agamemnon zwei Erschlagenen abzieht, sind doch wol Panzer, jedenfalls wird das Wort in diesem Sinne 1, 371 in *χαλκοχίτων* (vgl. afrz. fervesti, mhd. îsenwât) und *χαλκεοϑώρηξ* (4, 448; 8, 62), das auch die späteren Gesänge nachahmen, und auch noch in *χιτῶνα χάλκεον* 13, 439 gebraucht. Von Einzelnheiten des Panzers hören wir nichts, doch wird er 11, 436 *πολυδαίδαλος* genannt. Beinschienen schützen die Griechen *ἐϋκνήμιδες* 1, 17; 11, 149 schon in der Achilleis.

Genauer geschildert werden die Schilde und sowol *ἀσπίς*, wie *σάκος* genannt. Sie sind mit Buckeln versehen *ὀμφαλόεσσα* 11, 259. 424. 457, der des Aias besteht aus sieben Rindshäuten 11, 545. Die Form oder gute Arbeit wird angedeutet durch das Beiwort *πάντοσ' ἐΐση* 11, 434. Von doppeltem Schildbügel ist noch keine Rede, und wenn Aias, der Eurysakidenahne, 11, 545 den Schild überwirft, um seinen Rücken auf der Flucht zu schützen, so hat man den grossen ovalen Schild vor Augen, der nur mit einer Handhabe und einem Tragriemen versehen war. Wir finden auch hier das ionische Nordachaeertum der Achilleis in dem ionischen Breitschild und in dem Rundschild, den die Magneten noch bis ins 4. Jh. hinein wie ihre Wurflanze treu bewahrten (Pind. P. 4, 141; Xenoph. Hell. 6, 1, 9. 19).

Von den Schwertern (*ξίφος, ἄορ* 11, 240. 265. 541; *φάσγανον* 1, 190) sei erwähnt, dass sie in der Achilleis, wie in der alten Diomedie nur als Hiebwaffen dienen 11, 109. 146. 240. 261, während sie in der Bearbeitung der Diomedie und dem 3. und 4. Stil auch als Stichwaffen gebraucht werden. Die mehr oder minder langen zweischneidigen Schwerter der mykenischen Gräber waren nur zum Stich, nicht zum Hieb bestimmt (Milchhöfer Anf. S. 92). Das Schwert ist auch in der Ach. lang 1, 194, aber die Zweischneidigkeit wird erst in späten Iliasgesängen erwähnt *ἀμφήκης* 10, 256; 21, 118.

Schärfer unterscheidet sich der Speer der Achilleis vom späteren. Er heisst nur *δόρυ* oder *ἔγχος*, führt nie die jüngere Bezeichnung *ἐγχείη*, die durch alle andern Schlachtenstile geht, auch nicht *μελίη* (16, 143; 2, 543; 19, 390; 20, 277. 322; 21, 162. 169; 22, 133. 225. 328), *μείλινον ἔγχος* (5, 655; 13, 597; 20, 272; 21, 162. 169; 22, 293) oder *μ. δόρυ* (5, 666. 694; 16, 114. 814; 13, 715; 19, 361; 21, 178). *Δόρυ* hat in der Achilleis nur das Beiwort *φαεινόν* 11, 253. 577; *ὀξύ* 11, 95. 212. 421; *ἔγχος* das merkwürdige *ἀνεμοτρεφές* 11, 256, *ὄμβριμον* 11, 435. 456, dagegen fehlt das malerische *δολιχόσκιον*, da 11, 349 zur Bearbeitung gehört. Und wie aus *ἔγχος* sich noch nicht *ἐγχείη* entwickelt hat, so noch nicht aus dem Beiwort *ὀξύς* die Form *ὀξυόεις* (5, 50. 568; 7, 11; 8, 514; 13, 584; 14, 443; 15, 536. 742; 16, 309). *αἰχμή* bedeutet in den ersten 3 Stilen nur die Lanzenspitze 11, 237, nicht die ganze Lanze, wie im 4. Stil. Bezeichnend ist auch für die einfachere Form der Lanze in den älteren Gesängen der Achilleis wie der Diomedie, selbst der Bearbeitung, das Fehlen des Beiworts *ἀμφίγυος*, das an beiden Enden zugespitzte Lanzen bezeichnet und erst im 3. und 4. Stil begegnet (16, 657; 17, 731; 13, 147; 14, 26; 15, 278. 386). Daher fehlt auch in denselben Gesängen die *οὐρίαχος*, 'die untere Spitze des Speers, die man in die Erde stiess, wenn man seiner nicht bedurfte, die dagegen im 3. und 4. Stil wieder vorkommt, nämlich 16, 612; 17, 528; 13, 443.

Wer diesen einfachen unvollkommenen Rüstungsapparat der Achilleis im Überblick zusammenfasst, wird begreifen, dass die Waffenschilderungen der Bearbeitung der Agamemnonie einer jüngeren Zeit angehören (S. 40). *Χαλκός* wird hier im Gegensatz zum alten Gedicht mehrfach für Schutz- und Trutz-

waffen gebraucht. Ag. kleidet sich in bis zum Himmel leuchtendes Erz 11, 16. 44, mit Erz wüten die Krieger 11, 153, Erz schlägt auf Erz 11, 351. Der Helm heisst ausser *κυνέη* 11, 41 auch *κόρυς* 11, 351. 375 und Hektors Beiwort *κορυθαίολος* 11, 315 (vgl. 5, 689; 6, 116) ist nun erst möglich. Agamemnons Helm hat 2 Bügel (*ἀμφίφαλος*) 11, 41, 4 Buckel (*τετραφάληρος*) vgl. Helbig S. 209. 215 und einen Pferdeschweifbusch (*ἵππουριν*), der furchtbar von oben herabnickt; gerade so beschreibt die Bearbeitung der Diomedie 5, 743 den Helm der Athene. Hektors Helm aber hat 11, 352 sogar 4 Bügel (*τρυφάλεια* f. *τετραφάλεια* Helbig a. O. S. 209), ist aus drei Schichten gebildet *τρίπτυχος* und *αὐλῶπις* mit Visierlöchern versehen (Helbig a. O. S. 205). Zu all diesen neuen technischen Helmausdrücken kommt dann noch *πήληξ*, ein Helm, der die Schläfe bedeckt 15, 608. 647; 16, 105. Man versteht, wie nun auch das Gewicht des Helmes hervorgehoben wurde. Die *κόρυς βριαρή* wird wol zuerst 11, 375 genannt (vgl. 16, 413. 579; 18, 611; 19, 381; 20, 162; 22, 112).

Noch mehr Glanz strahlt der *θώρηξ* 11, 19. 373 aus, eine kyprische Arbeit, mit kunstvoller Verwendung dreier Stoffe, des Goldes, des Zinnes und des *κύανος*, eines dunkelblauen Glasflusses, und mit Schlangendarstellung. Auch der Panzer des Agastrophos ist *παναίολος* 11, 374 d. h. mit Verzierungen bedeckt. Hier finden wir denn auch bereits das Verbum *θωρήσσω* eingebürgert 11, 49 und selbst das Adj. *θωρηκτής* 15, 689. 739. Der Schild, mit der nur noch 20, 161 gewagten Metonymie *θοῦρις* 11, 32 bezeichnet, besteht wiederum aus 3 Stoffen und hat nicht weniger als 20 Buckel und ähnlich der Aegis derselben Bearbeitung (5, 738) dazu ein Gorgonenhaupt, allegorische Figuren und ein dreiköpfiges Schlangenbild (vgl. Helbig S. 286). Auch der Schildriemen *τελαμών* wird genannt, er ist mit Silber beschlagen. Der Schild heisst *αἰόλος* 16, 107, reicht bis zu den Füssen *ποδηνεκής* 15, 646. Das Schwert hat Goldbuckel am Knauf 11, 29, eine Silberscheide und goldene Tragriemen (*ἀορτῆρες*). Die Lanze ist schon *ὀξυόεις* 15, 742 geworden. Die Beinschienen haben silberne Knöchelbinden *ἐπισφύρια* 11, 18.

Die Agamemnonie stellt ein anderes Kriegerbild auf als deren Bearbeitung, die Zwischenzeit hat eine ganze Reihe von Neuerungen vorgenommen und die Ausrüstung bedeutend ver-

schönert und verstärkt. Die weitere Ausbildung der einzelnen Teile und die Verzierung gehen Hand in Hand.

Wir kehren zur echten Agamemnonie zurück, um noch ein wichtiges, für die Schlachten der Ilias so charakteristisches Kampfmittel zu besprechen, den Streitwagen. Helbig S. 88 f. führt aus, dass die in Aegypten und Vorderasien bis ins 17. Jahrhundert hinauf gebrauchten Streitwagen wol auch bald im Peloponnes verbreitet worden seien, und er verweist auf die Darstellungen derselben auf den mykenischen Grabstelen, die schon vor der dorischen Wanderung errichtet wurden, allerdings aber unter orientalischem Einfluss (Duncker G. d. A. 1881. 5. 107 f. 340). Duncker denkt an Entlehnung von den Karern. Auch in der Achilleis sind diese Wagen auf beiden Seiten in Gebrauch, aber offenbar den Griechen noch nicht so vertraut wie den Troern, wobei man sich erinnere, dass z. B. auch im Heer der Israeliten erst David um 1000 v. Chr. dieselben einführte. Auch in dieser Beziehung zeigt die Agamemnonie eine grössere Einfachheit und Schlichtheit der Zustände und in Bezug auf den eigentümlichen Wagenkampf möchte man sagen, eine gewisse Ungewohntheit desselben. Denn nur in den interpolierten Versen 47—52 und 151 f. ist von mehreren griechischen Wagen und deren Lenkern die Rede, sonst finden wir sie in Masse nur im troischen Heer. Nur Agamemnon und Menelaos oder Odysseus haben ein Gespann, das ein namenloser ἡνίοχος oder θεράπων lenkt und das nur in der Not zum Rückzug benutzt wird 11, 273. 488. Zu dieser Pferdearmut stimmt auch 1, 50 f., wo auffälliger Weise der zürnende Apoll zuerst die Maulesel und Hunde, dann aber die Menschen trifft, als ob gar keine Rosse im Lager wären. Wol rühmt sich Achill ihres Besitzes im fernen Phthia 1, 154. Alle die griechischen Helden der alten Achilleis Aias, Menelaos, Odysseus, Achill und Nestor streiten nur zu Fuss und selbst in den späteren Gesängen wird diese Eigenheit durchweg noch festgehalten und das Epitheton des Hauptthelden πόδας ὠκύς, das in keiner Partie der Ilias häufiger vorkommt als in der Achilleis, nämlich 1, 58. 84. 148. (215). 364. (489); 11, 112. (606) kennzeichnet ihn doch auch als Fusskämpfer. Nicht also, weil Aias und Odysseus Könige kleiner Inseln sind, fehlen ihnen die Wagen, wie Hercher Hermes 1, 262 f. meint, denn das trifft nicht für die andern Helden zu.

nein! als Homer die ältesten Iliasgesänge dichtete, war der Wagenkampf den Griechen noch neu und fremd, während die asiatischen und thrakischen Stämme ihn schon länger kannten. Eyssenhardt hat nur 9 griechische Wagenbesitzer gegen 27 trojanische aufzutreiben gewusst. Durch diesen Unterschied im Wagengebrauch gewinnt nun das Schlachtbild den eigentümlichen Reiz, dass den griechischen Fusskämpfern die Troer *εἰν ἑνὶ δίφρῳ ἐόντες* 11, 103. 127 entgegenfahren, auch wol herabspringen, um besser angreifen zu können oder auch um Gnade zu erflehen 11, 94. 128 f., nachdem die glänzenden Zügel ihren Händen entfallen sind (vgl. 5, 226; 8, 137). Hektor hält mit seinem Gespann vor dem Tore 197; wenn er die Troer zum Kampf ermutigen will, springt er herab 211, aber in die Schlacht stürmt er im Gegensatz zu Agamemnon hoch zu Wagen über die Leichen und Waffen dahin, unterstützt von seinem Wagenlenker Kebriones, der wie andere troische Wagenlenker im Gegensatz zu den griechischen auch durch Nennung seines Namens geehrt wird 11, 521 (vgl. Oileus 11, 93) und seinen Herrn auf die wichtigste Stelle der Schlacht aufmerksam macht. Die Schilderung der Flucht der Troer erwähnt die leeren Wagen 11, 160, während die der Flucht der Griechen über die Wagen schweigt, und bei den Ermahnungen der Griechen zur Tapferkeit 11, 276. 465 ist von den Wagen keine Rede, seinen Troern aber ruft Hektor 289 zu: *ἰθὺς ἐλαύνετε μώνυχας ἵππους*. Die Überlegenheit der fremden Völker in der Wagenkunst wird von der Ilias auch dadurch anerkannt, dass nur die Troer resp. Phryger (10, 431) *ἱππόδαμοι* heissen in allen Stilen und so auch schon in unserem ältesten 11, 56 (vgl. Hektor *ἱππόδαμος* 16, 717) und auch sie nur *κέντορες ἵππων* 5, 102; 4, 391. *Ἱπποκορυστής* gilt 10, 431; 16, 287; 21, 205, *ἱππόπολος* 13, 4; 14. 227 von den verwanten und verbündeten Maeoniern oder Paeoniern und Thrakern, und nur ein Mann aus der Troas heisst *πολύϊππος* 13, 171. Auch opfern die Troer Rosse 21, 132 dem Stromgott. Nur in jüngern Stilen heisst Argos *ἱππόβοτος* 2, 287; 3, 57. 258; 6, 152; 9, 246; 15, 30; 19, 329, jedoch schon in den mittleren die Danaer *ταχύπωλοι* 5, 316. 345; 13, 620; 15, 320 und später. Die meisten der mit Hippos gebildeten Eigennamen, wie Hippasos, Hippodamos, Hippokoon, Hippotion fallen den Troern oder Thrakern zu, was um so beachtenswerter

ist, als später kaum irgend welche Namen beliebter und häufiger in Griechenland werden als die mit Hippos zusammengesetzten. Es hat den Anschein, dass die kleinasiatischen Griechen diese Fechtart erst von den kleinasiatischen Völkern annahmen, wie die Arier im Osten sie vielleicht durch die Babylonier erhielten (Schrader Sprachvergl. u. Urgesch. 345). Die Jugend der Hipposyne (16, 776. 809; 4, 303; (11, 503); 23, 289. 307) in der Achilleis geht auch aus den schlichten und noch schwankenden, keineswegs zur Festigkeit technischer Ausdrücke gelangten Bezeichnungen hervor. Nur hier finden wir *παραβαίνω* 11, 522 vom Wagenlenker und *παρακάσκω* 11, 104 von seinem Herrn; auch *ἡνιοχεύειν* begegnet nur hier 11, 103 ausser 23, 641. Auch der Ausdruck *πλήξιππος* 11, 93 neben *ἡνίοχος* und *θεράπων* (S. 190) ist seltener vgl. 2, 104; 4, 327; 5, 705. Das einfache *εἰς ἵππους ἅλεται* kennt nur 11, 192. 207, *ἐς δίφρον δ'ἀνόρουσε* teilt 11, 273. 399 nur mit 17, 130, das schon in der Diomedie technisch gewordene *ἐπιβαίνειν ὀχέων, ἵππων, δίφρου* fehlt hier und begegnet nur im interpol. v. (11, 517), wie auch *ἔχειν* (11, 513). Die Achse (*ἄξων*) und der Radbeschlag (*ἐπίσσωτρον*) und das Geländer der Wagenbrüstung (*ἄντυγες* s. Helbig a. O. S. 105) werden an Hektors Wagen 11, 534 f. genannt. Schlichte Beiwörter werden den Wagen gegeben *θοὸν ἅρμα* 11, 533, *ἅρμασι κολλητοῖσι* 11, 198, *κεὶν' ὀχέα* 11, 160. Nur Menschen, nicht Götter bedienen sich des Wagens.

So ausgerüstet rückte in der alten Agamemnonie das Heer aus dem Lager ohne Weiteres ins Feld. Nicht einmal einen Graben (*τάφρος*) und den dazu gehörigen Grabenwall kannte die alte Achilleis. Nirgendwo finden wir eine Spur desselben im 1. Gesang, im Gegenteil, wenn es von Apoll heisst 1, 48: *ἕζετ' ἔπειτ' ἀπάνευθε νεῶν, μετὰ δ'ἰὸν ἕηκεν*, so kann ein so plastisch arbeitender Dichter wie Homer zwischen dem fernher schiessenden Apoll und den getroffenen Tieren und Menschen kaum einen Wall angenommen haben. Auch im 2. Gesang der Achilleis, der Agamemnonie, muss er ursprünglich gefehlt haben. Denn der 11, 48 genannte *τάφρος* ist vom Bearbeiter dieser Partie, wie die andere Vorsichtsmassregel, dass Angesichts der nahen Troer 11, 56 zuerst das Fussvolk, dann die Wagen den Graben überschreiten, ängstlich hinzuersonnen. Daher geschieht auch das Ausrücken in demjenigen Iliasgesang, dem die alte

Agamemnonie als Muster dabei vorschwebte, dem 2., in schöner Leichtigkeit von den Schiffen und Zelten aufs freie Feld 2, 464 (*ὣς τῶν ἔθνεα πολλὰ νεῶν ἄπο καὶ κλισιάων ἐς πεδίον προχέοντο Σκαμάνδριον*). Noch entscheidender wird dies durch den Schluss der alten Agamemnonie bezeugt. Die Griechen und Aias, die Troer und Hektor fliehen und dringen unmittelbar vom freien Feld bis an die Schiffe, nirgends wird ein Versuch erwähnt, einen Lagerwall zur Deckung zu benützen, oder in einem solchen ein Hinderniss gesehen. Und wenn am letzten Ende Achill 18, 215 am Graben und zwar fern einer Mauer erscheint, so hat man zu erwägen, dass diese Partie ein Produkt mehrfacher Bearbeitung ist, ein in die Patroklie, die einen Graben anerkennt, eingesprengtes Stück.*) Auch die Gesänge, die den Inhalt des Schlusses der Achilleis in sich bergen, B. 19—22, wissen wiederum nichts von Wall und Graben, geschweige denn von einer Mauer, obgleich in ihnen 19, 424 vgl. 20, 1 die Ausfahrt Achills aus dem Lager geschildert wird.

2) Das Heerwesen der Diomedie.

Wie die oben erwähnte Freude des boeotischen Adels am Wagenkampf erwarten lässt, werden die Wagen und auch die Waffen in der Diomedie mit viel mehr Aufmerksamkeit behandelt und tragen ein offenbar neueres Gepräge als in der Agamemnonie, das die Bearbeitung nur wenig modernisiert. Wir fassen hier also die Einzelzüge der alten Diomedie und ihrer Erweiterung zusammen, sondern jedoch die der letztern durch Klammern von denen der ersten.

Χαλκός ist auch hier das Waffenmetall; jedoch findet sich das Eisen in der Bearbeitung nicht nur in der Schatzkammer (6, 48), sondern es wird auch (4, 510) gepriesen als härtestes Metall, das sogar der Bronze widerstehen könne. Eisern ist die Achse des Götterwagens (5, 723), eisern das Beil des Stellmachers (4, 485). Die Diomedie gebraucht das Wort *χαλκός* viel häufiger und viel freier als die Agamemnonie, die es im Sinne eines bestimmten Rüstungsstückes ganz vermeidet (S. 184). Dagegen heisst hier die Lanze kurzweg *χαλκός* in den Wendungen

*) Cornelius hat diese Scene künstlerisch weiter entwickelt, indem er auf seinem berühmten Bilde Achill auf der Mauer erscheinen lässt.

ὀξὺς χαλκός (4, 450); 5, 132. (558. 675). 821, χ. βάλλειν 5, 317. 346, ὤρνυτο χαλκῷ 5, 17, οὐτάμεν χαλκῷ 5, 132. 821 χαλκοῖο τυπῇσιν 5, 887 vgl. ἄβλητος καὶ ἀνούτατος oder ἀποκτάμεν ὀξέϊ χαλκῷ (4, 546; 5, 675). Das kalte Erz schneidet den Verwundeten die Zunge ab und wird von ihren Zähnen festgehalten 5, (75.) 295. Auch der Panzer wird durch das Wort ausgedrückt: κεκορυθμένοι αἴθοπι χ. (4, 495; 5, 562. 681). Die Adjektive χάλκεος und χάλκειος, welche die Achilleis nur einmal bei ὕπνος 11, 241 verwendet, sind hier beliebte Beiwörter der Lanze 5, 282 (4, 461. 481. 503; 5, 620; 6, 11) der Räder und Reifen (5, 723. 725), des Kerkers des Ares 5, 387 und des Kriegsgotts selber 5, 859. 866. (704), der in der Ilias sonst nur 7, 146 so heisst. Stentor wird χαλκεόφωνος (5, 782), der Himmel πολύχαλκος (5, 504), wie sonst nur Od. 3, 2 genannt. Die Agamemnonie hatte ausser πολύκμητος noch kein Beiwort für χαλκός. Wie reich stellt sich ihr die Diomedie besonders in ihrer Bearbeitung gegenüber: χ. ἀτειρής 5, 292; αἶθοψ (4, 495; 5, 562. 681), ὀξύς (5, 540) und daneben das vornehmere ταμεσίχρως (4, 511), ja die alte Diomedie greift über die sinnlichen Beiwörter hinaus nach einem ethischen νηλεής 5, 330. Während in den sicheren 200 Versen der Agamemnonie 11, 84—283 (vgl. S. 42) nur in 4 Versen der Stamm des Wortes 11, 96. 133. 241 und 260 erscheint, hat die Diomedie in derselben Verszahl von 4, 446—544; 5, 1—100 zwölfmal diese Bildungen 4, 448. 461. 469. 482. 495. 511. 528. 540; 5, 17. 74. 75. Und die kleine Diomedie leistet auch in dieser Beziehung der grossen treulich Heerfolge in dem V. 11, 351: πλάγχθη δ' ἀπὸ χαλκόφι χαλκός.

Den Helm bezeichnet auch noch die alte Diomedie durch κυνέη 5, 845, nicht durch den Ausdruck κόρυς, den erst die Bearbeitung (4, 459; 6, 9 vgl. 11, 351. 375) einführt. Ausserdem kennt aber schon das alte Gedicht die αὐλῶπις τρυφαλείη 5, 182 d. h. den mit 4 Bügeln und Visierlöchern versehenen Helm, den schon die Bearbeitung der Agamemnonie 11, 352 erwähnte (S. 189) und so ist es nicht zu verwundern, dass dieser so ausgezeichnete Helm in der Diomedie zu den Erkennungszeichen eines Helden gehört 5, 181 f. Einen Helm mit Doppelbügel und 4 Helmbuckeln schildert der Bearbeiter in der Agamemnonie, wie in der Diomedie mit demselben Vers

(5, 743 = 11, 41) κρατὶ δ'ἐπ' ἀμφίφαλον κυνέην θέτο τετραφάληρον. Ein einfacher Bügel schützt die Helmkappe (4, 459; 6, 9), wo sie zugleich mit einem Busch versehen ἱπποδάσεια bezeichnet wird, den die alte Diomedie gleich der Agamemnonie nicht erwähnt. Man erkennt deutlich, wie der alte, nur mit einer στεφάνη umrahmte bügel- und visierlose Helm der Agamemnonie in der alten Diomedie mit Bügeln und Visier versehen wird, die Bearbeitung aber hier wie dort den Schmuck des Helmbusches hinzufügt.

Der Ausdruck θώρηξ hat schon in der alten Diomedie 5, 99. 100. 282 das Hilfswort χίτων ganz verdrängt, denn 5, 113 διὰ στρεπτοῖο χιτῶνος ist doch auf den Leibrock zu beziehen. Die Langsamkeit der Einbürgerung des Fremdworts aber bezeugt noch das Fehlen des Verbums θωρήσσω im alten Gedicht, erst der Bearbeiter erlaubt sich dies (5, 737), sowie die Wortbildungen χαλκεοθώρηξ (4, 448) und αἰολοθώρηξ (4, 489). Der letzte Ausdruck weist wie αἰολομίτρης (5, 707) und die αἰόλα und ποικίλα τεύχεα 5, 294 (4, 432), besonders auf Schmuck des Panzers und des sich an ihn schliessenden Leibgurtes hin. Auch durch Erwähnung der γύαλα, der Panzerplatten 5, 99. 189 wird dies Rüstungsstück etwas näher bestimmt als in der Agamemnonie.

Die ἀσπίς heisst auch hier ὀμφαλόεσσα (4, 448) und πάντοσ' ἐΐση, aber als neues Beiwort fügt die Diomedie 5, 453 und 797 εὔκυκλος hinzu, auch benennt sie zuerst den Tragriemen τελαμών 5, 796. 798, den allerdings auch schon Aias 11, 545 gehabt haben muss.

Mit den Schwertern wird in der Diomedie wie in der Agamemnonie nur gehauen, nicht gestochen 5, (80 f.) 146 f. (584), erst in der Bearbeitung (4, 531) stösst Thoas den Peiroos durch den Bauch. Ist es Zufall, dass die Diomedie, abweichend von den andern Schlachtenstilen, das Schwert nur durch das vielleicht fremde Wort ξίφος (Schrader Sprachvergleich. 317) und φάσγανον, nie durch ἄορ bezeichnet, obgleich gerade sie den Apoll χρυσάορος (5, 509) nennt? Aus dem alten Lanzenwort ἔγχος hat sich die der Agamemnonie unbekannte Form ἐγχείη entwickelt 5, 167 (563), aus dem Beiwort ὀξύς wenigstens in der Bearbeitung ὀξυόεις (5, 50. 568). Die alte Diomedie gibt der Lanze zuerst das schöne Beiwort δολιχόσκιος 5, 15.

280 (616; 6, 44), das dann auch den spätern Stilen (16, 801; 17, 516; 13, 509) verbleibt. Die Bearbeitung bringt auch das den beiden ältesten Schlachtenstilen fremde *μείλινον ἔγχος* oder *δόρυ* (5, 655. 666. 694) und die *ἄλκιμα δοῦρε* (11, 43) auf, aber das *ἀμφίγυος* der späteren Stile meidet auch sie noch; *αἰχμή* bedeutet nur die Spitze der Lanze (S. 188). Eine leise Zunahme der Modernisierung der epischen Waffensprache ist auch hier nicht zu verkennen.

Die Wagenkämpfe der Diomedie entbehren allerdings einiger der fesselnden Züge und Wendungen, die sie in der Agamemnonie tragen. Einige derselben sind aus dieser einfach in jene übertragen, wie *εἰν ἑνὶ δίφρῳ ἐόντας* 5, 160 (609) = 11, 103. 127, auch die *ἡνία σιγαλόεντα* 5, 226. 328, die darauf der prunkliebende Bearbeiter (5, 583) in *ἡνία λεύκ' ἐλέφαντι* verwandelt. Aber das Bild, das hier von Wagen und Pferden entworfen wird, ist ein viel reicheres und glänzenderes als in der Agamemnonie. Die Griechen erscheinen viel genauer damit bekannt und von einer förmlichen Leidenschaft dafür ergriffen. Die schlichten Beiwörter der Agamemnonie genügen nicht mehr. Nicht nur die Form der Wagen wird deutlicher hervorgehoben in *καμπύλον ἅρμα* 5, 231 und *ἀγκύλον ἅρμα* (6, 39), sondern die Freude an ihrer Schönheit wird in den Wendungen laut: *περικαλλέα δίφρον* 5, 20 (4, 486), *ἅρματα ποικίλα* 5, 239, *εὐεργέος δίφρου* (5, 585) und *δίφροι καλοί, πρωτοπαγεῖς, νεοτευχέες* 5, 194. Beim hinstürzenden Krieger denkt der Bearbeiter an einen hinstürzenden Baum, den aber nicht etwa ein einfacher Holzhauer, sondern ein Stellmacher *ἁρματοπηγός* (4, 485) fällt. Der Bearbeiter führt nun aber die Wagenleidenschaft auch in den Olymp ein, und die Götter Griechenlands werden nun zum Teil zuerst als fahrende dargestellt und (5, 720—732) ein Idealbild eines Götterstreitwagens entworfen.*) Auch die Rosse spielen eine ganz andere Rolle in der Diomedie als in der Agamemnonie. Pandaros hält viele edle, wol gepflegte Rosse in seinem Stalle, die er aber, um sie zu schonen, nicht mit in den Krieg

*) Bei späteren Dichtern finden wir den Pegasos auf dem Olymp (Hes. Theog. 285; Pind. Olymp. 13, 92). Auch Artemis hat am Meles, Hades unter der Erde ein Gespann (Hom. h. 1 in Dian. 3, in Cer. 16, 376. 431).



nimmt 5, 195 f. Von einer Stüterei seines Vaters Priamos in Abydos kommt Demokoon (4, 500), und berühmt sind die Rosse des Aeneas, die von einem Pferdegeschenk des Zeus abstammen, als die ἄριστοι, ὅσσοι ἔασιν ὑπ' ἠῶ τ' ἠέλιόν τε 5, 266, wodurch denn auch wieder die Überlegenheit der fremden Pferdezucht anerkannt wird. Auf Stamm und Rasse, γενεή und γενέθλη 5, 268. 270, wird grosser Wert gelegt und die Begierde Pferde zu erbeuten ist ein Hauptstachel des Mutes geworden bei Griechen, wie Troern. Die Tiere des Besiegten kann man nicht rasch genug durch den Wagenlenker ergreifen und bei Seite treiben lassen 5, 25. 236. 263. 331 (588). Davon hat die Agamemnonie nichts, leer rasseln die Wagen der Besiegten übers Feld. Hübsch wird die Raschheit der Rosse durch den rein daktylischen Rhythmus 5, 223 ausgedrückt. Von Händen und Lanzen ist das Wort ἔχειν als technische Bezeichnung des auf Etwas Zuhaltens auf die Pferde übertragen 5, 240 (569) 829. 841.

Wie in der Agamemnonie streiten auch hier die Troer häufig zu Wagen 5, 13. 46. 160. 218 f. (499. 530. 609) u. s. w. und Pandaros bedauert ohne Wagen ins Feld gezogen zu sein 5, 201. Dagegen kämpfen die Griechenfürsten auch hier zu Fuss, selbst Diomedes. Aber ein grosser Unterschied ist doch bemerkbar. Der Wagen ist stets in des Helden unmittelbaren Nähe 5, 107 und zwar von keinem Geringeren gelenkt, als von dem Sohne des gefeierten Kapaneus, dem Sthenelos, der freilich etwas zaghaften Gemütes ist 5, 244 f. und sich gefallen lassen muss, etwas unsanft von Athene aus dem Wagen geschoben zu werden 5, 835. Diomedes verschmäht zwar auch noch 5, 255 den Wagen, aber 5, 837 besteigt er ihn gemeinsam mit Athene, und seinen Hauptsieg, den über Ares, erkämpft er zu Wagen, wie kein Held der Agamemnonie. Es offenbaren sich Triebe, Sitten und Anschauungen auch auf diesem Gebiete, die schon bedeutend abweichen von der Auffassung der Pferde und Wagen der Achilleis.

In der Frage der Lagerbefestigung entscheidet die so locker mit der Achilleis verknüpfte Diomedie nichts, denn sie beginnt und schliesst im freien Felde, doch hat der Bearbeiter wenigstens in der Agamemnonie 11, 48. 51 bereits den Graben.

3) Das Heerwesen der Patroklie.

Mit der Patroklie treten wir in ein neues Stadium der Waffenentwickelung. Der Gebrauch des Eisens scheint sich mehr eingebürgert zu haben, Antilochos ist 18, 34 besorgt, Achill möchte sich mit einem Eisen die Kehle abschneiden, wenn diese Stelle echt ist. Denn ehern sind die Messer noch 3, 292; 19, 266 und ein eisernes wird erst 23, 30 genannt. In der Bearbeitung macht bereits das Adj. *σιδήρειος* als Tropus dem *χάλκεος* in (17, 425): *σιδήρειος δ' ὀρυμαγδὸς χάλκεον οὐρανὸν ἷκε* den Rang streitig, wie denn in der Od. 15, 329; 17, 565 in der Tat der *οὐρανός σιδήρεος* heisst. Die Waffen werden wie in der Diomedie oft durch *χαλκός* bezeichnet 16, 130. (309. 345. 479. 497. 623. 636.) 761. 819; 17, (3. 44. 87. 493. 592) und sonst, von den Beiwörtern zieht der Verfasser der Patroklie bezeichnend das ethische *νηλεής*, das vorher nur ein einziges Mal vorkommt, nämlich 5, 330, allen andern vor: (16, 345. 561.) 761; 17, 376, die Bearbeitung liebt *αἴθοψ* (17, 3. 87. 592) neben *νῶροψ* 16, 130. Die Metonymie *βέλεα στονόεντα* 17, 374 teilt die Patroklie nur mit der Bearbeitung (5, 590) und dem späten 8, 159. Dass auf die gute Arbeit viel Wert gelegt wird, bezeugen Wendungen wie *εὐεργέος δίφρου* 16, 743 (S. 196), *εὐξέστῳ δίφρῳ* 16, 402, *φάλαρ' εὐποίητα* (16, 106), *βοῶν εὐποιητάων* (16, 636), *κυνέη εὔτυκτος* 16, 137. vgl. *ἐϋδμήτου πύργου* 16, 700. Die von der alten Diomedie noch nicht angenommene *κόρυς* kommt in der Patroklie überall neben *κυνέη* 16, 137. (793); 17, 294 vor. Aber *κόρυς* ist jetzt das Hauptwort, wie besonders die Verse 16, 214—217 bezeugen: *ὣς ἄραρον κόρυθές τε καὶ ἀσπίδες ὀμφαλόεσσαι. ἀσπὶς ἄρ' ἀσπίδ' ἔρειδε, κόρυς κόρυν, ἀνέρα δ' ἀνήρ. ψαῦον δ' ἱππόκομοι κόρυθες λαμπροῖσι φάλοισιν νευόντων.* Diese Verse lehren aber ferner, dass die Bügel *φάλοι*, die beim Vorwärtsneigen des Kopfes der Hintermänner die der Vordermänner berührten, nach vorn wie nach hinten weit herabreichten (Helbig hom. Epos S. 208) und dass dieselben wie auch die Helmbüsche, die in der Agamemnonie und alten Diomedie noch nicht vorkamen und in der Bearbeitung dieser Gedichte nur von hervorragenden Helden getragen wurden, jetzt ganze Reihen gemeiner Krieger, der Myrmidonen, schmücken. Das furchtbare

Nicken des Helmbusches wird 16, 13 f. hervorgehoben. Der Bügel des Pferdebuschhelms kommt auch (16, 338) vor, die *αὐλῶπις τρυφάλεια* (16, 795). Ebenso kennt die Patroklie auch die *φάλαρα,* die Buckel 16, 106. Noch bestimmter als durch *αὐλῶπις* wird hier nun auch zuerst durch die *κυνέη χαλκοπάρηος* 17, 294; (12, 183; 20, 397) bezeugt, dass der Helm über die Wangen herabreichte. Auch hat der Helm einen besonderen Stirnschirm *μέτωπον* 16, 70, ein Wort, das nur hier in dieser übertragenen Bedeutung vorkommt. Das in der Agamemnonie nur durch die *στεφάνη* von Oben her überragte Gesicht wird mehr und mehr vom Schläfen- und Backenschirm schützend eingefasst. Auch hier heisst er *κόρυς βριαρή* 16, 413 (579), wie in der Bearbeitung der Agamemnonie, es ist der Helm in seinem vollen Glanze, die *πήληξ,* nach dem nur der Bearbeitung bekannten Ausdruck die *πήληξ φαεινή* (16, 105) oder *ἱππόκομος* (16, 797). Der *θώρηξ* ist nun schon eine lange bekannte Waffenbezeichnung und hat deshalb ein Verbum *θωρήσσω* gezeugt, das in der Agamemnonie und alten Diomedie gar nicht und nur in deren Bearbeitung ein einziges Mal gebraucht wird. Hier aber ist auch dies Wort geläufig geworden vgl. 16, 40. 155. 218. 257, dazu *αἰολοθώρηξ* 16, 173. Schön geschmückt ist der Panzer auch 16, 134: *ποικίλος, ἀστερόεις.* Eine Panzerplatte *γύαλον* wird auch hier (17, 314) genannt; vielleicht lässt der Ausdruck *λύειν θώρηκα* (16, 804) auf Schnallen und Schleifen schliessen, welche die Rücken- und Brustplatte aneinander befestigten (Helbig S. 198). Die Beinschienen enden wie in der Bearbeitung der Agamemnonie (11, 18) in silberne Knöchelbinden 16, 132.

An dem Schilde scheint keine Veränderung vorgenommen zu sein, doch weist in der Bearbeitung der Ausdruck (*ἀσπὶς τερμιόεσσα* 16, 803) wie die *ἀσπὶς ποδηνεκής* (15, 645) auf einen vom Kinn bis zu den Füssen hinabreichenden Schild hin. Er besteht in der Bearbeitung aus Rindshäuten, die mit Bronze beschlagen sind (17, 492), das erste Beispiel von mehreren aus heterogenen Stoffen zusammengesetzten Schichten eines Schildkörpers. Die Schilde werden in Schlachtlinie dicht an einander gedrängt 16, 214, um gleichsam eine Mauer zu bilden, das erste Beispiel einer vollkommen geschlossenen Schlachtordnung.

Die Schwerter dienen bald zum Hieb 16, 115. (332. 338 f. 474), bald zum Stich (16, 637); 17, 731. Das des Patroklos heisst silberbucklig ἀργυρόηλος 16, 135. Die lange Schneide wird zuerst in der Bearbeitung im Worte τανυήκης (16, 473), sowie das Klingenende des Griffs im Worte καυλός (16, 338), welches andererseits auch hier zuerst das obere Ende des Schaftes (16, 115; 17, 607) bezeichnet. Die Lanze heisst ausser ἔγχος und δόρυ auch ἐγχείη 16, 75. (547) und hier zuerst 16, 143 auch μελίη. Aber das μείλινον ἔγχος (16, 114. 814) der Bearbeitung der Diomedie und vollends das moderne ἐϋμμελίης (17, 9. 23. 59) hat auch hier nur die Bearbeitung. Αἰχμή bedeutet nur die Lanzenspitze (S. 188. 196). Hier zuerst hat der Speer an beiden Seiten eine Spitze und heisst daher ἀμφίγυος (16, 637); 17, 731 vgl. die jüngere Recension der Flottenverteidigung (15, 712), weshalb auch hier zuerst die οὐρίαχος (16, 612; 17, 528), das untere Ende, und καυλός, das obere Ende (s. o.), begegnen. Zu dem alten Beiwort ὀξύς und dem späteren ὀξυόεις 16, 309 bringt nun noch die Bearbeitung das gewähltere ἀκαχμένα δούρατα (17, 412), die ἄλκιμα δοῦρε (11, 43) des Diomediebearbeiters hat auch schon die alte Patroklie 16, 139.

Man sieht, wie die Bewaffnung und die technische Waffensprache in der alten Patroklie bereits über die Diomedie und sogar deren Bearbeitung hinaus Fortschritte gemacht und weiter die Bearbeitung der Patroklie eine Reihe neuer poetischer oder technischer Waffenausdrücke ins Epos eingeführt hat. In der Agamemnonie handelte es sich um Troja, in der Diomedie vorzugsweise um Rosse und Wagen, die Patroklie hat eine Rüstung, die des Peliden, zum Angelpunkt ihrer Handlung gemacht.

Die Freude an Wagen und Pferden ist in der Patroklie noch im Steigen begriffen; ihre Bedeutung gipfelt in der allerdings ja später eingeschobenen Automedonepisode (17, 426 f.), in der ein Rosselenker eine Zeit lang den Haupthelden spielt, die Tiere des Patroklos mit der Trauer um ihren Herrn förmlich kokettieren und Zeus dieselben über der Menschheit ganzen Jammer und den weiteren Verlauf der Dinge zu belehren geruht. Hier ist des Lobes des Gespanns kein Ende. Der δίφρος heisst περικαλλής (17, 436), ἅρματα δαιδάλεα (17, 448), δ. ἱερός (17, 464), ϑοόν, βοηϑόον ἅρμα (17, 458 f. = 11, 533. 481). Aber schon vorher hat die eigentliche Patroklie den δί-

φρος εὔξεστος 15, 402 und εὐεργής 16, 743 hervorgehoben. Noch weit höher stehen nun hier die Rosse als in den älteren Gesängen. Die Rosse des Aeneas in der Diomedie stammen zwar auch von Rossen des Zeus ab, jedoch ihre Unsterblichkeit wird nicht behauptet. Dagegen sind vor Patroklos' Wagen zwei unsterbliche Tiere gespannt, welche Zephyros und die Harpyie Podarge zeugten 16, 149 f., ein Geschenk der Götter an Peleus 16, 867, und ein sterblicher παρήορος mit seinen παρηορίαι 16, 152 (474. 471 (u. 8, 87). Ausserdem aber werden ihre Namen angegeben: Xanthos, Balios und Pedasos, und wie der beiden ersten Eltern, wird des letztern Heimat in Eetions Stadt 16, 149 f. nachgewiesen.*) Während in der Agamemnonie und Diomedie die Gespanne hinter den griechischen Kämpfern stehen, diese selber aber zu Fuss angreifen, rückt in der Patroklie der Hauptheld hoch zu Wagen aus 16, 165. 219, greift zu Wagen die Troer bei den Schiffen an 16, 284 f. und verfolgt sie sogar mit demselben über den Graben setzend 16, 372 f. 380.**) Und so wird Patroklos auch ἱπποκέλευθος (16, 126. 584). 839 genannt, ἱππεύς 16, 20. 744. (812.) 843. Sonderbar genug heisst es sogar, dass er erst nach seinem dreimaligen Ansturm auf die Mauer (16, 702) 16, 733 vom Wagen sprang, um Hektorn entgegenzutreten und seinen Tod zu finden. Alle andern Griechenhelden kämpfen zu Fuss, ausser Automedon und Alkimedon und Idomeneus (17, 609 f. in der Automedoneinlage), dagegen (Sarpedon 16, 485. 506) und Hektor 16, 712. 755 bald zu Wagen, bald zu Fuss. Die Wagenlenker haben ein höheres Ansehen als früher, sie werden nicht nur genannt, sondern auch ehrenvoll charakterisiert und greifen viel tiefer in den Kampf ein. Den Wagenlenker Automedon verehrt Patroklos nach Achill am meisten, er ist der zuverlässigste in der Schlacht 16, 146 f. Sie beide haben denselben Sinn an der Spitze der Myrmidonen zu zu streiten 16, 220. Automedon heisst in der Bearbeitung (16, 865) sogar ἀντίθεος θεράπων, er rettet Achills Rosse. Doch

*) Solche Dreigespanne kommen häufig auf den assyrischen Monumenten vor.

**) Nach μεταΐσσων 16, 398 möchte man allerdings schliessen, dass Patroklos vorher bereits seinen Wagen verlassen hätte, aber das ist nicht bemerkt. Unklarer Weise ist er auch 404 und 411 zu Fuss, während er nach der Sarpedoneinlage erst 427 vom Wagen herabspringt.

wird auch schon in der alten Patroklie der Priamide Kebriones, Hektors Wagenlenker, ἥρως 16, 751 genannt, und sein Tod oder vielmehr der Kampf um seine Leiche 16, 756 f. bildet die Ouvertüre zum letzten Kampfe des Patroklos. In diesem dem Stande der Wagenlenker so geneigten Sinne ist dann auch der Plan zu der allerdings so sehr missratenen Automedoneinlage entworfen, die dann auch noch einen dritten Rosselenker, den Kreter Koiranos, verherrlicht, wie er den Idomeneus rettet, selber aber von Hektors Hand den Tod erleidet (17, 611 f.). Die Erbeutung edler Rosse gehört wie in der Diomedie zum Handwerk der Helden, über welchem z. B. Hektor in der Bearbeitung seine höheren Pflichten vergisst (17, 75 f. vgl. 16, 505). Zu dem technischen Ausdruck ἔχειν gesellt sich als Ausdruck für die straffe Zügelung τανύεσθαι 16, 375 vgl. 14, 475. 834 (Helbig a. O. S. 91).

Wie dem Bearbeiter der Agamemnonie (11, 48. 51) schien dem Sänger der Patroklie, der ja seine Dichtung so eng mit der Dichtung jenes Bearbeiters verflocht, dem Lager ein Graben nicht fehlen zu dürfen. In diesem Graben verlassen viele Pferde flüchtiger Troer, durch den Deichselbruch frei geworden, die Wagen ihrer Herren 16, 369 f., Patroklos' Gespann setzt über den Graben weg 16, 380, und später büssen die fliehenden Danaer viele schöne Waffen längs des Grabens ein 17, 760. An den Graben eilt der aufgeschreckte Achill 18, 215. Aber von einer Mauer, über die oder deren Trümmer doch die Troer von den Schiffen zum Graben und ins freie Feld zurückweichen, die Griechen vordringen mussten und späterhin umgekehrt 18, 150, ist hier keine Spur zu finden. Nur die spätere Sarpedoneinlage erwähnt (16, 512 und 558) der Lagermauer, aber auch sie nur auf die später als die Patroklie, jedoch früher als deren Bearbeitung, gedichtete Teichomachie 12, 388 und 307 anspielend, ohne dadurch in die Scenerie der Patroklie die fremdartige Mauer einzuschieben. Wenn daher am Schluss der Patroklie, wo diese mit der Bearbeitung der Agamemnonie zusammenstösst, Achill am Graben fern der Mauer 18, 214 erscheint, so steht diese Mauer im Widerspruch mit der gesamten übrigen Patroklie und doch wol auch mit dem schönen Zug 16, 255 f.; 18, 3, dass Achill sich nach dem Abschied von seinem Freunde vor sein Zelt stellt, um von da aus der Schlacht

zuzuschauen. Die Mauer ist hier also später störend hineingebracht.

4) Das Heerwesen des 4. Stils.

Die Gedichte, die wir als Erzeugnisse des 4. Stils auffassen, erweitern durch eine Reihe von Neuerungen unsere Vorstellungen von dem Waffen- und Kriegswesen der alten Griechen. Es regt sich in ihnen der Geist einer neueren, über die alte heroische Kampfweise hinausstrebenden Kriegführung. Das tritt allerdings mehr in der Anordnung der Schlacht, dem Aufkommen verschiedener Truppengattungen und verschiedenen technischen Ausdrücken hervor, die sich nicht auf Waffen und Wagen beziehen, aber doch auch diese Kampfesmittel erscheinen modernisiert. Des Eisens freilich geschieht keine Erwähnung, wie sie ja überhaupt in den älteren Gesängen der Ilias nur zufällig ist, der *χαλκός* aber wird mit immer neuen und künstlicheren Beiwörtern geschmückt. Klang, Glanz und Schärfe werden geschildert: *κόμπει, σμερδαλέον κονάβιζε χ.* 12, 151; 13, 497 und so heisst hier zuerst denn die Bronze selber *σμερδαλέος* 12. 464; 13, 192. *χαλκῷ μαρμαίροντες* 13, 801. *χ. λάμπε* 12, 463; 13, 245. *αἴθοψ* 13, 305 und mehrfach *ὀξύς*. Aber auch *νηλεής* kehrt wieder 12, 427; 13, 501. 553. Die gute Mache wird hier noch mehr als in der Patroklie hervorgehoben: *εὔτυκτος ἱμάσθλη* 13, 26 und *κλισίη* 13, 240; *εὐεργὴς δίφρος* 13, 399; *εὔξεστον πέλεκκον* 13, 613; *ἀξίνη εὔχαλκος* 13, 612; *ἐΰξοος τόξος* 13, 594; *ἐΰξοον ζυγόν* 13, 706; *ἐΰστροφος ἄωτος* 13, 599. 716; *εὔκυκλος ἀσπίς* 12, 426; 13, 715; 14, 428; *εὔτροχον ἅρμα* 12, 58; *ἐΰτρητος λοβός* 14, 182; *ἐϋδμήτων πύργων* 12, 154. Dazu *νεόσμηκτος θώρηξ* 13, 342.

Über den Helm ist nicht viel Neues zu sagen. Die Hauptstelle, wo von den die glänzenden Bügel der Vordermänner berührenden Helmbüschen der Hintermänner die Rede ist 13, 132 f., ist aus der Patroklie entlehnt. Die Backenstücke werden auch hier durch die *κυνέη χαλκοπάρηος* 12, 183 bezeugt. Auch die Schläfen werden durch den Helm geschützt 13, 188. 576. 805. Dies und die *τρυφάλεια* und *αὐλῶπις τρυφάλεια* 13, 530. 577 vgl. 614 zeigen den Helm, der auch hier 13, 527 *πήληξ φαεινή* oder auch 14, 372 *κορὺς παναίθη* heisst, auch hier in seiner vollsten Ausbildung.

Zu den Ausdrücken θώρηξ und θωρήσσω ist nun auch das Wort θωρηκτής 12, 317 erfunden, das sonst nur in der jüngeren Recension der Aiasverteidigung 15, 689. 739 und 21, 277. 429 vorkommt. Der Glanz der Panzer wird 13, 265. 342 hervorgehoben. In noch späterer Zeit genügt der Panzer nicht, das Fell wird als malerische Zutat umgeworfen. So trägt Agamemnon eine Löwenhaut 10, 23, Menelaos ein Pardelfell 3, 14 und Hektor eine schwarze Tierhaut, die ihm die Knöchel schlägt 6, 117.

Für den Schild finden sich zwei neue technische Ausdrücke, nämlich ἀσπὶς ἀμφιβρότη 12, 402 (2, 389; 20, 281), womit ein den Mann von allen Seiten deckender Schild bezeichnet sein soll, und σακὸς τετραθέλυμνον 13, 130. Die von der Patroklie geschilderte Schildmauer ἀσπὶς ἄρ' ἀσπίδ' ἔρειδε wird hier durch das φράξαντες σάκος σάκεϊ προθελύμνῳ 13, 130 noch verstärkt. Die Teichomachie bringt die erste eingehendere, leider etwas verworrene Beschreibung eines Prachtschildes, der nicht wie der Agamemnons 11, 32 f. und der Achills als Phantasieschild anzusehen ist. Der Kern dieses Schildes Sarpedons ἀσπὶς ἐξήλατος 12, 295 ist aus Bronze getrieben vgl. ἐλαύνειν 12, 296; 13, 804; 20, 270; 7, 223*), seine Innenseite besteht aus Rindshäuten, während die Aussenseite (vgl. Helbigs hom. Epos S. 281) mit einem von Goldleisten umgebenen Goldbuckel geschmückt ist. Eine wesentliche Verbesserung erkennen wir in den zwei κάνονες des Schildes des Idomeneus 13, 407 (vgl. 8, 192), die wir mit Helbig a. O. S. 230 f. als Armbügel und Handgriffe auffassen. Die fast mannshohen Schilde mit ihrer Handhabe und ihrem Tragriemen, welche die mykenischen Anticaglien und die früheren Iliasgesänge darstellen, weichen also schon jetzt den Schilden mässigeren Umfangs, die durch den doppelten Bügel, der nach Herodot und Anakreon als karische Erfindung galt, gehandhabt wurden, wie denn auch Helbig a. O. S. 249 annimmt, dass jene grosse Schildgattung bald nach Ablauf des homerischen Zeitalters ausser Gebrauch gekommen sei. Ja die schnellen und anhaltenden Verfolgungen Apolls und Hektors durch Achill und das Hin- und Wiederspringen des Aias von einem Schiffsdeck zum andern sind nur denkbar bei

*) ἤσκησεν 18, 590 f. bezeichnet nach Milchhöfer Anf. 144 im Gegensatz dazu die Einlegekunst.



einem kleineren Schilde, weshalb denn auch diese Stellen 21, 601 f.; 22, 144 f. und 15, 676 f. den jüngeren Partieen der Ilias angehören, die letzte, wie schon bemerkt, der jüngsten Recension der Schiffsverteidigung.

Die Schwerter werden meist zum Hauen 12, 192; 13, 203. 576. 614; 14, 496 f. verwendet, aber daneben doch auch wie in der Patroklie zum Stechen 12, 147; *τανυήκης* heisst das Schwert 14, 385 wie in der Patrokliebearbeitung und *ἀργυρόηλος* 13, 610 wie schon in der alten Patroklie. Die Wörter *μελίη* und *ἐϋμμελίης* verbleiben der Patroklie und ihrer Bearbeitung, aber *μείλινον ἔγχος* und *δόρυ* finden wir auch hier 13, 597. 715. Die *δοῦρατα* sind wie in der Patrokliebearbeitung *ἀκαχμένα* 12, 444 und *ἀμφιγύος* 13, 147, daher auch hier die *οὐρίαχος* 13, 443 und der *καυλός* 13, 162. 608. Bemerkenswert ist die in den älteren 3 Stilen (S. 188) noch nicht gewagte Synecdoche, wonach hier *αἰχμή* nicht nur die Lanzenspitze, sondern stets den ganzen Speer bedeutet 12, 45; 13, 504. 562; 14, 423 (vgl. 15, 525; 4, 324). Auch in 12, 185 kann das Wort ebenso gut das Ganze, wie den Teil bezeichnen. Die Speere sind aufgestellt *πρὸς ἐνώπια παμφανόωντα* 13, 261 (S. 139), die sonst nur die Odyssee und eine der Od. 4, 39 f. entlehnte Stelle der Il. 8, 435 kennen.

Ausser der besonders am Schild bemerkbaren weiteren Ausbildung der Waffen ist nun auch eine Einführung neuer Waffen, deren weit älterer Gebrauch (Gladstone Homer 48) deswegen nicht bestritten wird, ins Epos bemerkbar. Die Streitaxt *ἀξίνη* 13, 612 mit ihrem olivenhölzernen Griff (*πέλεκκον*) wird nur hier geschwungen und in der jüngeren Recension des Aiaskampfes (15, 711). Sie wird dort an der Innenseite des Schildes befestigt, wahrscheinlich vermittelst des an dem der Schneide entgegengesetzten Ende des Axtkopfs abwärts gebogenen Metallkeils (Helbig a. O. S. 254. 255).

Die Agamemnonie kennt keinen Bogenkampf, denn der Parisschuss 11, 370 f. 507 gehört zur Bearbeitung. Die Diomedie führt uns den Pandaros als Bogenschützen vor, der aber mit seiner Waffe höchst unzufrieden ist 5, 205. 209. In der Patroklie kommt der Bogen gar nicht vor, ausser in der Sarpedoneinlage (16, 511), in der auf einen Schuss des Teukros angespielt wird. Dagegen tritt in den Gesängen des 4. Stils nicht nur eben dieser bogenkundige Teukros als bedeutsame Helden-

figur hervor, sondern hier zuerst ziehen ganze Massen, nämlich die Lokrer, ohne bronzene Buschhelme, Schilde und Speere, nur mit Bogen und Schleudern versehen, in den Kampf 13, 714, und der letzten Waffe wird auch noch 13, 599 f. auf troischer Seite gedacht.

Es gehört zu der steigenden Ausbildung der Schutz- und Trutzmittel, die wir durch die verschiedenen Schlachtenstile hin wahrnehmen, dass das Lager der Griechen nun auch mit einer teilweise wenigstens aus Steinen ausgeführten Mauer umgeben wird. Die alte Achilleis dachte sich das Lager frei und offen, die Bearbeitung umgab es mit einem von der Patroklie gern übernommenen Graben, die Dichtungen des 4. Stils lassen dahinter eine Mauer aufsteigen, die Epinausimache und Apate in gelegentlicher Erwähnung, die Teichomachie aber erhebt sie zu einem Hauptstreitobjekt, und so führt denn nun auch aus der Kriegsbaukunst die Dichtung des 4. Schlachtenstiles eine Reihe technischer Ausdrücke ins Epos ein. Die *κροσσαί, ἐπάλξεις, στῆλαι, προβλῆτα,* die 12, 52 f. 120 f. 258 f. 444 zu genauerer Beschreibung der Lagermauer dienen, deuten auf eine Art von Kriegführung hin, die sich von der alten Heroenkampfart immer mehr entfernt. Dies wird noch deutlicher, wenn wir am Schluss dieses Abschnittes das Heer und seine Bestandteile, seine Aufstellung und Einteilung, etwas näher betrachten. Wir fassen unsere Bemerkungen über das Verhalten der verschiedenen Schlachtenstile zu diesem Gegenstand der Übersichtlichkeit halber zusammen.

In den Kämpfen der Ilias sondern sich die Herren von den Gemeinen. Aber schon in der Benennung dieser beiden Hauptklassen der Krieger zeigt die Agamemnonie manche Eigenheiten. Das Wort *ἀγός* Führer gebrauchen der 2., 3. und 4. Stil, besonders häufig die Patroklie 16, 490. 541. 593; 17, 140. 335, aber nie die Achilleis; dagegen wendet diese 1, 44. 311 mit dem 2. und 4. Stil *ἀρχός* an, das wieder die Patroklie verschmäht. Während *ἡγήτωρ* allen Stilen, auch dem ältesten in 11, 276. 587, genehm ist, wird das im 3. und 4. Stil beliebte *ἡγεμών* von der Achilleis, wie der alten Diomedie gänzlich vermieden, und erst die Bearbeitung derselben (4, 429. 538; 5, 38; 11, 304) bringt es auf. Die Agamemnonie und die Diomedie, ja sogar auch deren Bearbeitung, halten ebenfalls zusammen in ihrer Abneigung gegen den Ausdruck *ὄρχαμος* 17, 12; 12, 110; (6. 99.

14, 102; 10, 289; 21, 221). Ἄριστοι ist ein in allen 4 Stilen gangbarer Ausdruck, der wenigstens einmal auch im ältesten nachweisbar ist 11, 258, aber die abgeleitete Form ἀριστῆες kennt weder die Achilleis, noch die alte Diomedie, denn 1, 227 wie 5, 206 gehört einer Interpolation an. Die Männer des Volkes, die ἄνδρες χέρηες, auch δήμου ἄνδρες oder δῆμος, meist λαοί (Bekker Hom. Bl. 2, 67), verschwinden im Kampfe, erst allmählich kommen sie zur Geltung, so in der Bearbeitung der Agamemnonie (11, 328) und 12, 447 die ἀνέρε δήμου ἀρίστω; ἥρωες Ἀχαιοί oder Δαναοί werden sie auch noch nicht in den ältesten Stilen, sondern erst in der Bearbeitung der Diomedie (6, 67) und häufig im 4. Stil tituliert 13, 629; 15, 219. 230. 261; 12, 165 (sonst nur 2, 110; 15, 702. 733; 19, 34. 41. 78), während ἥρως als Anrede eines Einzelnen nur 20, 104 und 10, 416 vorkommt. πληθύς heisst die grosse Masse des Heers in allen Stilen 11, 405 (11, 305. 360); (5, 676); 17, 31. 221; 15, 305. Schon in der Agamemnonie 11, 90. 148. 215. 567 ist sie in Phalangen d. h. in geschlossene Linien geordnet, die Bedeutung des festen Anschlusses wird durch ἐκαρτύνοντο φάλαγγας 11, 215 anerkannt und vielleicht sind die στίχες 11, 91 bereits als hinter einander stehende Glieder aufzufassen (vgl. Rüstow und Köchly Gesch. d. griech. Kriegswesens S. 4). Diese Bezeichnungen finden sich überall wieder. Aber unleugbar wird die Aufstellung erst im 3. und 4. Stil mit besonderer Sorgfalt betrieben und beschrieben. Die Ausdrücke κοσμεῖν, für welches das jüngere 2. Buch auch διακοσμεῖν 2, 126. 476 gewährt, und κόσμος im Sinne der Heeresordnung begegnen zuerst in der Bearbeitung der Agamemnonie (11, 48. 51) und spielen besonders im 4. Stil eine grosse Rolle 12, 85. 87. 225; 14, 379. 388, obgleich allerdings die Atriden schon 1, 16 κοσμήτορε λαῶν angeredet werden. Für die in Reih und Glied Stehenden haben die Agamemnonie und die alte Diomedie noch keinen Ausdruck, erst die Bearbeitung nennt sie einmal ἀολλέες (5, 498), was dann späterhin geläufig wird, vgl. 16, 276. (601); 17, 262; 12, 78. 443; 13, 39. 136; 15, 306. 312 und dem sich dann das Verbum ἀολλίζω weiterhin angeschlossen hat (6, 270. 287; 15, 588; 19, 54). In der Patroklie wird zuerst 16, 211 f. genauer beschrieben, wie die Glieder vor der Schlacht auf Befehl Achills sich dichter aneinanderschliessen (μᾶλλον

δὲ στίχες ἄρθεν, πυκνοὶ ἐφέστασαν ἀλλήλοισιν), Helm an Helm, Schild an Schild, Mann an Mann. Und die Epinausimache fügt diesen Versen vorn an *φράξαντες δόρυ δουρὶ, σάκος σάκεϊ προθελύμνῳ* 13, 130 und hinten *ἔγχεα δ' ἐπτύσσοντο θρασειάων ἀπὸ χειρῶν σειόμενα* 13, 134, um, wie es scheint, eine neue Verstärkung der Phalanx durch die Bildung einer ununterbrochenen Fläche vorgestreckter Lanzen hervorzuheben. Hier erscheint doch die alte Fechtart der Hellenen mit dem Rundschild und der zugleich zum Wurf und Stoss dienenden kurzen Lanze durch die spartanische Kampfweise, die im starken Stoss des wolbeschildeten, mit langer Stosslanze bewaffneten Fussvolkes in geschlossener Reihe bestand, ersetzt, (vgl. Duncker G. d. A. 1881. 5, 438). Ja aus 15, 303 f. muss man schliessen, dass auch die *ἄριστοι, ἀριστῆες* 15, 296. 303 in die Linie eingeordnet sind, wie auch 14, 371 f. die Tüchtigen, mit den stärksten Waffen ausgerüstet die vorderste Reihe bilden 14, 371 f. und nur Poseidon Allen voranschreitet. Die für den Angriff möglichst dicht zusammengedrängte Kolonne erhält nun auch den metaphorischen Namen *πυργός* (4, 334. 347), wie aus dem *πυργηδόν* hervorgeht, das zuerst die Bearbeitung der Agamemnonie 15, 618, dann auch zweimal der 4. Stil 12, 43; 13, 152 anwendet. Und wenn wir nun noch in einer Einlage der Patroklie (16, 171 f.) die Myrmidonen in fünf *στίχες* gesondert sehen und wiederum die Troer *πένταχα κοσμηθέντες* 12, 87, so erkennen wir aus dieser massgebenden Zahl, sowie aus der im letzteren Stil vollkommen ausgebildeten Phalanx, dass bereits den Dichtern dieser Gesänge die dorische Schlachtordnung samt der Einteilung des spartanischen Heers in fünf Lochen vorschwebt, die nach Rüstow und Köchly a. O. S. 37; M. Duncker G. d. A.[2] 3, 367) in Lakedaemon aus der Fünfzahl der Flecken von Sparta, das ja auch 5 Archegeten verehrte (Paus. 3, 4, 3), herausgewachsen war. Diese Annahme gewinnt noch dadurch an Halt, dass jene Patrokliebearbeitung 16, 170 auch noch Unterabteilungen von je 50 Mann erwähnt, die wieder der Einteilung der Lochen in verschiedene Pentekostys entsprechen (Thuc. 5, 73. 68; Duncker G. d. A. 1881. 5, 296). Auch das Voranmarschieren des Poseidon und Apoll erinnert an die stets im ersten Gliede vorn am Feinde bleibenden spartanischen Lochagen (Duncker a. O. 6, 381).

Zu dieser moderneren Kriegsweise stimmt nun auch, dass in all den Gesängen des vierten Stils nur noch die Troer, nicht mehr die Griechen, Streitwagen benutzen, und zwar fehlen sie diesen nicht bloss in der Teichomachie, wo sie ja allerdings auf griechischer Seite unbrauchbar waren, sondern auch in den freien Feldschlachten des 13.—15. Gesangs. So fehlen denn hier auf griechischer Seite auch die Wagenlenker durchaus, und man ist um so weniger berechtigt, den θεράπων Meriones 13, 246 als Wagenlenker des Idomeneus aufzufassen, als er ja zu Fuss den Kampf verlässt, um, mit einem neuen Speer versehen, wieder dahin zurückzukehren. Die Griechen haben in Asien wol überhaupt nur vorübergehend und eigentlich nur aushilfsweise auch den fremden Streitwagen zum Kampf benutzt. Gerade das Waffenstück, das bei keinem anderen Kulturvolk allgemeinere Verbreitung gefunden hat (Helbig S. 247), die Beinschienen, die für den durch die Brüstung gedeckten Wagenkämpfer keinen Sinn haben, kennzeichnen sie als Fusskämpfer, als welche auch die ältesten Träger der Trojanersage immer erscheinen. Und so wenden sie sich auch noch innerhalb der Ilias, in deren Diomedie und Patroklie der Wagenkampf allerdings eine Zeitlang blühte, wieder zum nationalen Fusskampf zurück. Das homerische Epigramm 4, 4 bezeichnet die kymaeeischen Gründer Smyrna's durch ἐπιβήτορες ἵππων noch als Wagenkämpfer, aber der Übergang vom Wagenkampf zur Reiterei wurde gerade in Kyme und Kolophon besonders früh vollzogen, und Kyme's Münzen stellten das Vorderteil eines aufgezäumten Pferdes mit einer Satteldecke dar (Bergk Gr. Lit. 2, 8). Die Wagen der jüngsten Gesänge, des 4. 7. 8. 11. Gesangs und der Automedoneinlage, scheinen blosse Erzeugnisse eines bereits konventionell gewordenen Schlachtenstils, der 10. Gesang hat schon Reiter.

Der Kreter Idomeneus, der schon in der Bearbeitung der Diomedie 5, 48 mehrere θεράποντες in der Schlacht bei sich hat und dessen Meriones, in der Automedoneinlage 17, 610 als ὀπάων d. h. Waffenträger bezeichnet, im 13. Gesang eine Hauptrolle spielt, deutet gleichfalls auf die neuere dorische Kampfweise, ebenso wie die Gefährten, die dem Aias den Schild abnehmen 13, 710 und Pandion, der dem Teukros seinen Bogen trägt 12, 372. Aber auch wenn dieser Vers eine attische Interpolation sein sollte, so gewährt uns Teukros selber, wie er hinter

dem Schilde des mächtigen Bruders niedergeduckt, seine Pfeile entsendet, ein charakteristisches Bild der neueren dorischen Kriegsart, nach welcher die πρυλέες, die zuerst vom Bearbeiter der Diomedie-Agamemnonie 5, 744; 11, 49 und dann 12, 77; 15, 517 genannt werden, die σὺν τεύχεσι θωρηχθέντες d. h. die Hopliten zu Fuss und nicht mehr die Wagenkämpfer die Schlacht entscheiden. Wie hinter den spartanischen Hopliten die Heloten als Schildknappen die hinteren Glieder bildeten, so sehen wir auch hier die Schwächeren zurückgestellt und Gehilfen und Schildträger den Helden beigegeben. Und gleich Teukros werden vom Tyrtaeos die rüstigen Knappen (γυμνῆτες) aufgefordert, hinter dem Schilde geduckt, nahe an die Geharnischten gedrängt, den Stein oder auch den Speer zu schleudern (Rüstow und Köchly a. O. S. 50). 7, 475 machen denn auch wirklich schon Heloten d. h. ἀνδράποδες ihre Erscheinung, freilich noch nicht im Kampfe. Die Leichtbewaffneten treten daher neben den Hopliten auch in diesen Gesängen des 4. Stils viel bedeutsamer hervor. Die lokrische Bewaffnung und Kampfweise, wie sie 13, 712 f. vorgeführt wird, mag eine primitive sein, wie Helbig d. hom. Epos S. 10 betont, hier aber stellt sie eine Neuerung, eine Ergänzung der heroischen Truppen dar, wie man in Medien nach Herodot Lanzenträger, Bogenschützen und Reiter sonderte und etwa gegen Ende des Mittelalters die genuesischen Bogenschützen ein neues Element in die alten Ritterheere einführten und siegreich gegen sie auftraten. Diesen auf Pfeile bedachten Argeiern 14, 479 (= 4, 242), diesen schild- und speerlosen Lokrern wird der Ruhm zu Teil, dass sie fast die Schlacht entscheiden 13, 723 f.

In den Gesängen des 4. Stils nimmt der heroische Kampf mehr und mehr eine militärische Färbung an. Ob das 14, 509 eigentümliche Wort ἀνδράγρια zu den technischen gehört, steht dahin. Aber die ἀμοιβοί d. h. Ablösungstruppen 13, 793, die Worte κελευτιόω 12, 265; 13, 125 und ὁμοκλητήρ 12, 273 (vgl. 23, 452) klingen durchaus wie Kunstausdrücke. Der geordnete Kampf, die σταδίη oder αὐτοσταδίη (ὑσμίνη), die nur dem letzten Stil bekannt ist 13, 283. 314. 514. 713; 15, 283 (vgl. 7, 241), gilt als die vornehmste Form der Schlacht, eine Form, die nach der Nachricht Strabons p. 448 die Chalkidier und Eretrier in ihrem berühmten Krieg um das Lelantische

Feld um 700 zur allein erlaubten zu machen suchten, indem sie die Fechtart mit der Wurflanze verboten vgl. αὐτοσχεδὸν μάχεσθαι u. s. w. 15, 386. 708; (17, 530); 7, 273. Auf eine geordnetere Angriffsweise deuten vielleicht schon das knappe συντρέχειν im Sinne des lat. concurrere hin, das nur die späte Bearbeitung der Patroklie (16, 335. 337) verwendet, und das Wort ὁρμᾶν oder ὁρμᾶσθαι, das im Sinne des Angreifens in dem einen 13. Buch, nämlich 13, 64. 182. 183. 188. 190. 496. 512. 526. 559. 754 vgl. auch 14, 313. 488, fast ebenso häufig gebraucht wird, wie in allen andern Iliasgesängen zusammengenommen. Auch das Wort βρίθω bez. ἐπιβρίθω = bedrängen, zusetzen ist wol ein militärischer Ausdruck, der nur 12, 346. 359. 413 und in der Patroklie und ihrer Bearbeitung 17, 233. (512) und später vorkommt. Auch ἀνθίστημι in der Patrokliebearbeitung (16, 305 vgl. 20, 75) »Stand halten« fällt wol in diesen Kreis, wie denn auch sie die Kriegswissenschaftkunde als ἰδρείη πολέμοιο (16, 359) und den Kriegskundigen als διδασκόμενος πολέμοιο (16, 811) hervorhebt. Unpassend prahlt der schweigsame Aias 7, 198 mit seiner in Salamis erworbenen Kriegskunst, vom später eingeschobenen Menestheus weiss der Katalog nichts, als dass ihm Keiner, Nestor ausgenommen, gleich kam in der Aufstellung der Streitwagen und des Fussvolkes 2, 553 f. vgl. 4, 294 f. Endlich taucht das Wort παλίωξις erst im 4. Stil auf, nämlich 12, 71; später 15, 69. (601).

Vom 1. bis zum 4. Stil schreitet die Ausbildung der Waffen und Truppen, die Umwandlung der Kampfesweise und Kriegführung, die Entfaltung der militärtechnischen Sprache ganz gesetzmässig vorwärts, und auch dieser Prozess spiegelt wiederum nur einen Teil der Stilentwickelung des Epos ab.

E. Die Redefiguren.

Wir nehmen hier den Faden der Stiluntersuchung wieder auf, den wir beim Schlusse des Kapitels über die Gleichnisse fallen liessen, und wenden uns den Figuren und Tropen der Rede zu. Um in diesen ein Entwicklungsgesetz zu erkennen, ist es für unsern Zweck nicht dienlich, sie nach den grammatischen Rubriken der Metonymie, Synecdoche und anderer Unterarten abzuhandeln, sondern es wird nützlicher sein, womöglich die Haupttendenz der Bildlichkeit des einzelnen Dichters und

die Art zu bestimmen, wie er die Hauptmomente der epischen Handlung bildlich auszudrücken, beziehungsweise die schon vor ihm bildlich ausgedrückten weiterhin zu verwenden und fortzuentwickeln weiss. Da wir hier mit Schlachtgemälden zu tun haben, so werden uns vorzugsweise das Kampfgeschrei, die Verwundung, der Fall und der Tod der Krieger beschäftigen.

1) Die Redefiguren der Agamemnonie.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir in unserer Betrachtung der Figuren nicht mehr mit der Agamemnonie die Menis zusammenfassen. Jedoch wollen wir dafür noch vorher auf einige sprachliche und bildliche Übereinstimmungen dieser beiden Gesänge der Achilleis hinweisen, die um so wichtiger sind, je weiter sie inhaltlich von einander abweichen. Die bisherige und die weitere Untersuchung liefern in dieser Hinsicht folgende Sätze. Im Verhältniss zu den anderen Stilen ist in beiden Gesängen die Wortzusammensetzung weniger, weit mehr die Wortbildung im Rückstand, auch von den Wörtern auf *-σύνη* im Sg. kommt nur ein Beispiel 1, 72 vor, die Adverbia auf *-δην* und *-δόν* sind äusserst schwach vertreten. Beiden fehlen völlig Decomposita und *βῆ δ' ἴμεναι*, die Substantive auf *-τύς*, die Plurale der Wörter auf *-σύνη* und überhaupt der Abstracta, die Zeitbestimmungen durch Neutra von Adjektiven auf *-ές* oder *ον* oder Adverbia mit *τό*. *χαλκός* bezeichnet nie eine Waffe, der Helm heisst nie *κόρυς*, die Lanze nie *ἐγχείη* oder *μελίη* oder *μείλινον ἔγχος*, *δόρυ*, sie ist nie *δολιχόσκιος* oder *ὀξυόεις*. Die Führer heissen nie *ἀγός*, *ἡγεμών*, *ἀριστῆες*.

Für die obliquen Casus von Zeus kennt die Achilleis nur die Formen *Διός*, *Διί*, *Δία*, während die andern Stile zwischen diesen und *Ζηνός*, *Ζηνί*, *Ζῆνα* abwechseln. Agamemnon heisst *εὐρυκρείων* dreimal in der Menis und zweimal in der Agamemnonie 1, 102. 355. 411; 11, 107. 238, während ihn die ganze übrige Ilias nur sechsmal so bezeichnet (3, 178; 7, 117. 322; 11, 751; 16, 273; 23, 887). *ῥίγιον* steht nur 1, 325; 563. 11, 405. *ἥνδανε θυμῷ* möchte noch ein altes Stück in der Bearbeitung der Agamemnonie 15, 674 sein, es kommt in der Ilias nur noch 1, 24. 378 vor, ebenso wie *ἀνεμοτρεφές* (S. 188).

In den Bildern Zusammenklänge nachzuweisen ist kaum möglich, da die beiden Gesänge stofflich zu weit auseinander-

gehen. Doch kehren von den wenigen Bildern des ersten Gesanges gerade in der Agamemnonie und nur in dieser einige wieder, wie πολλὰς δ' ἰφθίμοος ψυχὰς (κεφαλὰς) Ἄϊδι προΐαψεν 1, 3 und 11, 55, dem sich das späte 6, 487 doch nur nähert, und wie 1, 599 das Gelächter, heisst hier das Geschrei ἄσβεστος 11, 50. 530.

Die vorzugsweise in Reden dahinfliessende Menis ist, wie mit Gleichnissen, so auch mit Bildern sparsam. Erst die Schilderung sich fort und fort drängender entscheidungsvoller Aktionen im 2. Gesang treibt mit Notwendigkeit die einen, wie die andern hervor. So zeigt die Agamemnonie überall eine kraftvolle, immer originelle, zuweilen kühne, aber nie gesuchte oder platte Bildlichkeit des Ausdrucks, die nirgendwo in der Ilias wieder erreicht worden ist. Sie drängt sich aber nie anspruchsvoll hervor, sondern ist durchweg knapp und zurückhaltend. Wie sich in diesem Gesang auch die Fülle der Gleichnisse dem Gebot einer strengeren Kunst fügen muss, so werden hier auch die Bilder nicht massenhaft ausgeschüttet, sondern sorgsam und massvoll verteilt. Und nicht nur in Bezug auf die Quantität unterscheidet sich unser Gedicht von den späteren, sondern auch in Bezug auf die Qualität. Das Hauptbestreben dieses Dichters geht dahin, von Allem einen möglichst scharfen Umriss zu geben und selbst das Unplastische zur Plastik zu erheben. So ist er bemüht, wie kein anderer der Iliasdichter, auch das Hörbare in ein Sichtbares zu verwandeln. Daher heisst ihm, wie eben schon bemerkt, das Göttergelächter und das Kampfgeschrei unauslöschlich. Wenn er 11, 227 den Jungvermählten aus dem Hochzeitsgemach ins κλέος Ἀχαιῶν treten lässt, so wagt er einen kühnen Sprung, der 13, 364: ὅς ῥα νέον πολέμοιο μετὰ κλέος εἰληλούθει sehr abgeschwächt wird. Der Hörbegriff wird gleichsam zu einem Ortsbegriff umgestempelt und in der Wendung πληγῆς ἀΐοντες (ἵπποι) 11, 532 die weitere, wie es scheint, ältere Bedeutung »merken«, statt der jüngeren des Vernehmens mit dem Ohr festgehalten (Curtius Gr.[5] 386). Dreimal ruft Odysseus, soviel der Kopf eines Mannes fassen kann, ὅσον κεφαλὴ χάδε φωτός 11, 462. Man sieht ihn mehr schreien, als dass man ihn schreien hört. Auch im μακρόν und διαπρύσιον ἀΰσας 11, 275. 285. 586, das dann auch die andern Stile bringen, liegt noch etwas von einer lokalen sichtbaren Er-

streckung und Bewegung. Unser Dichter begnügt sich bei Schilderung des Falles mit dem *δούπησεν δὲ πεσών* 11, 449 und hält es nicht für nötig, die Wirkung aufs Ohr durch die Worte *ἀράβησε δὲ τεύχε' ἐπ' αὐτῷ* zu verstärken, wie die Diomedie 4, 504; 5, 42 es liebt, die überhaupt gern durch den Schall wirkt (S. 217) Will die Agamemnonie das Bild des Sturzes weiter ausführen, so fügt sie lieber einen augenfälligen Zug hinzu, wie 11, 425: *ὁ δ' ἐν κονίῃσι πεσὼν ἕλε γαῖαν ἀγοστῷ,* den sich dann wieder 13, 508. 520; 17, 315 angeeignet haben. Ihre Kühnheit tritt auch noch aus andern Wendungen hervor: Die Waffen sind lebendige Wesen. Die Lanzenspitze begegnet (*ἀντομένη*) dem Silber des Gürtels 11, 237. Aber weit verwegener lässt der Dichter die Speere fliegen, begierig die weisse Haut zu berühren und sich daran zu sättigen 11, 573 (entlehnt in 15, 314 f. vgl. 21, 168). Die Lanze heisst *ἀνεμοτρεφὲς ἔγχος* 11, 256, was vom Winde gejagt, getragen bedeuten muss, wie noch einmal in demselben 2. Achilleisgesange 15, 625 die Woge windgenährt heisst. Die Zügel fliehen aus den Händen 11, 128.

Mit dieser Kühnheit hängt das Streben nach kerniger Kürze zusammen. *Χάζετο δ' ἐκ βελέων* 16, 122 ist wahrscheinlich noch ein alter Zug der Agamemnonie. *Κτείνειν* und *ἀποκτείνειν* wird ohne Objekt 11, (154). 193. 208, einmal das energische *αἰὲν ἀποκτείνων* 11, 178 (vgl. 8, 342) mit demselben gebraucht. Von der Rede zur Tat führt hier mehrfach das knappe *ἦ καὶ* 11, 143. 320. 368. (446) vgl. 1, 528, das man in den andern Gesängen in dieser kürzesten Form nur selten trifft. Von einer Tat zur andern führt uns das knappe *τοὺς μὲν λίπεν* 11, 99; *τοὺς μὲν ἔασ'* 11, 148. 426 oder *ἐν δ' Ἀγαμέμνων πρῶτος ὄρουσε* 11, 91. 216 vgl. *ἐν δ' ἔπεσε* 15, 624 (11, 297). Beliebt ist die Antithese z. B.: Der Sterbende soll seinem Besieger Ruhm, die Seele aber Hades geben 11, 485 (5, 652; 16, 625) und daher auch der Gebrauch gleicher oder gleichstämmiger Worte 11, 136. 137: *προσαυδήτην βασιλῆα μειλιχίοις ἐπέεσσιν. ἀμείλικτον δ' ὄπ' ἄκουσαν.* 11, 547: *ὀλίγον γόνυ γουνὸς ἀμείβων.* Durch Allitteration wird hie und da eine starke Klangwirkung erreicht 11, 152. 157. 179. 268. 272. 307 und 15, 594. Nirgend mischt sich der Dichter ein, denn auch das *φαίης* 15, 697 gehört nicht zu der alten Dichtung.

Aus dem Tun und Leiden der Kämpfenden heben wir folgende charakteristische Züge hervor, das Geschrei, die Verwundung, den Fall, den Tod.

1) Das Geschrei wird am stärksten durch *βοὴ ἄσβεστος γένετο, ὄρωρεν* 11, (50.) 530 ausgedrückt, dann durch *ἤϋσεν δὲ διαπρύσιον Δαναοῖσι γεγωνώς* (Bekker hom. Bl. 1, 283) 275; *ἐκέκλετο μακρὸν ἀΰσας* 285, aber auch ganz einfach durch *ἤϋσεν τρὶς* 462; *κεκλόμενοι* 91. 460 und *κεκληγὼς αἰεὶ* 168. Also von ununterbrochenem, lautem, durchdringendem Geschrei ist die Rede, aber *βοὴν ἀγαθός* und das Verbum *βοᾶν* werden nicht gebraucht und die Adverbia *μέγα* oder *μεγάλα* (1, 482), *δεινόν* oder *σμερδαλέον, οὖλον* oder *ὀξέα*, welche die andern Stile zu den Zeitwörtern des Rufens oder Schreiens setzen, verschmäht die Agamemnonie. Nur der laute Hilferuf des zweiten Helden, des Odysseus, wird durch das erwähnte höchst eigentümliche Bild veranschaulicht. Das Getöse der Schlacht heisst *κυδοιμός* 11, (52) 164. 538.

2) Dieselbe Einfachheit treffen wir auch in der Schilderung der Wunden. Der Dichter bestimmt sie nach seiner plastischen Weise genau und bemüht sich offenbar immer neue zu finden vgl. 11, 95. 108. 109. 144 und 146. 234. 240. 252. 421. 424. 448 u. s. w., doch meistens verwendet er nur eine Zeile, nie mehr als zwei auf deren Beschreibung und verfällt nirgend in unschöne Ausmalung. Fast alle Teile des Körpers werden getroffen, aber nie die unedelsten, welche die Scham oder die Würde des Epos zu nennen verbietet.

3) Die wenigen ausführlicheren Wendungen, die den Sturz der Verwundeten bezeichnen, sind oben erwähnt. Sonst wird auch kurz *πίπτειν* 11, 241 oder *πῖπτε κάρηνα* 11, 158 gebraucht oder *ὁ δ' ὕπτιος οὔδει ἐρείσθη* 11, 144 (vgl. 7, 145; 12, 192).

4) Der Tot heisst in dem 1. und diesem 2. Gesang der Achilleis nie *αἶσα* oder *μοῖρα,* einmal 11, 443 nennt ihn Odysseus *κῆρα μέλαιναν*. Das Töten oder der Rüstung Berauben wird hier durch das stets den Vers schliessende *ἐξεναρίζειν* ausgedrückt 11, 101. 145. (246. 335. 337. 368.) 299. 422 oder durch *λῦσε δὲ γυῖα* 11, 240. 260. Einmal heisst es mit grausamer, aber malender Ironie von dieser Handlung: *τοὺς μὲν λίπεν στήθεσι παμφαίνοντας, ἐπεὶ περίδυσε χιτῶνας* 11, 100.

Dem ἰφθίμους κεφαλὰς Ἄϊδι προϊάπτειν 11, 55 steht nahe das δώσειν ψυχὴν δ' Ἄϊδι κλυτοπώλῳ 11, 445, das ebenso wie der gehobene Ausdruck φθῆ σε τέλος θανάτοιο κιχήμενον, οὐδ' ὑπάλυξας 11, 451 in den Reden des Odysseus vorkommt. Von unvergleichlicher Würde sind die nur hier gebrauchten 2 Wendungen: πότμον ἀναπλήσαντες ἔδυν δόμον Ἄϊδος εἴσω 11, 263 und κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον 11, 241. Herbe klingt: οἱ δ' ἐπὶ γαίῃ κείατο, γύπεσσιν πολὺ φίλτεροι ἢ ἀλόχοισιν 11. 162, das die eingeschobene kleine Diomedie unschön nachahmt 11, 394. Als ebenso eigenartige Bezeichnungen des seelischen Leidens seien noch angehängt: κρατερόν ἑ πένθος ὀφθαλμοὺς ἐκάλυψε 11, 250 und des körperlichen: ὀδύναι δῦνον μένος 11, 268. 272.

Wir haben hier vier Gruppen von Bildern vor uns, wie sie in dieser Originalität, hohen Schönheit, Einfachheit und sparsamen Verwendung keiner der andern Schlachtenstile hervorgebracht hat. Dieselben Eigenschaften besitzt namentlich auch die Darstellung des Wagenkampfes. Die Griechenhelden streiten zu Fuss gegen die vom Wagen herabkämpfenden Troer (S. 190). Bei jenen wird kein Wagenlenker, bei diesen nur der Hektors, Kebriones, und Oileus namentlich hervorgehoben. Nur hier wird 11, 104 παρέβασκε von dem neben dem Rosselenker zum Kampf bestimmten Genossen gebraucht. Einzelner Rosse geschieht keine Erwähnung. Aber nirgendwo wird die Poesie dieser eigentümlichen Kampfweise so empfunden und in so treffenden Zügen dargestellt wie hier. Ἐξ ἵππων κατεπάλμενος stellt sich Oileus 11, 94 kampfbereit dem Agamemnon entgegen; ἐκ δίφρου γουνάζέσθην heisst es 11, 128 f. von den jugendlichen verstörten (κυκηθήτην 129) Antimachiden, die von dem erbarmungslosen König Erbarmen erflehen, nachdem die glänzenden Zügel aus ihren Händen geflohen sind (vgl. 5, 226; 8, 137). In den lebhaft daktylischen Versen 11, 159 f. rasseln (κροταλίζω) die ἐριαύχενες ἵπποι mit den leeren Wagen durch die Lücken des Heers, ihre tapferen Lenker vermissend. 11, 280 f. geisselt der Rossführer die schönmähnigen Rosse zu den Schiffen, zu denen sie nicht unwillig hinfliegen. Die Brust mit Schaum bedeckt, von unten mit Staub besprengt, entführen sie den verwundeten Agamemnon dem Kampf. Vollends grossartig ist Hektors 20, 499 wiederholte Fahrt 11, 531. Kebriones

schlägt die schönmähnigen Rosse mit sausender Peitsche und die Schläge merkend (*πληγῆς ἀΐοντες*) ziehen sie rasch den Wagen ins Gedränge der Troer und Achaeer, Leichen und Schilde zerstampfend. Die Achse ist ganz blutbespritzt (*πεπάλακτο**), wie der Wagenrand, gegen den die Tropfen von den Hufen und dem Räderbeschlag emporfliegen.

2) Die Redefiguren der Diomedie.

Es ist sehr schwer, den allgemeinen Charakter der Bildlichkeit der Sprache eines Gedichts anzugeben. In der Agamemnonie glaubten wir ihn darin zu erkennen, dass der Dichter in erster Linie und mit allen Mitteln den edelsten Sinn, das Auge, zu befriedigen sucht, die alte Diomedie und deren Bearbeitung legen offenbar einen viel grösseren Wert auf die Wirkung aufs Ohr. Dazu muss die Häufung des Wortes *χαλκός* und seiner Zusammensetzungen dienen, wie im *πλάγχθη χαλκόφι χαλκός* der kleinen Diomedie 11, 351 besonders deutlich bemerkbar wird (S. 194). Die Diomedie hallt förmlich von diesem klangvollen Worte wieder. Glaubt die Agamemnonie durch das *δούπησεν δὲ πεσών* dem Gehör genug getan zu haben, so sucht die Diomedie durch den schallnachahmenden Zusatz *ἀράβησε δὲ τεύχε' ἐπ' αὐτῷ* (4, 504; 5, 42. 58.) 294. (540), den sie jener Wendung oder einem *ἤριπε δὲ πρηνής* oder *δ' ἐξ ὀχέων* anhängt, die Wirkung aufs Ohr noch zu verstärken. Ausser dem hier viel stärker hervorgehobenen Schlachtgeschrei der Masse, wovon noch weiter unten zu sprechen ist, wird nun die Tüchtigkeit im Schlachtrufe zum Epitheton perpetuum des Hauptthelden; von den 18 *βοὴν ἀγαθός*, die Diomedes in der Ilias erhält, fallen 8 auf die grosse und kleine Diomedie 5, 114. 320. 347. 432 (596). 855 (6, 12); 11, 345. Erst in der Patroklie geht dies Beiwort auf Menelaos über (vgl. La Roche Hom. Stud. S. 17), noch später auf andere, wie Aias, Hektor und Polites. Aber auch die Götter tun sich durch Schreien hervor, Aphrodite *μέγα ἰάχουσα* 5, 343, Here ruft gleich Stentor so laut wie 50 Männer (5, 786), Ares brüllt sogar wie 9 oder 10000 5, 860, vgl. auch die schreiende Eris der Agamemnoniebearbeitung

*) Auch von Hirn und Händen gebraucht die Agamemnonie dies Wort 11, 98. 169.

11, 10. Ἔβραχε gilt nicht nur vom ehernen Ares, sondern auch von der Eichenachse des Streitwagens, als 5, 838 Athene ihn besteigt.

An Bildern ist die alte Diomedie im Ganzen recht arm, erst die Bearbeitung hat sie damit reicher ausgeschmückt. Doch wenn diese an Zahl der Bilder auch die Agamemnonie übertrifft, so kommt sie ihr an frischer ursprünglicher Kühnheit keineswegs gleich. Auch weiss die Agamemnonie ihren wenigen, aber durchweg neuen, selten wiederholten Bildern den Wert kleiner eigenartiger Kunstwerke zu erhalten, während die häufige Wiederkehr mancher für uns ja neuer und an sich schöner Tropen in der Diomedie deren Eindruck herabsetzt und ihnen ein konventionelles Gepräge verleiht. An die Bildlichkeit des ältesten Schlachtenstils erinnern noch zumeist folgende Wendungen. (4, 447) werden zwei heterogene Begriffe gleichartig behandelt: σὺν ῥ' ἔβαλον ῥινοὺς — καὶ μένε' ἀνδρῶν vgl. etwa 11, 227. Nur in der Bearbeitung sind die Waffen belebt, die αἰχμὴ μαιμώωσα (5, 661) und der schonungslose (ἀναιδής) Stein als Zerschmetterer der Sehnen und Knochen (4, 521) vgl. 13, 139; Od. 11, 598. Von den knappen Übergangswendungen der Agamemnonie hat die alte Diomedie noch bewahrt τοὺς μὲν ἔασε 5, 148, aber sie bereits 5, 847 durch das schleppende κεῖσθαι erweitert (vgl. 5, 684. 685). Neunmal, davon nur zweimal 5, 144. 159 in der alten Diomedie, bildet die Partikel ἔνθα die für die Erweiterung der Theogonie 736 f. im räumlichen Sinne so charakteristisch ist und in den Argonautica des Apollonius sogar den 2. Gesang anhebt, den verbindenden Leim, ein paarmal die Redensart τὼ δὲ πεσόντ' ἐλέησεν (5, 561. 610).

Die fürs Auge berechneten Schilderungen gehen leicht ins Kolossale über, wie die der Eris (4, 440 f.), die den Himmel mit dem Haupt, die Erde mit den Füssen berührt, oder die der Athene, die einen mit 100 Kriegern geschmückten Helm trägt (5, 744). Bezeichnend für diese wenig plastische Übertriebenheit ist auch die Vorliebe für die Ausdrücke πελώριος und πέλωρον 5, 395 (594. 741.) 842. 847.

Es ist nach Obigem schon zu erwarten, dass diese gern aufs Gehör wirkende Dichtung

1) das Geschrei lauter ertönen lässt, als die Agamemnonie.

Gleich zu Anfang der Bearbeitung wird der Gegensatz zwischen den schweigend ausrückenden Griechen und den schreienden Troern (4, 431 f.), ja sogar der Unterschied der Sprachen, der Troer und ihrer Bundesgenossen (437 f.) markiert. Alle Töne des Kampfgeschreis, der ἀλαλητός (4, 436), der στόνος (4, 445) und ὀρυμαγδός (449), die εὐχωλή und οἰμωγή (450), die mit dem der Achilleis noch in der Bedeutung »Kampfarbeit« unbekannten πόνος zusammengestellte ἰάχή (456) erschallen hier. Die V. 450. 451 will man ausscheiden, die allerdings streng genommen über den ersten Zusammenstoss hinaus auf den eigentlichen Kampf weisen, aber gerade sie scheinen mir charakteristisch für den Bearbeiter, der gleich von vorn herein möglichst viel Lärm macht. Das der Agamemnonie ebenfalls fremde μέγα ἴαχεν oder ἐπίαχεν ist hier beliebt (4, 506) 5, 343. 860 und das Fürchterliche des Geschreies finden wir hier zuerst hervorgehoben in δεινὰ ὁμοκλήσας 5, 439 (6, 54) neben dem auch dort gebräuchlichen κέκλετ' ἀΰσας, μακρὸν ἄΰσε und κεκληγώς (4, 508) 5, 101. 283. 347 (591; 6, 110). Das Getöse der Schlacht, hat hier 5, 322 (= 10, 416). 469 und 20, 377 den tönendsten Ausdruck im Worte φλοῖσβος gefunden.

2) In anspruchsvollerer Breite tritt nun auch die Schilderung der Wunden auf. Bis gegen vier Verse gebraucht der Dichter dazu und schreckt dabei selbst vor technischen Ausdrücken nicht zurück wie 5, 305: κατ' ἰσχίον, ἔνθα τε μηρὸς ἰσχίῳ ἐνστρέφεται, κοτύλην δέ τέ μιν καλέουσιν. Bei der Verwundung der Aphrodite 5, 339 lässt er sich weiter über das Götterblut aus. Der Sieger tritt auf die Brust des hingestreckten Feindes, um seinen Speer herauszuziehen (6, 65 = 13, 618; 16, 503). Auch dem edleren Stil der Agamemnonie unangemessene Körperteile, wie βουβών, γλουτός, κυστίς (4, 492; 5, 66. 67) werden in den Kreis der Verwundungen hereingezogen. Nicht nur Menschen, sondern auch Götter werden getroffen, Aphrodite an der Hand, Ares in den Weichen und nur sie, nicht die Menschen, schreien ob der Verletzung laut auf. Bemerkenswert ist, dass nur hier an 2 Stellen 5, 394. 895 und drittens 2, 721 ἄλγος den körperlichen Schmerz bedeutet.

3) Eine grössere Fülle von Ausdrücken als die Agamemnonie verwendet die Diomedie für den Sturz der Getroffenen, bald die einfachen καππεσέτην (5, 560) oder ἤριπε (4, 462.

493), bald *γνὺξ δ' ἔριπ' οἰμώξας* (5, 68) oder *ἤριπε δ' ἐξ ὀχέων* (5, 47.) 294 oder *ἤριπε δ' ἐν κονίῃ* (5, 75) oder *ἐξεκυλίσθη πρηνὴς ἐν κονίῃσιν* (6, 43) oder *δ' ἐν κονίῃσι χαμαὶ πέσεν* (4, 482. 522). Aber der Charaktervers ist *δούπησεν δὲ πεσών* allein oder mit dem Zusatz *ἀράβησε δὲ τεύχε' ἐπ' αὐτῷ* (4, 504; 5, 42. 58. 540). Vereinzelt steht nach *κάππεσεν* der rührende Zusatz: *ἄμφω χεῖρε φίλοις ἑτάροισι πετάσσας* (4, 523). Dazu kommen die Gleichnisse *ὡς ὅτε πύργος* (4, 462) oder wie Bäume (S. 172).

4) Die Weite des Abstands zwischen dem Stil der Agamemnonie und dem der Diomedie, insbesondere dem der Bearbeitung, wird aber besonders klar ersichtlich in den Umschreibungen des Todes. Statt der wenigen, aber sehr schönen und immer neuen Bilder jenes Gedichts führt dieses eine lange Reihe meist anderer, teilweise auch schöner, aber sich vielfach wiederholender Bilder vor, ohne die edelsten des älteren Stils darin aufzunehmen. Die der Achilleis noch unbekannte Moira in der Bedeutung des Todesschicksals kommt hier mehrmals in eigentümlichen Wendungen vor: *Διώρεα Μοῖρ' ἐπέδησεν* (4, 517) = 22, 5 vgl. Od. 3, 269; 11, 191; *τὸν ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ Μοῖρα κραταιή* (5, 82). Die Moira führt (5, 613), in den Tod und treibt (5, 629) zu ähnlichem Zweck den Tlepolemos gegen Sarpedon. Einmal nennt die Diomedie den Tod *κήρ* in *οὐδὲ ὑπέκφυγε κῆρα μέλαιναν* 5, 22, was wiederum in der kl. Diomedie 11, 360 in *ἀλεύατο κ. μ.* wiederkehrt, 6, 57 heisst es statt dessen *μή τις ὑπεκφύγοι αἰπὺν ὄλεθρον*, was sonst odysseisch ist vgl. *ὀλέθρου πείραθ' ἵκηαι* 6, 143 (20, 429 vgl. 7, 402; 12, 79; Od. 22, 33. 41). Im *ἐξεναρίζειν* bezw. *ἐναρίξειν* trifft sie (4, 488; 6, 20. 36) mit der Agamemnonie zusammen, wenn sie das Wort auch nicht wie diese, z. B. 5, 155, immer an den Versschluss stellt. Sie hat wie diese *δώσειν ψυχὴν δ' Ἄϊδι κλυτοπώλῳ*, aber in einer offenbar entlehnten Versgruppe vgl. (5, 652—654) mit 11, 443—445 und das *Ἀϊδονῆϊ προϊάψειν* 5, 190, das einen Teil des kraftvollen *ἰφθίμας κεφαλὰς Ἄ. πρ.* 11, 55 wiedergiebt. Ebenso vermissen wir im *τὼ δ' ἄμφω γαῖαν ἐδύτην* (6, 19) die volle Schönheit von 11, 263. (Dagegen *πύλας Ἀΐδου περήσειν* 5, 646; 23, 71.) Das einfache aber schöne *λῦσε δὲ γυῖα* 11, 240 wird nur (4, 470), daneben *γούνατ' ἔλυσεν* 5, 176 gebraucht, jenes (6, 27)

bereits in das prunkvollere *ὑπέλυσε μένος καὶ φαίδιμα γυῖα* verwandelt. Aber viel häufiger sind die unzweifelhaft gewöhnlicheren, von der Agamemnonie durchaus vermiedenen Wendungen: *ἐκ* oder *ἀπὸ θυμὸν ἑλέσθαι* 5, 346. (673. 691.) 852, *ἐκ δ' αἴνυτο θυμόν* (4, 531) 5, 155. Dazu *λύθη ψυχή τε μένος τε* 5, 296, *τὸν λίπε θυμός* (4, 470), *με λίποι αἰὼν* (5, 685), *θυμὸν ἀποπνείων* (4, 524). In der Agamemnonie verhüllt nur der Schmerz, in der Diomedie, zumal der Bearbeitung, ist der Tod, bezw. die Ohnmacht in mannichfachen Formen das Verhüllende. Dem alten Liede gehört nur die auch in der kleinen Diomedie 11, 356 wiederkehrende Wendung: *ἀμφὶ δὲ ὄσσε κελαινὴ νὺξ ἐκάλυψεν* 5, 310 (vgl. 14, 439). Der Bearbeiter variiert hier vielfach. So sagt er vom Tode *τὸν δὲ κατ' ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νὺξ ἐκάλυψεν* (5, 659) vgl. 13, 580 (22, 466 wird es auf die Ohnmacht bezogen) *τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψεν* (4, 461. 503. 526; 6, 11), *στυγερὸς δ' ἄρα μιν σκότος εἷλεν*. Ferner *τὸν δ' ἔλιπε ψυχή, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλύς* (5, 696), Ohnmacht, in noch abgeschwächterem Sinne 20, 421 = Trauer (vgl. *γούνατ' ἔλυσεν* mit Od. 4, 703), *θάνατος δέ μιν ἀμφεκάλυψεν* (5, 68), *τέλος θανάτοιο κάλυψεν* (5, 553). Der Wagenkampf hat in der Diomedie nicht die eigentümlichen Reize der Agamemnonie, aber dafür wird die Wagenfahrt der Göttinnen in schwungvollen Zeilen mit tönendem Versschluss wirkungsvoll beschrieben 5, 733 f. Eine schöne eigenartige Wendung *χήρωσε δ' ἀγυιάς* 5, 642 gehört auch noch hierher.

3) Die Redefiguren der Patroklie.

Die Sprache der Patroklie unterscheidet sich von der der beiden älteren Gedichte wesentlich durch dreierlei Eigenschaften. Sie ist in der Wortbildung unverkennbar jünger, sie ist weit wort- und bilderreicher und gewählter, endlich strebt sie in ihren Tropen und Figuren nicht so sehr nach einer scharf umrissenen hellen Zeichnung wie die Agamemnonie, noch nach Klangwirkungen wie die Diomedie, sie versucht sich schon in Stimmungsbildern. Alle diese drei Merkmale weiss dann der gelehrige Bearbeiter des Gedichts in seiner moderneren Weise noch zu verstärken.

Den schwermütigen Charakter seines Gegenstandes steigert der Dichter durch das Dunkel, womit er seine um Leichen

streitenden Helden umgibt, durch den Nimbus im älteren Sinne des Worts, wobei er den Kontrast desselben mit dem Leuchten der Helme 17, 269 und dem überall sonst verbreiteten Sonnenschein 17, 371 hervorhebt. Dieser Begriff des Dunkels macht sich in den verschiedensten Wendungen geltend. Er spricht von *ἠέρι μάχης* 17, 368; *ἠέρι καὶ πολέμῳ* 17, 376; *ἠέρι κατέχονται* 17, 644, dann auch vom *ψαρῶν νέφος* 17, 755 und *κυάνεον Τρώων νέφος* 16, 66. Aber erst der Bearbeiter wagt das *πολέμοιο νέφος* (17, 243), das dann Pind. N. 10, 9 aufnimmt und in der *νεφέλᾳ* J. 6, 27 weiter ausmalt. In der alten wie neuen Patroklie verhüllt »des Kummers Wolke« *ἄχεος νεφέλη* (17, 591); 18, 22 die Menschen. Von den weiter unten aufgezählten Todesbezeichnungen sind die des Todesdunkels, -nebels und -gewölks besonders reich vertreten. Auch hier geht der Bearbeiter am weitsten vor, indem er zuerst das Haus des Hades einfach Finsterniss d. i. Erebos (16, 327) benennt, was sonst nur in dem jungen 8. und 9. Gesange einmal 8, 368; 9, 572 vorkommt. In den Gleichnissen 16, 297. 364? 384? sehen wir das finstere Gewölk und der zornige Zeus kündet darin den Frevlern sein Strafgericht an. Den Ernst der Natur spiegelt die sittliche Welt der Patroklie in den mannigfachen Ausdrücken für die Begriffe des unabwendbaren Schicksals, der Gebühr und des Masses wieder, die oben S. 127 berührt worden sind.

Nicht nur in dieser moderneren Stimmung, sondern auch im Streben nach neuen, gewählten Wörtern und Wendungen, die in der Bearbeitung schon oft gesucht und bombastisch klingen, regt sich ein neuerer Geist. Man fasse nur einmal die Ausdrücke für Kampf ins Auge. Die alte Patroklie nennt ihn *πολεμόν τε μάχην τε* 16, 251 wie 11, 255, aber auch schon *πολέμοιο ὀαριστύς* 17, 268. Für das ältere *περὶ δ' ἐστὶ μάχεσθαι* 1, 258 heisst es nun *ἀριστεύεσκε μάχεσθαι* 16, 292 (551); 17, 351 (vgl. 6, 460; 11, 746). Ein paar sinnlich durchaus nicht fesselnde Epitheta für den Krieger *φιλοπτόλεμος* 16, 65. 90. 835; (17, 194. 224) *ἀρηΐφιλος* (16, 303); 17, 319. 336 fügt sie bei und den ursprünglich wol unedlen Ausdruck *δῆρις* (16, 96.) 158. 756; 17, 734 vgl. *δηριάομαι* 12, 421. Aber die Bearbeitung lässt jenen Begriff noch in andern Farben schillern. Ausser dem erwähnten *πολέμοιο νέφος* (17, 243) hören wir vom *τέλος πολέμου* (16, 630); *ἔρις πολέμοιο δεδῆεν* (17, 253). Der *πόλεμος* heisst *δακρυόεις*

(17, 512) wie (5, 737), dann aber auch die *ὑσμίνη* und *μάχη πολύδακρυς* (17, 192. 544), das andere spätere Gesänge in das noch geziertere *πολύδακρυν Ἄρηα* 3, 132; 8, 516; 19, 318 verwandeln. Ares heisst hier auch bereits nach 13, 519 Enyalios (17, 211. 259). Auch gedenkt der Bearbeiter zweimal der Kriegskunde in *ἰδρείῃ πολέμοιο* (16, 359) und *διδασκόμενος πολέμοιο* (16, 811).

Dasselbe Verhältniss zu den beiden älteren Dichtungen zeigt die Patroklie und in erhöhtem Grade deren Bearbeitung auf allen Gebieten ihrer Phraseologie, wie folgende Beispiele noch weiter belegen. Das einfachere *θυμαλγής* (4, 513) weicht dem *θυμοραϊστής* 16, 414 (580); 18, 220 und diesem folgt dann wieder *θυμοβόρος* (16, 476) vgl. *θυμοφθόρος* 6, 169. *Παλαιγενής* (17, 561 f.; 3, 386) wird dem *παλαιός* vorgezogen, die anspruchsloseren älteren Beiwörter des Schiffes werden durch *ὀρθόκραιρος* 18, 3 (19, 344) ersetzt. Die Beiwörter werden mehrmals übermässig gehäuft, so hat die Lanze 16, 80 deren 5 hintereinander. »Bei den Schiffen« heisst nun vornehmer *νηῶν ἐν ἀγῶνι* 16, 239 (500) vgl. 23, 258; 24, 1. Das 24. Buch variiert dies noch weiter in *νηῶν ἀγύρει* 24, 141 vgl. *νεκύων ἀγύρει* (16, 661). Die *ῥοαί*, die in allen andern homerischen Gedichten nur die Strömung des Flusses bezeichnen, bedeuten 16, 229 das Wasser, mit welchem Achill einen Becher reinigt, *ἀντίθεος* wird (16, 421) nach 12, 408 von einem Volke ausgesagt. *φάος* = Heil, Sieg bringt gleichfalls die Patroklie 16, 39. (95; 17, 615; 18, 102) auf (vgl. 15, 741; 20, 95; 21, 538; 8, 282; 11, 797); *ἐλεύθερον* und *ἀναγκαῖον ἦμαρ* 16, 831; (6, 455; 20, 193) und 16, 836 (vgl. *δούλιον ἦμαρ* 6, 463) sind offenbar schon jüngere kühne Wendungen, das erste um so mehr, als überhaupt der häufigere Gebrauch von *ἐλεύθερος* nachhomerisch ist (G. Curtius Gr.[5] S. 497). Viele Verba verraten gleichfalls diese Richtung zur Geziertheit; *καίνυμαι* hat hier zuerst den transitiven Sinn des Übertreffens c. Acc. (16, 808), (La Roche Hom. Stud. S. 254), *ἁμαρτάνω* wird durch *ἀλιόω* (16, 737) ersetzt. Wie geziert ist der Ausdruck *ἐσφήκωντο* (17, 52) und die *βοείη μεθύουσα ἀλοιφῇ* 17, 390!

Die Vorliebe für Komposita aller Art ist stark entwickelt, so auch wird das Kontingent der mit Praepositionen zusammengesetzten Verba bedeutend vermehrt (s. u.). Eine Reihe neuer

derartiger Gebilde, wie z. B. *ἀμφιμάχομαι* 16, 73 (496. 526. 533. 565); 18, 20. 208; (6, 461; 9, 412; 15, 391), *ἀμφιφοβέομαι* nur 16, 290, *ἀμφιχέομαι* 16, 414. (480); (13, 544; 2, 41), *ἀμφιπένομαι* 16, 28 taucht hier zuerst auf vgl. auch *ἐπιβρέμω, ἐπαγλαϊεῖσθαι, καταθνήσκω, καταλείπω, καταλείβω, κατακύπτω, καταπαύω, κατασβέννυμι, κατέδω, καταστυγέω, ὑποταρβέω, ἐσμαίομαι.* Dazu das eigentümliche Adv. *ὑπασπίδια* (16, 609 f.; vgl. 13, 158. 807). Die früheren *πολυηγερέες* (nur 11, 564) oder *πολυ-, τηλεκλειτοὶ ἐπίκουροι,* die als *κλειτοὶ ἐπίκουροι* übrigens noch 18, 229 vorkommen, werden (17, 220) als *μυρία φῦλα περικτιόνων ἐπικυόρων* angeredet, wobei sich auch wieder die Vorliebe für Zahlen zeigt (S. 129). Derartige verschönernde Erweiterungen finden sich überall. Das *αἵματι πεπάλακτο* oder *παλάσσετο θώρηξ* oder *ἄξων* (S. 217) und 5, 100 verwandelt sich in *καμάτῳ δὲ καὶ ἱδρῷ γούνατά τε κνῆμαί τε πόδες χεῖρες τ' ὀφθαλμοί τε παλάσσετο* 17, 387, an anderer Stelle finden wir statt des einfachen *παλάσσετο* das gekünstelte *ὑπερθερμάνθη* (*αἵματι ξίφος*) 16, 233 (= 20, 476). Die Wendung *ὑπέκφυγε κῆρα μέλαιναν* 5, 22 stellt sich nun als *ὑπέκφυγε κῆρα κακὴν μέλανος θανάτοιο* (16, 687) dar. Die Ausdrücke *κλαίειν* oder *δακρυχέων* des älteren Stils werden verdrängt durch *δακρύα θερμὰ χέων* 16, 3; 18, 17. 235 oder *δακρύα λείβων* 18, 32 oder *ὄσσε δακρυόφι πλῆσθεν* 17, 695 oder *τέρεν κατᾶ δάκρυον εἴβεις* 16, 11; (3, 142; 19, 323). Höchst charakteristisch ist die passive Form *δεδάκρυσαι* 16, 7 (vgl. *δεδάκρυται* 22, 491; Od. 20, 204), unserm »verweint« entsprechend (J. Bekker Hom. Bl. 2, 165). Dazu bemerke man, dass *στοναχέω* nur (18, 124 vgl. das noch spätere 24, 79 *ἐπιστοναχέω*) und *ὀδύρομαι,* ein Lieblingswort der Odyssee (La Roche Hom. Stud. S. 170) hier zuerst auftaucht, dass auch die *βέλεα* 17, 374; (8, 159; 15, 590; Od. 24, 180) *στονόεντα* heissen und man in der Automedoneinlage (17, 539) das Herz vom Kummer losspannt, *κῆρ ἄχεος μεθέηκα.* Künstlich wird in der Sarpedoneinlage (16, 548) der Schmerz ausgedrückt durch: *Τρῶας δὲ κατὰ κρῆθεν λάβε πένθος ἄσχετον, οὐκ ἐπιεικτόν* und (17, 83) durch *ἄχος πύκασε φρένας ἀμφιμέλαινας.* Die sonst einzig dastehende Bezeichnung der Seele durch *φρένες ἀμφιμέλαιναι* 1, 103 sagt dem Bearbeiter der Patroklie zu, weshalb er sie auch noch (17, 499 und 573) gebraucht. Zwei andere

Wendungen der Menis modelt er um, das ἦτορ στήθεσσι λασίοισι 1, 189 in ein schon bedenkliches λάσιον κῆρ (16, 554), das dann, wie 2, 851, mit dem Genetiv der Person statt des einfachen Namens steht (vgl. φόνον αἵματος für αἷμα φόνου 16, 162).

Mit derselben Kühnheit, mit welcher der Dichter der Patroklie die Grundidee der alten Dichtung umwälzte, überschritt er noch weit die Grenze der besprochenen Stilneuerungen, indem er das innerste Heiligtum der alten Achilleissprache antastete und darin wesentliche Änderungen vornahm. Achill erhält nämlich noch neben seinem Patronymicum eine bis dahin in der Ilias ganz unerhörte Bezeichnung nach seinem Grossvater Aeakus.*) Mehr als ein dutzendmal heisst er von 16, 134 bis 18, 222 der Aeakide, wie späterhin noch zweimal im Asteropaeuskampf (21, 178. 189) und in dem späten 9. und 10. Gesang. Auch sein Titel ῥηξήνωρ 16, 146 (575) kam früher nicht vor, sondern nur später 13, 324 und 7, 228, ebenso nicht der andere, ἀρῆς ἀλκτῆρ, nur (18, 100 vgl. 18, 213). Nur hier wird seine μῆνις 16, (62.) 202. 282 in μηνιθμός umgetauft. In der Bearbeitung und nur in dieser allein heisst Achills grosser Gegner Hektor (16, 549) ἕρμα πόληος (vgl. Od. 23, 121), sein Freund Patroklos nur daselbst ἱπποκέλευθος (16, 126. 584), gerade nicht sehr passend, weil er doch seinen Hauptkampf zu Fuss kämpft. Meriones tritt in der Bearbeitung zuerst neben dem Wagenlenker als ὀπάων Waffenträger (16, 258; 17, 610) auf (S. 209). Der alte Zeus νεφεληγερέτα, ἀστεροπητής verwandelt sich in einen noch furchtbareren στεροπηγερέτα 16, 298 und seine Entscheidung wird mit offenbarem Bezug auf eine ältere Scene der Dichtung Διὸς ἱρὰ τάλαντα (16, 658) genannt. In der alten Patroklie begegnen zuerst δμωαί 18, 28 (vgl. 6, 377, δμῶες zuerst 19, 333, δούλη 3, 409, ἀνδράποδες 7, 475), in der Bearbeitung ἐρίηρες ἑταῖροι (16, 363).

Zum Übergang verwendet die Patroklie gleich der Diomedie und im Gegensatz zur Agamemnonie öfter das öde ἔνθα (16, 305 vgl. 5, 37. 477. 692. 698), ein paarmal folgt auf ἔνθ' ἤτοι (16, 309. 463) ein δεύτερον ὁρμηθείς (16, 402. 467). Hier be-

*) Ähnlich heisst Antilochos statt Nestoreus 23, 515 auch Neleïus (vgl. La Roche Hom. Stud. S. 147).

gegnet, beiläufig bemerkt, zuerst *ὁμῶς τε-καί* 17, 644 (8, 214; 11, 708; 21, 521; 24, 73).

Das unleugbare Streben nach effektvollerer Rede gibt sich selbstverständlich auch in den vier Schlachtenmomenten kund, die wir genauer betrachten.

1) Schon die Diomedie, namentlich aber deren Bearbeitung, hob das Geschrei der Krieger oft hervor. Noch leidenschaftlicher aber ertönt es in der Patroklie, noch reicher an Bezeichnungen desselben ist sie. So finden wir hier die neuen Substantiva *ἐνοπή* 16, 246. 782; 17, 714, *ὁμοκλή* 16, 147 (sonst nur 6, 137 und 12, 413, dem 23, 417. 447; 24, 265 entsprechen), und das absolut gebrauchte *κλόνος* 16, (331.) 713. 729. 789 (vgl. 21, 422 und 5, 167 = 20, 319), *θεσπεσίῳ ἀλαλητῷ* 16, 78 (18, 149) vgl. 14, 393; 12, 138; 4, 436; 2, 149; 21, 10. Dazu *θεσπεσίῳ ὁμάδῳ* 16, 295, *ἀζηχὴς ὀρυμαγδος* 17, 741. Das alte *βοὴ δ' ἄσβεστος ὀρώρει* der Agamemnonie kehrt 16, 627, wie das *βοὴν ἀγαθός* der Diomedie (17, 102. 246. 560.) 656. 665 wieder. Die Bearbeitung steuert noch *ἰαχή τε φόβος τε* (16, 366. 373?) und *δυσκέλαδος φόβος* (16, 357 vgl. *ζῆλος δυσκ.* Hes. Opp. 195) bei. Die schon gesteigerte Wendung *ὅμαδος δ' ἀλίαστος ἐτύχθη* 16, 296 wird dann von dem Bearbeiter bis zum bombastischen *σιδήρειος δ' ὀρυμαγδὸς χάλκεον οὐρανὸν ἷκε δι' αἰθέρα ἀτρυγέτοιο* (17, 245) in die Höhe getrieben. Von den verbalen Redensarten kennen wir *μεγάλ' ἴαχον* 18, 29. 160. 228, *ἐπὶ δ' ἴαχε* 17, 723, *δεινὰ δ' ὁμοκλήσας* 16, 706 der alten Patroklie und *ἤϋσεν δὲ διαπρύσιον* (17, 247), *μακρὸν ἀΰσας* (17, 183) der Bearbeitung schon aus den älteren Schlachtschilderungen, aber noch nicht *μέγα ὁμόκλα* 18, 156 einerseits und *δεινὸν ἀΰσας* (16, 566 vgl. 14, 401) andrerseits. Hier wie dort wird das Adverbium *σμερδαλέον*, das in der Diomedie zuerst einmal das Geschrei näher bestimmt, jetzt beliebter. *Κοναβέω*, bezw. *κοναβίζω*, das zuerst 16, 277 mit *σμερδαλέον* verbunden erscheint, tritt auch weiterhin, nämlich 13, 498; 2, 334; 15, 648; 21, 255. 593 nur in Begleitung dieses Adverbiums auf. Hier finden wir *σμερδαλέον* auch noch bei *ἰάχων* 16, 785 und *ᾤμωξεν* (18, 35). Neu ist auch *οὖλον κεκληγόντες* 17, 756. 759 und das für Gesichts- (17, 372), wie für Rufbegriffe gebrauchte *ὀξύ*, zunächst *ὀξύτατον δέρκεσθαι* 17, 675, dann in der Bearbeitung *ὀξὺ βοήσας* (17, 89), *ὀξέα κεκληγώς*

(17, 88), ὀξὺ κωκύσασα (18, 71) vgl. ὀξὺ δ' ἄκουσε (17, 256). Das bisher verschmähte βοᾶν tritt (17, 89). 334 (607) ein und wird sogar von dem umbrandeten Gestade 17, 265 ausgesagt.

2) Um die Beschreibung der Wunden kümmert sich die alte Patroklie fast gar nicht, während der Bearbeiter sie häufiger im breiteren Stil der Diomedie als in dem knapperen der Agamemnonie ausführt, einige wie z. B. (17, 517—519) = 5, 537 bis 539 in wörtlicher Nachahmung jenes Gedichts. Die φρένες in ihrer sinnlichen Bedeutung dienen dabei, wie es scheint, als zarter Ausdruck für die ἔγκατα 11, 176. 438 und die χόλαδες (4, 526) z. B. (16, 481. 504). Ebenso vermeidet der Bearbeiter auch die Verletzung der Pudenda, doch bringt er zweimal μυών (16, 315. 324) mit etwas pedantischer Genauigkeit an. Mit der Ausmalung der Wunden erzielt er zuweilen einen unangenehmen Effekt, wie z. B. (16, 345 f. 412 f. 578 f.) vgl. auch 16, 739 f. Aus der klaffenden Wunde (οὐταμένη ὠτειλή) enteilt nach altertümlicher Anschauung 14, 518 die Seele, in unserer Bearbeitung in gewöhnlicherer Weise das Blut (17, 80). In der Diomedie 5, 856 drängt zwar Athene den Speer gegen Ares, aber Diomedes ist es doch, der ihn schleudert, in der Patroklie lässt sich zuerst ein Gott, Apollo, so weit herab, einem Helden eigenhändig einen Schlag zu versetzen 16, 791.

3) Auch den Sturz der getroffenen Krieger tut der Dichter der Patroklie viel kürzer ab als der der Diomedie, und der Bearbeiter geht auch hier weiter. Meist genügt ein πρηνὴς ἐπὶ γαίῃ κάππεσεν 16, 413 (579) oder ein κάππεσ' ἀπ' εὐεργέος δίφρου 16, 743 oder auch das alte ἤριπε δ' ἐξ ὀχέων (16, 344) oder auch das gleichfalls ältere δούπησεν δὲ πεσών (16, 325. 401.) 822, das zuweilen auch mit dem von der Diomedie aufgebrachten Zusatz ἀράβησε δὲ τεύχε' ἐπ' αὐτῷ (17, 50.) 311 versehen wird. Jedoch wird die durch ein Gleichniss verbreiterte Weise der Diomedie (4, 482 f.) noch weiter ausgeführt (16, 482 f.) und durch den eigentümlichen Zug erweitert: ὣς ὁ πρόσθ' ἵππων καὶ δίφρου κεῖτο τανυσθεὶς βεβρυχὼς κόνιος δεδραγμένος αἱματοέσσης.

4) Ausserordentlich üppig entwickelt ist nun die Phraseologie des Todes, sie übertrifft wiederum weit den schon so grossen Reichtum der Diomedie. Aus den beiden älteren Stilen schöpfte der Dichter, aber noch eifriger der Bearbeiter der

Patroklie, manche Wendung, so *δοίης ψυχὴν δ' Ἄϊδι κλυτοπώλῳ* (16, 625) und *λύε* oder *λῦσε δὲ γυῖα* (16, 312.) 400. (465; 17, 524), daneben *ὑπέλυντο δὲ γυῖα* (16, 341). Das *ὑπέλυσε μένος* 6, 27 kehrt leise verändert im *λῦσε μένος* (16, 332), *λύθη μένος* 17, 298 wieder. Mit der Diomedie gemein hat die Patroklie ferner *μιν λίπε θυμός* 16, 410. Sie verbindet die gesonderten Wendungen derselben 4, 470 und 5, 685 zu einer neuen (16, 453): *τόνγε λίπῃ ψυχή τε καὶ αἰών*. Auch sie hat einmal *ἀπὸ θυμὸν ἑλέσθαι*, das sie (17, 17) in *μελιηδέα θ. ἕ.* weiter ausführt, ferner *κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλύς* (16, 344), *μιν τέλος θανάτοιο κάλυψεν* (16, 502.) 855, aber mit dem Zusatz *ὀφθαλμοὺς ῥῖνάς τε* (16, 503), *τὸν δε σκότος ὄσσε κάλυψεν* (16, 316. 325), *στυγερός δ' ἄρα μιν σκότος εἷλεν*, auch das geziertere *τὸν δὲ κατ' ὄσσε ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ Μοῖρα κραταιή* (16, 334). Sie bedient sich also ziemlich des ganzen Apparats der Diomedie, indem sie nur von ein paar schönen originelleren Bildern absieht, wie sie sich gleich dieser auch um die seltenen eigenartigen Wendungen der Agamemnonie nicht kümmert. Dafür bringt sie eine Menge neuer hinzu, von denen sie mehrere, mit älteren vereint, wie einen Kranz um den sterbenden Patroklos schlingt vgl. 16, 849. 853. 855 bis 857 vgl. 787. Das gewöhnliche Wort für den Begriff Tod *θάνατος* kommt vor in *ἀμφὶ δέ οἱ θάνατος χύτο θυμοραϊστής* 16, 414 (580) und so verhüllt er auch in *θανάτου δὲ μέλαν νέφος ἀμφεκάλυψεν* (16, 350) und in *τέλος θανάτοιο κάλυψεν* 16, 855. Die Götter rufen den Menschen in den Tod hinein *σε θεοὶ θάνατόνδε κάλεσσαν* (16, 693). Er heisst *δυσηχής* (16, 442 vgl. 18, 464; 22, 180), wie sonst nur der Krieg vgl. Baumeister Hymn. hom. S. 131. Sehr häufig tritt aber dafür eine halbe Personification ein, wie *Κῆρ* in den Redensarten *Κῆρ' ἀλεείνων* 16, 817 (vgl. 11, 585) und *θάνατον καὶ Κῆρα φύγωμεν* 17, 744. Die Bearbeitung hat auch hier gekünsteltere Wendungen, wie *ὑπέκφυγε Κῆρα κακὴν μέλανος θανάτοιο* (16, 687) nach dem einfacheren Muster der Diomedie 5, 22 und *Κῆρα δέξομαι* (18, 115). Die schon oben erwähnte Moira erscheint als Todesgöttin ferner in: *Μοῖρ' ὀλοὴ — ἔκτανεν* 16, 849, *ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ Μοῖρα κραταιή* 16, 853, *θάνατος καὶ Μοῖρα κιχάνει* 17, 672 und *Μοῖρ' ἐδάμασσε* (18, 119). Aber nun kommen noch hinzu die Aisa, der 16, 441

jeder Sterbliche verfallen ist, der *πότμος ἑτοῖμος* (18, 96) und das allgemeinere *κακόν* (17, 291), endlich die Ate, die 16, 805 das Bewusstsein raubt. *Οἱ αἰὼν ἔπλετο* heisst 17, 302 das Sterben. Die Patroklie drückt dies ferner zuerst durch *καταθνήσκω* aus 17, 369 (vgl. 16, 526. 65), *φθίσθαι*, das ursprünglich wol nur, wie 1, 251, von ganzen Geschlechtern gebraucht wurde, bezeichnet in der Bearbeitung (16, 581; 18, 100) auch den Tod Einzelner. Ausser dem schon erwähnten Bilde des Verhüllens wird auch der Begriff des Verlassens gern verwendet. Der einfacheren Wendung *λίπε δ' ὀστέα θυμός* 16, 743 und der schönen *λείπειν φάος ἠελίοιο* 18, 11 schliessen sich als entwickeltere an: *ὦκα δὲ θυμὸς ᾤχετ' ἀπὸ μελέων* (16, 606) und *λιποῦσ' ἀδροτῆτα καὶ ἥβην* 16, 857 (= 22, 363). Als geziertes Gegenstück beachte man *τόνγε μογοστόκος Εἰλείθυια ἐξάγαγε πρὸ φόωσδε καὶ ἠελίου ἴδεν αὐγάς* (16, 187. 188), wo die singularische Geburtsgöttin, der Pleonasmus *πρὸ φόωσδε* (Baumeister Hymn. hom. S. 134. 136) und der ganz odysseisch (Od. 2, 181; 15, 349; 11, 498. 619) ausklingende Versschluss das jüngere Alter der *Πεντήκοντα*-Einlage bezeugen. Nur von sterbenden Tieren heisst es: *ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός* (16, 469) wie Od. 10, 163; 19, 454. Die Sarpedoneinlage hat noch *τόνγε λίπῃ ψυχή τε καὶ αἰών* 16, 453, die originell das Töten bezeichnenden Wendungen: *πάντας πέλασε χθονὶ πουλυβοτείρῃ* 16, 418, *ἀπὸ θυμὸν ὀλέσσῃ* (18, 92) und die unschöne Verbindung: *τοῖο δ' ἅμα ψυχὴν καὶ ἔγχεος ἐξέρυσ' αἰχμήν* (16, 505). Würdig dagegen ist: *τὼ μὲν βήτην εἰς Ἔρεβος* (16, 327), doch der wahrscheinlich fremde Ausdruck für die Unterwelt (Müllenhoff D. Alterth. 1, 119), der wie das gleichfalls entlehnte Wort *ζόφος* bei den Phoeniciern nur das Dunkel (Abendgegend oder Mitternachtsgegend) bedeutete, ist wahrscheinlich erst in verhältnissmässig später Zeit aus einem Wort der Schiffersprache ein Ausdruck der edlen Sprache des Epos geworden. Auch das Herannahen des Todes, das die älteren Gedichte nicht erwähnen, wird von der Patroklie durch den Herzutritt des Todes und der Moira 16, 853 und durch *φάνη βιότοιο τελευτή* 16, 787 (= 7, 104) mit pathethischer Anastrophe des Todgeweihten wirkungsvoll bezeichnet. Man vergleiche auch die schon besprochenen Stellen (16, 693; 17, 29; 18, 96). Fast alle Todesbilder vereinigt der Dichter, um den Tod seiner Hauptthelden

uns möglichst tief einzuprägen 16, 855—857 (= 22, 361 f.). Wenn hier die Seele des Patroklos ihr Geschick beklagend Schönheit und Jugend verlässt, um zum Hades zu eilen, so wird schon der sentimentale Ton angeschlagen, den dann der Bearbeiter noch viel schwermütiger erklingen lässt in (17, 446):

οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς
πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει.

Ob das lebendige Bild der Verfolgung, die Patroklos zu Wagen ausführt 16, 364 f., dem alten Gedicht oder dessen Bearbeitung angehört, steht dahin. Jedenfalls enthält es manche eigentümliche Züge, wie z. B. das auffallende *οἱ δὲ ἰαχῇ τε φόβῳ τε πάσας πλῆσαν ὁδούς, ἐπεὶ ἄρ τμάγεν* und den technischen Ausdruck *τανύοντο* 16, 375 vgl. 475. 834 (S. 202). Aber es steht doch unter dem Einfluss der knapperen und schöneren Schilderung des gleichen Vorgangs in der Agamemnonie 11, 150 f. vgl. z. B. 16, 372 und 11, 165; 16, 372 und 11, 168, *ἀνακυμβαλιάζω* 16, 379 und *κροταλίζω* 11, 160.

Von der hie und da hervortretenden Lehrhaftigkeit der Diomedie weiss die Patroklie nichts, wenn man nicht die Gnomen der Bearbeitung (16, 630. 688; 17, 19. 32. 176) dazu rechnen will.

4) Die Redefiguren des 4. Stils.

Bie Bemerkungen über die Tropen und Figuren der Epinausimache, Apate und Teichomachie, die wir alle drei als Dichtungen des 4. Stils zusammenfassen, reihen wir aneinander, obwol die Verschiedenheit der dichterischen Individualitäten, denen diese drei Gedichte zu verdanken sind, auch auf diesem Gebiete nicht zu verkennen ist. Aber diese aus drei verschiedenen Unterarten zusammengesetzte Stilart steht doch in wesentlichen Punkten geschlossen den besprochenen drei älteren Stilen gegenüber und ist auch von dem jüngsten derselben, dem der Patroklie, durch einen bemerkbaren Abstand getrennt, während jene drei Unterarten, trotzdem ja jede einen wesentlich andern Gegenstand darstellt, doch durch manche Züge mit einander verbunden werden. Ihre innigere Gemeinschaft wird zunächst durch eine Reihe nur diesen drei oder doch zwei derselben eigentümlicher Formeln und Wörter bezeugt. Allen drei gehört die neue Bezeichnung des Sturzes eines Kriegers an:

ἀμφὶ δὲ οἱ βράχε τεύχεα ποικίλα χαλκῷ 13, 181; 14, 420; 12, 396; ferner *ἀσπίδας εὐκύκλους* 13, 715; 14, 428; 12, 426; *φρονέειν* mit Adv. (*ἀμφίς, ἰθύς, πύκα*) kommt in der Ilias nur 13, 135. 345; 14, 217 (= 9, 554) und 12, 124 vor, *ἄπειμι* aber, von 10, 289 abgesehen, nur 12, 392; 13, 72. 516. 567. 650; 14, 409. 461. *ὅπῃ* 13, 784; 14, 507; 12, 48 und die *ἥρωες Ἀχαιοί* zeigen sich hier zuerst 13, 629; 15, 219. 230. 261; 12, 165 (sonst nur 15, 702; 19, 34. 41 wie die *ἥρωες Δαναοί* 2, 110; 6, 67; 15, 733; 19, 78).

Die Epinausimache stimmt mit der Apate überein in *μάχην ἀνὰ κυδιάνειραν* 13, 270 = 14, 155; 13, 413. 445 = 14, 453. 478; 13, 417 f. = 14, 458 f. 486 f.; 13, 519. 520 = 14, 450. 451 (vgl. 11, 425 und 17, 315); 13, 535—38 = 14, 429—32; *μιγήμεναι ἐν δαΐ λυγρῇ* 13, 286; 14, 387; *ἄτῖτος* 13, 414 vgl. *ἄτῑτος* 14, 484; *μαρνάμενων μετὰ ποσσὶ κυλινδομένην* 13, 579 vgl. 14, 411; *γάνυμαι* 13, 493; 14, 504 (20, 405); *λευγαλέος* 13, 97; 14, 387; *περονάω* 13, 397; 14, 180; *διὰ δ' ἔντερα χάλκος ἤφυσε* 13, 507; 14, 517; *ἐάφθη* 13, 543; 14, 417 (Fröhde in Bezzenbergers Beitr. 3, 24); *αὖτ' ἐξαῦτις* 13, 642; 15, 287. Die Epinausimache und Teichomachie treffen zusammen in *αὐτόφι* 13, 42; 12, 302; *χαλκῷ σμερδαλέῳ* 13, 192; 12, 464; *μενεδήϊος* 13, 228; 12, 247; *νωνύμνους ἀπολέσθαι ἀπ' Ἄργεος ἐνθάδ' Ἀχαιούς* 13, 227; 12, 70 (vgl. 14, 70), *πυργηδὸν σφέας αὐτοὺς ἀρτύναντες* 13, 152; 12, 44; *ὁμόσε* 13, 337; (12, 24); *αὖον ἄϋσεν* 13, 441 vgl. *αὖον ἀΰτευν* 12, 160; *ῥινοῖσι βοῶν φράξαντες* 12, 263 = 13, 406 + 130; *νύξ ἐκ δ' ἔσπασεν ἔγχος* 13, 178; 12, 395; *ἀνδρῶν κολοσυρτόν* 13, 472; 12, 147; *μεθίετε θούριδος ἀλκῆς* 13, 116; 12, 409; *ἐσᾶλτο* 13, 679; 12, 466 (vgl. 12, 438; 16, 558); *Διὸς μαστίγι δάμνεσθαι* 13, 812; 12, 37; *ἰδνώθη* 13, 618 (2, 266); 12, 205; 13, 748 = 12, 80; 13, 833 = 12, 251; 13, 752. 753 = 12, 368. 369. Apate und Teichomachie begegnen sich in *τάφρον διαβαίνω* 15, 1; 12, 50; *ἐπιβαίνω* c. Acc. 14, 226; 12, 375; *ἀλαστέω* 15, 21; 12, 163; *διακριδὸν εἶναι ἄριστος* 15, 108; 12, 103; *ἀφαυρός* 15, 11; 12, 458 (7, 235. 457); *ἀθρέω* 14, 334; 12, 391; *πεπλήγετο μηρώ* 15, 113; 12, 162; *ἀκοντίζουσι θαμειὰς αἰχμάς* 14, 422; 12, 44; *καὶ ἀχνύμενός περ ἀνάγκῃ* 15, 133; 12, 178. Die von den drei älteren Stilen nur singularisch gebrauchte *κῆρ* halten auch diese

drei jüngeren Stile in ihrer appellativischen Bedeutung in den aus 11, 585 oder 16, 817 entlehnten Versen 13, 566. 596. 648; 14, 408 und in εἰδὼς κῆρ' ὀλοήν 13, 665 (vgl. Welcker G. G. 1, 709) fest. Aber in allen andern, in den neuen, nicht entlehnten Wendungen, nämlich 13, 283; 15, 287; 12, 113. 326. 402 treten bereits die Keren in der Mehrheit und offenbar personificiert auf, obgleich Welcker a. O. sie als Personen nur 18, 535; 4, 11 und 21, 548 anerkennen will.

Noch mehr als aus manchen dieser den 3 Dichtungen gemeinsamen Eigentümlichkeiten erhellt aus ihren besonderen ihr im Verhältniss zu den Dichtungen der 3 anderen Schlachtstile jüngeres Alter. Wir begnügen uns hier mit dem kurzen Hinweis auf folgende Belege:

1) In der Epinausimache: ὁμοίως 13, 358. 635; θρασυκάρδιος 13, 343; ὑποσχεσίῃσι 13, 369; συνίημι vereinbaren 13, 381; ἄνθος (ἥβης) nur hier in übertragenem Sinne 13, 484; ἀρήϊος vor ἄνηρ statt vor Eigennamen nur 13, 499, ὑβριστής 13, 633; βουλῆσιν 13, 524; ἑταιρίζω 13, 456; ἐπιμηνίω 13, 460 (φαιδιμόεις 13, 686); ἀνόλεθρος 13, 761; ἁμαρτοεπής 13, 824 (vgl. ἀφαμαρτοεπής 3, 215); λειριόεις 13, 830; θεός 13, 730 für Ζεύς (vgl. 19, 86. 90; Od. 4, 236; 14, 440; Welcker Gr. G. 1, 180). Bemerkenswert ist der vokalisch auslautende Acc. Sg. υἷεα oder υἱά 13, 350. 129 (vgl. 15, 419. 427) statt des sonst in der Ilias ausschliesslich üblichen υἱόν. Der exegetische Infinitiv steht nach einem Substantiv oder Pronomen nur 13, 367; 15, 599; 2, 453 (zweifelhaft 10, 40) vgl. Koch Gebrauch des Inf. in der homer. Sprache S. 14.

2) in der Apate: εἰσεῖδε absolut 14, 153, dann = »blickte aus« 158; φιλότης Liebe 163 und öfter; γένεσιν concretes Abstractum 14, 201; δηρὸν χρόνον nur 14, 206. 305; ἐπεγρόμενος nur 14, 256 und 10, 124; κυδοιμέω 15, 136 (11, 324); μετάγγελος 15, 144 (23, 199); ψευδάγγελος 15, 159; ὁμότιμος 15. 186; στρεπτός beugsam 15, 203 (9, 497); ἡμέτερον Plur. majest. 15, 224; ἀνιδρωτί 15, 228; ἀνηκουστέω 15, 236; ἀμφίδασυς 15, 309; κατένωπα 15, 320.

3) in der Teichomachie: ἀμφιδαίω 12, 35 (6, 329); περητίζω 12, 47 c. Acc. nur hier; ἀμωμητός 12, 109 (Hesiod. Aspis 102) neben dem uralten aeolischen ἀμύμων (Curtius Gr.[5] 715; Meister Gr. Dial. 1, 76); δῆμος = δημότης oder δήμου ἄνηρ

12, 213 (vgl. 2, 198) und ἀνέρε δήμου ἀρίστω 12, 447; (11, 328); κράτος Macht, Einfluss 12, 214; μαχήμων 12, 247; μεσήεις 12, 269; ὅμως nur 12, 393 und 11, 565 statt ἔμπης; δίεσθαι = sich scheuchen lassen 12, 304 (23, 475); ἐφομαρτέω 12, 412 (8, 191); χερνῆτις 12, 433; ἐπημοιβός 12, 456. Auf andere Wortbildungen neuerer Art ist weiter unten aufmerksam gemacht.

Von den Dichtern dieser Partie ist der des 13. Buches der originellste in Bezug auf die Schlachtschilderung, er wendet die meisten Bilder an, indem er die Waffen und die Schlacht belebt und personificiert. So sagt er καρφαλέον δὲ οἱ ἀσπὶς ἐπιθρέξαντος ἄϋσεν ἔγχεος 13, 409 (vgl. κόρυθες δ' ἀμφ' αἶον ἄϋτευν 12, 160), und den hohlen, dumpfen Klang hebt er auch sonst wol hervor: (χιτὼν) δὴ τότε γ' αὖον ἄϋσεν ἐρεικόμενος περὶ δουρί 13, 441. Aber noch mehr zieht ihn der Glanz an. Schon in den Vergleichen regt sich die Vorliebe für die Glanzerscheinungen. Zwar die ὄσσε φαεινώ, die lichten Augen, die auch in einem Nibelungenlied vor andern beliebt sind, kommen hier nur einmal 13, 435, dagegen dreimal in der Apate 13, 3. 7 und 14, 236, zweimal in der Patroklie 16, 645; 17, 679 und 21, 415 vor. Aber ausserdem heisst es: ὀφθαλμὼ δ' ἄρα οἱ πυρὶ λάμπετον 13, 474. Das Wort αὐγή, das zuerst von der Patroklie 16, 188 einmal gebraucht wird, bringt die Epinausimache dreimal 13, 341. 244. 837 und an den letzten beiden Stellen im Plural, nämlich αὐγαί ἀρίζηλοι 13, 244; Διὸς αὐγαί 13, 837. Dazu der neue Ausdruck μαρμαίρω 13, 22. 801; 12, 195 vgl. μαρμαρέος 14, 273; μάρμαρος 12, 380. Aber besonders den Waffenglanz lässt sie hier immer wieder aufleuchten. 13, 340: ὄσσε δ' ἄμερδεν αὐγὴ χαλκείη κορύθων ἄπο λαμπομενάων θωρήκων τε νεοσμήκτων (ἀπ. λ.) σακέων τε φαεινῶν ἐρχομένων ἄμυδις. 13, 801: χαλκῷ μαρμαίροντες. 13, 805: φαεινὴ πήληξ. Dazu das allerdings auch in der Patroklie ebenso beliebte δουρὶ φαεινῷ 13, 159. 183. 190. 370. 403. 516; (14, 461; 15, 429). Nur 12, 97 (und 2, 839) heissen die Pferde αἴθωνες, zuerst 12, 177. 441 oder 15, 597 das Feuer θεσπιδαὲς πῦρ. Hier zuerst tritt das Adj. σμερδαλέος, dessen Adv. uns schon in der Diomedie ein einziges Mal, in der Patroklie öfter bei Lautbegriffen entgegentrat, neben einen Substantiv und zwar χαλκός auf 13,

192; 12, 464 vgl. 15, 609.*) Zu den Waffenbelebungen kann man allenfalls auch rechnen: *ἀμενήνωσεν δέ οἱ αἰχμὴν Ποσειδάων* 13, 562. Der Dichter der Apate benutzt 15, 314 f. das schöne Bild von den blutlüsternen Speeren 11, 571, gewöhnlicher klingt das eigne *πηδῆσαι ἄκοντα* 14, 455. Sehr beliebt ist die Umschreibung bezw. Personificierung der Schlacht. Der Dichter des 13. Buches lehnt sich hierbei mehrfach an die früheren Vorbilder, indem er sie bald abschwächt, wie er z. B. das kühne Bild 11, 227 in *νέον πλέμοιο μετὰ κλέος εἰληλούθει* 13, 364 verwandelt, bald steigert und zu neuen Verbindungen zusammenführt, wie sein *προμάχων ὀαριστύς* 13, 291 auf die *πολέμου ὀαριστύς* 17, 288 zurückgeht und 13, 736: *πάντη γάρ σε περὶ στέφανος πολέμοιο δέδηεν* aus dem *πολέμοιο νέφος περὶ πάντα καλύπτει* 17, 243 und *τόσση γὰρ ἔρις πολέμοιο δέδηεν* 17, 253 verschmolzen ist. Mehrmals wird der Kampf gleichsam wie eine vom Tapfern stets begehrte Speise aufgefasst in den Wendungen *ἀκόρητος ἀϋτῆς* 13, 621, *μάχης* 639, *κορέσασθαι πολέμοιο* 635; 12, 335 vgl. *ἀπειλάων ἀκόρητος* 14, 479. Eine Analogie findet sich nur 7, 117 in *μόθου ἀκόρητος* und *μάχης ἀκόρητος* 20, 2. Dazu 13, 746 *ἆτος πολέμοιο* vgl. 5, 388. 863; 6, 203; 11, 430; 22, 218. Für den alten schönen Ausdruck *φύλοπιν ἔγειρε* 11, 213; (5, 496) wird in der Teichomachie ein neuerer *μάχην ὤτρυνον* 12, 277 gebraucht. Origineller ist 13, 333: *τῶν δ' ὁμὸν ἵστατο νεῖκος ἐπὶ πρύμνῃσι νέεσσιν.* Aber die Schwäche des Dichters zeigt sich darin, dass er nur einige Zeilen weiter 13, 337: *τῶν ὁμόσ' ἦλθε μάχη* abermals und 13, 339: *ἔφριξεν δὲ μάχη φθισίμβροτος ἐγχείῃσιν μακρῇς* nochmals personificiert. Und gleich darauf 13, 40 folgen nun die schon oben erwähnten Glanzerscheinungen der verschiedenen belebten Waffen. Aus dem einfacheren *ἔριδα κρατερὴν ἐτάνυσσε Κρονίων* 16, 662, womit das *κατὰ ἶσα μάχην ἐτάνυσσε Κρονίων* der kleinen Diomedie 11, 336 zu vergleichen ist, entwickelt ein Interpolator 13, 358 ein sonderbar gemischtes und unklares Bild, an dem schon die alten Grammatiker Anstoss nahmen: *τοὶ δ' ἔριδος κρατερῆς καὶ ὁμοιΐου πολέμοιο πεῖραρ ἐπαλλάξαντες ἐπ' ἀμφοτέροισι*

---

*) Nur σμερδνός finden wir als Adj. auch in der Bearbeitung der Diomedie 5, 742.

τάνυσσαν, ἄρρηκτόν τ' ἄλυτόν τε (vgl. 13, 371), τὸ πολλῶν γούνατ' ἔλυσεν. Man denkt an die Schranken des ehernen Fadens der Goethe'schen Harzreise im Winter, den die doch bittere Schere nur einmal löst. Aber wenn es dem Dithyrambiker erlaubt ist, einen Gedanken durch eine Reihe kühner, sprunghafter, verschiedenartiger, teils concreter, teils abstracter Vorstellungen wiederzugeben, so hat der Epiker diese Freiheit nicht, deren Gebrauch die Ruhe sinnlicher Darstellung aufhebt. Doch auch der Verfasser der Epinausimache ist von Künsteleien nicht überall freizusprechen. z. B. 13, 165: χώσατο δ' αἰνῶς ἀμφότερον νίκης τε καὶ ἔγχεος, ὃ ξυνέαξεν d. h. er zürnte über den Sieg, der ihm dadurch entgieng, dass ihm die Lanze brach. Auch: δείδω μὴ τὸ χθιζὸν ἀποστήσωνται Ἀχαιοὶ χρεῖος 13, 745 d. i. ich fürchte, dass sie ihre gestrige Schuld, indem sie siegen, nicht bezahlen.

Der Unterschied des 4. Stils von den 3 älteren Stilen tritt uns nun auch aus den Formeln und Ausdrücken entgegen, durch welche die besonders charakteristischen Schlachtaktionen geschildert werden. Die Erfindungskraft erlischt auf diesem Gebiete mehr und mehr und äussert sich durchweg nur in einzelnen Übertreibungen der alten Wendungen.

1) Für das Geschrei werden diese noch hie und da bewahrt, so die älteren βοὴ δ' ἄσβεστος ὀρώρει 13, 169, ἤϋσεν δὲ διαπρύσιον Τρώεσσι γεγωνώς 13, 149, und die späteren δεινὸν ἄϋσεν 14, 401, dazu nach 16, 296 ὅμαδος ἀλίαστος ἐτύχθη 12, 470. Aber neben dem älteren ἀλαλητός 14, 393; 12, 138 und der ἐνοπή 12, 35 der Patroklie erhebt sich hier zum ersten Mal und nur hier die ἠχὴ θεσπεσίη 13, 834; 15, 355. (590 = 8, 159); 12, 252 und 837 heisst es sogar ἠχὴ δ' ἀμφοτέρων ἵκετ' αἰθέρα καὶ Διὸς αὐγάς. δοῦπος und κτύπος werden 12, 289 und 338 verwendet, der letzte in dem Vers τόσσος γὰρ κτύπος ἦεν, ἀϋτὴ δ' οὐρανὸν ἷκεν. Seltsam und nicht ganz aufgeklärt sind die ἄβρομοι αὐΐαχοι 13, 41. Der Ruf scheint in der Teichomachie mehr den bestimmten Sinn des Kommandorufs anzunehmen, so in ὁμοκλητῆρος ἀκούσας 12, 273 und προβοῶντε μάχην ὤτρυνον Ἀχαιῶν 12, 277; die Apate mit ihrem lebendigen Personificierungstrieb liebt das Rufen auch Naturkräften beizulegen: κῦμα βοάᾳ 14, 394; ἄνεμος ἠπύει 14, 399.

2) Die Verwundungen sind vielfach nach altem Muster geschildert, z. B. 12, 185 f. = 11, 96 f. Die schmerzhafteste Stelle des Leibes wird 13, 568 genauer bezeichnet, die Erwähnung von *γλουτός* und *κύστις* nach 5, 66, ausserdem die der *αἰδοῖα* wird 13, 651. 568 nicht gescheut. Neue Verwundungen, wie die der *ἰγνύη* und der *φλέψ* kommen 13, 212 und 546 vor, die letzte mit fast gelehrter Erläuterung. Hier allein wird das Herz getroffen 13, 442. Die Schilderung ist teilweise ziemlich genau wie 14, 465—468, zuweilen sehr genau wie 14, 493 und einzeln peinlich genau wie 13, 616 f. (vgl. 16, 741). Übertrieben heisst es 13, 442: *δόρυ δ'ἐν κραδίῃ ἐπεπήγει, ἥ ῥά οἱ ἀσπαίρουσα καὶ οὐρίαχον πελέμιξεν ἔγχεος* (vgl. 17, 528). Eigentümlich ist die Wendung *ἄκοντα-κόμισε χροΐ* oder auch ohne *χροΐ* 14, 456. 463 (vgl. 22, 286). Die klaffende Wunde heisst wie in der Patrokliebearbeitung auch hier 14, 518 *οὐταμένη ἀτειλή*, durch welche hier aber die Seele entflieht.

3) Auch die Beschreibung des Sturzes bewegt sich in den gewohnten Geleisen. Das *δούπησεν δὲ πεσὼν* bleibt ohne und mit dem Zusatz *ἀράβησε δ. τ. ε. α.* beliebt z. B. 13, 187. 373. 442, doch geht das *δουπῆσαι* hier zuerst 13, 428 in den Begriff von *ἐν πολέμῳ ἀποθανεῖν* über, der sich 23, 679 in *δεδουπώς* zum allgemeineren Begriff des Sterbens überhaupt erweitert, wie bei Apollon. Rh. 1, 1304; 4, 557 und den Neueren s. G. Hermann Orphica a. S. 819; Welcker Ep. Cycl. 2, 339; *ὁ δ'ἄρ' ὕπτιος οὔδει ἐρείσθη* 12, 192 ist aus 11, 144, *ὁ δ'ὕπτιος ἐν κονίῃσιν κάππεσεν, ἄμφω χεῖρε φίλοις ἑτάροισι πετάσσας* 13, 548 aus 4, 522, die breite Schilderung 13, 389 f. aus 16, 482 f. genommen. Die aktivische Wendung *πάντας πέλασε χθονί* 16, 418, von 12, 194 wiederholt, nimmt in der Apate die Passivform an: *ἐξοπίσω πλῆτο χθονί* 14, 438 und eine Erweiterung 14, 467: *τοῦ δὲ πολὺ πρότερον κεφαλὴ στόμα τε ῥῖνές τε οὔδεϊ πλῆντ' ἤπερ κνῆμαι καὶ γοῦνα πεσόντος*. Sachlich weniger begründet ist die Veränderung des Bildes von dem gleich einem Baum hinschlagenden Kriegers, das nach alter Weise 13, 178 f. vorkommt. Aber nicht Menschenhand, sondern Zeus' Schlag entwurzelt den Baum 14, 414 f., von dem der Schwefelgeruch aufsteigt. Gelegentlich sei hier auch der etwas unedle derbe Ausdruck für die Entmutigung angefügt: *παραὶ ποσὶ κάππεσε θυμός* 15, 280.

4) Der Tod hat auf diesem Gebiete eine nachhaltigere Schöpferkraft bewiesen als all die andern Unfälle des Krieges. Zwar viele alte Ausdrücke des Sterbens und Mordens werden auch hier formelhaft nachgesprochen, bald der Agamemnonie, bald der Diomedie, bald der Patroklie, aber manche neue oder halbneue kommen zum Vorschein. Keren in der Mehrheit erscheinen noch nicht in den drei älteren Stilen, sondern erst im vierten, neben ihnen bleibt die Moira, die 13, 602 als *Μοῖρα κακὴ θανάτοιο τέλοσδε ἄγε* und als *Μοῖρα δυσώνυμος* (»unselig« nur hier) *ἀμφεκάλυψεν ἔγχεϊ* 12, 117, wo wieder zwei Bilder geschmacklos vermischt werden. Die Kniee und Glieder lösende Kraft des Todes belege ich nicht weiter, doch ist darauf aufmerksam zu machen, als auf ein Merkmal neuerer, weicherer Anschauung, dass das Adj. *φίλος* hinzugefügt wird in *φίλα γυῖα λέλυντο* 13, 85 und schon von der blossen Anstrengung, nicht vom Tode, eine Gliederlösung angenommen, die Bedeutung also geschwächt wird, wie in der Odyssee. Der Schrecken bewirkt hier das Gegenteil 13, 434: *τὸν τόθ' ὑπ' Ἰδομενῆϊ Ποσειδάων ἐδάμασσεν θέλξας ὄσσε φαεινὰ, πέδησε δὲ φαίδιμα γυῖα.* Die Patroklie liefert 13, 544: *ἀμφὶ δέ οἱ θάνατος χύτο θυμοραϊστής,* und mit ihr und der Diomedie stimmen mehrere andere Verhüllungsbilder überein, wie *στυγερὸς δ' ἄρα μιν σκότος εἷλεν* 13, 672 oder *τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψεν* 13, 575; 14, 519 (*νύξ* bedeutet Ohnmacht in *τὼ δέ οἱ ὄσσε νὺξ ἐκάλυψε μέλαινα* 14, 439), ferner ist *λίπε δ' ὀστέα θυμός* 12, 386 und *ὦκα δὲ θυμὸς ᾤχετ' ἀπὸ μελέων* u. s. w. 13, 671 überliefert. Blosse Modifikationen älterer Vorbilder sind *ψύχας ὀλέσθαι* 13, 763 und *θυμὸν ἀποπνείων* 13, 654. Originell ist *ψυχὴ δὲ κατ' οὐταμένην ὠτειλὴν ἔσσυτ' ἐπειγομένη* 14, 518 und das kurze *εὕδειν* 14, 482; *ἐρεβεννῇ νυκτὶ καλύψαι* 13, 425. 580 (im letzten Vers nur = Ohnmacht). Das *πέλασσε χθονὶ πουλυβοτείρῃ* 12, 194 stammt aus 16, 418. Beliebt ist die *κάθοδος* in den Hades: *εἰς Ἄϊδος ἰόντα πυλάρταο κρατεροῖο* 13, 415; *κατίμεν δόμον Ἄϊδος εἴσω* 14, 457; *νέκυας καὶ δῶμ' Ἀΐδαο ἵξεσθαι* 15, 252. Der Sterbliche heisst *ὃς ἔδει Δημήτερος ἀκτήν* 13, 322, aber mit dem übertreibenden Zusatz *χαλκῷ τε ῥηκτὸς μεγάλοισί τε χερμαδίοισιν.*

Der freie ungebundene Dichter der Apate greift nie zu dem langweiligen *ἔνθα,* seine Darstellung schwingt sich von

selbst weiter. Die Teichomachie bedarf desselben ein paarmal 12, 108. 182, der Dichter der Epinausimache lässt sich wie der der Diomedie darin wieder sehr gehen, er setzt es sechsmal 13, 361. 427. 541. 643. 685. 723 als Hebel der Handlung ein.

F. Die Sprachformen der 4 Schlachtenstile.

Die Überschrift deutet auf ein für mich unübersehbares Forschungsgebiet hin, das in den beiden vorigen Kapiteln bereits hie und da nur berührt worden ist (ἔγχος und ἐγχείη, ὀξύς und ὀξυόεις) und auch hier nur flüchtig betreten werden kann. Man hält mehr und mehr die sprachlichen Verschiedenheiten, gleich den metrischen, da sie so zufällig und unbedeutend sind, für höchst unzuverlässige Kriterien, und es ist nicht zu leugnen, dass die verschiedenen Zeitalter manche Unterschiede im Laufe der Überlieferung verwischt haben. Dennoch glaube ich, dass dies Gebiet nicht ganz wertlos ist und zumal die von der ändernden Überlieferung unabhängigen Spracherscheinungen uns manche Winke über die Altersverhältnisse geben können. Daher lassen wir die Laute und Flexionsformen einerseits und die der Syntax andererseits bei Seite und heben einige augenfälligere und genauer belegbare Unterschiede der Wortbildung hervor. Denn die griechische Sprache der homerischen Zeit ist besonders auf diesem Gebiete noch ausserordentlich rührig und schöpferisch und zeitigt einen Bildungstrieb nach dem andern, sowol innerhalb der Wortzusammensetzung, wie der Wortableitung. Wie die Ilias eine nicht so entwickelte Sprache hat als die Odyssee, so stehen auch wieder in dieser Beziehung die älteren Gesänge der Ilias hinter ihren jüngeren zurück, während diese von jenen an altertümlichen Formen, Ausdrücken und Konstruktionen übertroffen werden.

Da die Untersuchung hier einen statistischen Charakter annimmt, muss zuvor daran erinnert werden, dass die echten Teile der Achilleis etwa 850, die alte Diomedie etwa 500, deren Bearbeitung etwa 550, die echte Patroklie reichlich 800, deren Bearbeitung über 1000, die Dichtungen des 4. Stils zusammen rund 2000 Verse enthalten. Was die Zusammensetzung betrifft, so verfügt die Achilleis bereits in ihren ersten beiden Gesängen über so viele schöne Gebilde, namentlich zusammengesetzte

Beiwörter, dass man bereits hier die griechische Sprache auf der Höhe ihres staunenswerten Komponiervermögens wähnt, dem nur die des Rigveda sich gewachsen zeigen möchte. Aber bei näherem Zusehen erkennt man, wie von Stil zu Stil in der Ilias die Lust am Komponieren wächst, die Komposita immer häufiger, immer neue Verknüpfungen verschiedener Begriffe unternommen werden, und je später, desto öfter die Kühnheit der Verkoppelung in Künstelei ausartet. Nur eine Gruppe, die mit **δυς-**, skr. dus zusammengesetzten Adjektiven, greifen wir heraus, um jenen Satz zu belegen. Bedenkt man, dass die griechische Litteratur, soweit sie uns überliefert ist, nach ungefährer Schätzung mehr als ein halbes Tausend solcher Komposita auf **δυς** besitzt, so ist die Zahl der auf die Ilias entfallenden, etwa $1^1/_2$ Dutzend, überraschend klein und sie wird auch durch Heranziehung der noch ärmeren Odyssee nur um ein Paar verstärkt. Der an Umfang diesen beiden homerischen Epen annähernd gleiche Rigveda weist etwa dreimal so viel dus-Komposita auf und zeigt auch in sofern eine fortgeschrittene Entwickelung, als dus schon oft die Verbindung mit dem Infinitiv und dem infinitiven Substantiv eingeht, um die erschwerte Möglichkeit zu bezeichnen, während die entsprechende Verknüpfung von **δυς** mit dem Adj. verbale erst nach Abschluss des homerischen Epos erfolgt. Die Achilleis hat von den **δυς**-Komposita nur ein einziges: **δυσηχής** 11, 524 (590 interpol.), die alte Diomedie und deren Bearbeitung ebenfalls je eins: **δυσαής** 5, 865 und **δυσμενής** (5, 488), die alte Patroklie und deren Bearbeitung ihrem blühenderen Stil gemäss bereits je 4: **δυσθαλπής** 17, 349; **δυσκέλαδος** 17, 357; **δυσπέμφελος** 16, 748; **δυσχείμερος** 16, 234, dann **δυσμενής** (16, 521; 17, 158), **δυσηχής** (16, 442), **δύστηνος** (17, 445) und das prunkvolle Doppelkompositum **δυσαριστοτόκεια** (18, 54). Die Gesänge des 4. Stils, die überhaupt im Ganzen massvoller im Komponieren sind, als die Patroklie, wenden es nur dreimal an: **δυσώνυμος** 12, 116; **δυσηχής** 13, 535 und dazu die ganz neue, kecke Verbindung mit einem Eigennamen: **Δύσπαρις** 13, 769. Wir sehen also die Komposition sich im Lauf der Zeit mehr und mehr ausdehnen, wobei allerdings die Schule oder auch das Individuum, wie die Patroklie zeigt, im Gegensatz zu den Dichtungen des 4. Stils, antreibend oder zügelnd einwirkt; wir sehen sie im

4. Stil und dem noch jüngeren der Patrokliebearbeitung bereits nach ungewöhnlichen Gebilden streben. Würde man weitere Reihen anderer Adjectivkomposita aufstellen, so würde man ganz ähnliche, die von uns angesetzte Abfolge der Stile bestätigende Ergebnisse erhalten.

Aber wahrscheinlich würde eine derartige Untersuchung der Praepositionskomposita noch mehr überzeugen. Die Achilleis, insbesondere die Agamemnonie, zeichnet sich vor allen Stilen durch die verhältnissmässige Seltenheit derartiger Wörter aus. Das ist ja auch kaum anders bei den ältesten Partieen eines Epos zu erwarten, in welchem die Zusammensetzungen von Praepositionen mit Verben noch ganz locker sind und auseinandergehen, sobald es dem Verse irgend bequem ist (J. Bekker Hom. Bl. 1, 273). Freilich ist nicht immer das Simplex die ältere Bezeichnung eines bestimmten Begriffes; *ἐξεναρίζω* z. B. ist zwar in allen 4 Schlachtstilen gebräuchlich, aber doch nur im ältesten (11, 101. 145. 246. 299. 422) ganz allein zulässig, während die anderen Gesänge auch das einfache *ἐναρίζω* dafür verwenden, das allerdings auch 1, 191, aber hier nur im übertragenen Sinne vorkommt. In diesem Falle ist das Simplex nur eine flüchtige oder bequeme Verkürzung, nicht der Ursprung des Kompositums, sowie das nhd. köpfen auf ein älteres entköpfen zurückführt, das sich auch z. B. im »enchöpfen« Gest. Rom. 36 erhalten hat. Aber im Allgemeinen steigt im griechischen Epos die Zahl der Komposita mit der Zeit. So kennt denn die Achilleis von den 72 *ἀμφι*-Komposita der Ilias und Odyssee nur 5: *ἀμφηρεφής* 1, 45; *ἀμφιβαίνω* 1, 37. 451: *ἀμφιγυήεις* 1, 607; *ἀμφικύπελλος* 1, 584; *ἀμφιμέλας* 1, 103; auf die Agamemnonie kommt bemerkenswerter Weise kein einziges, ebenso wie auf die alte Diomedie. Dagegen hat deren Bearbeitung bereits 5: *ἀμφίβασις* 5, 623; *ἀμφιγυήεις* 5, 614; *ἀμφιέπω* 5, 667; *ἀμπικαλύπτω* 5, 68 und *ἀμφίφαλος* 5, 743. Die alte Patroklie liefert 10: *ἀμφιβαίνω* 16, 66; *-βάλλω* 17, 742; *-γυος* 17, 731; *-έπω* 16, 124; *-ίζανω* 18, 25; *-κομος* 17, 677; *-μάχομαι* 16, 73; *-νέμομαι* 18, 186; *-πένομαι* 18, 28; *-φοβέομαι* 16, 290; die Patrokliebearbeitung 9: *ἀμφαγαπάζω* (16, 192); *-ἀμφιβαίνω* (16, 377); *-γυος* (16, 637); *-έλισσα* (17, 612; *-καλύπτω* (16, 350); *-μάχομαι* (16, 496. 533); *-μέλας* (17, 499. 573); *-ίστημι* (18, 233); *-ἀμφαγείρομαι* (18, 39). Der 4. Stil

hat 10: ἀμφαδίην 13, 356; ἀμφίβροτος 12, 402; -γυήεις 14, 239; -γυος 12, 147; 15, 278; -δασυς 15, 309; -έλισσα 13, 174; -καλύπτω 12, 116; 13, 420; 14, 294. 343; -μαχος 13, 185; -πένομαι 13, 656; -χέομαι 14, 252. Der blühende Stil der Patroklie macht sich wiederum in der grössern Fülle auch dieser Bildungen geltend, wie sie und ihre Bearbeitung z. B. auch von den selteneren ἐπι-adverbialcomposita, von denen die Achilleis 11, 525 nur ἐπιμίξ, die Diomedie kein einziges und die Apate 14, 184 nur ἐφύπερθε kennt, vier liefert und zwar die alte: ἐπικρατέως 16, 67. 81; dagegen die Bearbeitung ἐπικάρ (16, 392?); ἐπιλίγδην (17, 599) und ἐπισχερώ (18, 68), und sie ist es auch, die es bis zu dem einzigen ἐπι-Decompositum, ἐπιπροΐημι 17, 708; (18, 58) bringt.*)

In noch jüngeren Gesängen lernen wir noch manche neue meist zu malerischen Zwecken erfundene Composita kennen, wie ἀμφιαχυῖα 2, 316; ἀμφιβαίνω (8, 68) wird 6, 355 bereits in übertragenem Sinn von beschäftigen gebraucht; ἀμφαραβέω 21, 408, das sonst nur odysseische ἀμφαφάω 22, 373, ἀμφήκης 21, 118; 10, 256 und Od., ἀμφίημι 18, 509; ἀμφιδαίω 6, 329; ἀμφιδινέω 23, 561; ἀμφιδρυφής 2, 700 (vgl. 11, 393); ἀμφιθαλής 22, 496; ἀμφίθετος 23, 270; ἀμφιλύκη 7, 433; ἀμφίπολος 3, 143. 422; 18, 47 und öfter; ἀμφιπονέομαι 23, 159; ἀμφιποτάομαι 2, 315; ἀμφιτίθημι 10, 271; ἀμφιφορεύς 23, 92. 170; ἀμφιχαίνω 23, 79; ἀμφίχυτος 20, 145. Das Decompositum ἀμφιπεριστρωφάω taucht erst in der späten Dichtung 8, 348 auf.

Bemerkenswert verschieden ist das Verhalten der verschiedenen Stile zur Zusammensetzung von Wörtern mit πρός, bezw. ποτί und προτί, von denen Baunack Stud. X. 101 ff. (Curtius Gr.[5] 285) πρός für eine ionisch-attische, ποτί für eine homerische und dorische, προτί für eine homerische und vielleicht auch aeolische Form erklärt. Die Achilleis, obgleich ihr ποτί 1, 426 nicht unbekannt ist, hat nur πρός-Composita und zwar nur für folgende Verba der Rede: προσαυδάω 1, 201.

*) Die Patroklie verrät auch bereits die Schwächung des Begriffs einer Praeposition in 16, 279: σὺν ἔντεσι μαρμαίροντες (vgl. 18, 277 σὺν τεύχεσι θωρηχθέντες), das aber auch schon in der Agamemnoniebearbeitung 11, 49. 725 und 12, 77 begegnet.

539; 11, 136; **προσεῖπον** 1, 105. 206. 224 f.; **πρόσφημι** 1, 84 f.; 11, 316; **προσφωνέω** 1, 332. Auch die Diomedie gebraucht **πρός** und daneben **προτί**, verbindet beide aber auch mit andern Begriffen: **προσαμύνω** 5, 139; **προσαρηρώς** (5, 725); **προσαυδάω** 5, 123 und öfter; **προτιβάλλεαι** 5, 879; **πρόσειμι** (5, 682); **προσεῖπον** 5, 179 und öfter; **πρόσφημι** 5, 286 und öfter = 7; **προσφωνέω** kommt nicht vor. Die Patroklie wendet statt **προτί** neben **πρός** **ποτί** an: **προσαμῦναι** 16, 509; **προσαυδάω** 16, 10; **προσεῖπον** 16, 432 und öfter; **πρόσφημι** 16, 20 und öfter; **προσφωνέω** 16, 720; **πρόσωπον** 18, 24, das Angeschaute, das wol ebensowenig zufällig das erste mit **πρός** zusammengesetzte Substantiv ist, wie die Verba des Anredens die ersten damit verbundenen Verba. Das Hin und Her zwischen Mensch und Mensch durch Blick und Wort bedurfte zunächst der näheren Bestimmung durch **πρός**. So hat auch die Patroklie diesmal nur 7 Wörter. Ausser **προσαυδάω, προσεῖπον, πρόσφημι, προσφωνέω** hat der 4. Stil nur **προσβαίνω** 14, 292; **πρόσειμι** 13, 615; **προσπλάζω** 12, 285, also auch nur 7. Die älteren Stile erscheinen in diesem Falle verhältnissmässig reicher, aber die Achilleis doch auch hier offenbar begrifflich beschränkter. In den jüngeren Gesängen der Ilias wie in der Odyssee sind die **ποτι-** und **προτι-**Formen häufiger, **ποτιδέγμενος** 2, 137; 7, 415; 10, 123; 9, 628; 19, 234; **ποτινίσσομαι** 9, 381; **ποτιτέρπω** 15, 401; **προτιεῖποι** 21, 329; **προτιάπτω** 24, 110; **προτιειλέω** 10, 347; **προτιόσσομαι** 21, 356. Nur die Odyssee hat **ποτιδόρπιος, ποτιπεπτηώς, ποτιφωνήεις, ποτιπτύσσομαι, προτιμυθέομαι.**

Zu bestimmteren Ergebnissen führen die Decomposita, deren erste Entwicklungsperiode wir in der Ilias vor uns haben und zwar deren verschiedene Stadien in den verschiedenen Stilen derselben. Denn von zusammengesetzten Praepositionen kennt die Achilleis nur **παρέκ** 11, 486, das vielleicht schon als parācá rigvedisch war, und **περιπρό** 11, 180, wenn dieser Vers echt ist. Aber die sonst in der Ilias so beliebten **ὑπέκ** und **προπάροιθε** fehlen noch, und keins von den mit Doppelpraepositionen zusammengesetzten Verben begegnet hier, ausser **κατεπάλμενος** 11, 94, das aber Spitzner exc. XVI. 2 vielleicht richtiger von **καταπάλλομαι** statt von **κατεφάλλομαι** ableitet.

In der Diomedie finden wir ὑπέκ, jedoch im Venet. *A* ὑπέρ, (4, 465), διαπρό 5, (66.) 281. (538); προπάροιθε fehlt auch hier noch. Die alte Diomedie bringt ὑπεκφέρω 5, 318 und ὑπεκφεύγω 5, 22, das auch die Bearbeitung 6, 57 gebraucht, wozu diese dann noch ἐκκατιδών (4, 508), ἐξαποδίομαι (5, 763), ἐξαπόλλυμι (6, 60) und vielleicht noch εἰσαναβαίνω (6, 74) fügt. Dass wir darüber hinaus mit der Rede des Helenos in eine jüngere Stilart getragen werden, daran erinnern ausser Anderm auch alsbald die beiden mit 3 Praepositionen belasteten Ausdrücke ὑπεκπροφέω 6, 87 und ὑπεκπρολύω 6, 88. Das jüngere Alter der Patroklie, namentlich aber der Bearbeitung derselben, zeigt sich in der reicheren Fülle derartiger Gebilde: ὑπέκ (16, 353; 17, 461. 581. 589); 18, 232, dazu ὑπεκφεύγω (16, 687), ὑπεξάγω (18, 147), ἀποπρό Adv. (16, 669. 679 vgl. Praep. 7, 334). (Verbalkomposita mit ἀποπρό, wie ἀποπροαιρέω, ἀποπροΐημι, ἀποπροτέμνω hat nur die Odyssee); ἀπόπροθε (17, 66. 501 (sonst nur 10, 209. 410); καθύπερθε desuper 16, 138 (3, 337; 11, 42). Das von der Achilleis und Diomedie noch gemiedene, in der Ilias sonst häufige προπάροιθε steht 16, 218. (319); περιπρό 16, 699 (= 11, 180 S. 242); διαπρό (16, 309.) 821; 17, 393. (518. 579); εἰσανεῖδον 16, 232; (24, 307); εἰσαναβαίνω 17, 320. 337; (18, 68); ἐξαναλύω (16, 442); ἐξαπονέομαι 16, 252; ἐπιπροΐημι 17, 708. (18, 58). Eine ähnliche Auswahl wie der 3. bietet der 4. Stil: διέκ 15, 124, παρέκ 12, 213 schon in übertragener Bedeutung, die bereits in der Odyssee überwiegt; καθύπερθε supra 12, 153. 286; (2, 754); διαπρό 12, 184. 404; 13, 388. 607. 647; 14, 494; προπάροιθε 14, 297; 15, 66; 12, 131; 13, 205; ἐγκατατίθημι 14, 219. 223; εἰσαφικάνω 14, 230; περιπροχέω 14, 316; ὑπεξαλέομαι 15, 180; ὑπερκαταβαίνω 15, 50. 87 und das dreifach zusammengesetzte ὑπεξαναδύω 13, 352, womit sich ein neues Stadium ankündigt.

Fast wie Verbalcomposita geben sich solche Wendungen wie βῆ, βάν ἴμεναι oder θέειν oder ἐλαάν. Die Achilleis wendet diese in der Ilias etwa 40mal belegbare Construction überhaupt nicht an, die Diomedie nur ein einziges Mal 5, 167, die Patroklie bereits 4mal: 16, 221; (17, 119). 657.? 698 und der 4. Stil sogar 11mal: 13, 27. 167. 208. 242. 789; 12, 299. 352; 14, 166. 188. 354. 384.

Von der Wortzusammensetzung werfen wir einen Blick

zur Wortableitung hinüber. Unleugbar sind die Wörter auf *τύς* Merkmale verhältnissmässig jüngerer Dichtung, das wird schon wahrscheinlich durch den grösseren Reichtum der Odyssee an solchen Bildungen. Denn sie hat (*ἀγορητύς, ἀλαωτύς, βοητύς, βρωτύς, γραπτύς, ἐδητύς, ἐλεητύς, ἐπητύς, κλιτύς, μνηστύς, ὀρχηστύς, ῥυστακτύς, τανυστύς*) also 13 Formen, dagegen die längere Ilias nur 8. Innerhalb der Ilias aber kennen die beiden ältesten Stile und deren Bearbeitung Worte auf *-τύς* noch gar nicht, denn *ἐδητύς* (1, 469) gehört zu der interpolierten Chrysereise. Erst die Patroklie hat *κλιτύς* (16, 390?) und *ὀαριστύς* (17, 227), dann der vierte Stil *ὀαριστύς* 13, 291; 14, 216 und *ὀρχηστύς* 13, 730. Dazu *ὀϊζύς* 13, 2; 14, 480; 15, 365; (6, 285 und Od.). Erst in den jüngeren Iliaspartien werden diese Wörter beliebter, so *ἐδητύς* 2, 432; 7, 523; 9, 92; 11, 780; 19, 231. 320; 23, 57; 24, 628; *βρωτύς* 19, 205; *ὀτρυντύς* 19, 234. 235; *δαιτύς* 21, 496 und *ἀκοντιστύς* 23, 622. Vgl. *κιθαριστύς* 2, 600.

Eine ähnliche Entwicklung machen die Substantiva auf *-σύνη* durch, denen sich die Ilias je jünger, desto mehr, zuneigt. Die Achilleis gebraucht diese Abstracta noch gar nicht bis auf das einzige, wahrscheinlich altpriesterliche *μαντοσύνη* 1, 72 das als eins der vielen Merkmale des späteren Ursprungs der kl. Diom. 11, 330 sogar im Plural vorkommt, der, wie überhaupt jede Pluralform eines Abstractums (s. u.) als eine Neuerung gegenüber dem Singular aufzufassen ist. Die Diomedie hat ebenfalls nur einen einzigen Beleg, nämlich *βριθοσύνη* 5, 839, die Patroklie schon zwei und den einen im Plural: *ἐφημοσύνη* 17, 697 und *ἱπποσύνη* Pl. 16, 776. Der vierte Stil hat im Sing. *βριθοσύνη* 12, 460; *γηθοσύνη* 13, 29 vgl. *γηθόσυνος* 13, 82; *τοξοσύνη* 13, 314 und in beiden Numeris *μεθημοσύνη* 13, 121 und 108. Die Ilias hat im Plural nur 5 Wörter auf *σύνη*: *μαντοσύνη* 11, 330; *ἱπποσύνη* 16, 776; 23, 307; *μεθημοσύνη* 13, 108; *ὑποθημοσύνη* 15, 412; *συνημοσύνη* 22, 260; dagegen die Odyssee 9: *ἀεσιφροσύνη* 15, 470; *ἀφροσύνη* 16, 268 und öfter; *ἐπιφροσύνη* 19, 22; *εὐφροσύνη* 6, 156; *δαιτροσύνη* 16, 253; *ἱπποσύνη* 24, 40; *σαοφροσύνη* 23, 30; *τεκτοσύνη* 5, 250; *χαλιφροσύνη* 16, 310. In der Theogonie überwiegt bereits der Plural dieser Worte den Singular.

Überhaupt ist der Plural auch mancher anderer abstracter

Substantiva, die eine Eigenschaft bedeuten, eine auffällige Erscheinung des homerischen Epos, und er wird nicht, wie J. Bekker Hom. Blätter 1, 166 f. darlegt, dadurch erklärt, dass er eine Vielen gemeine Eigenschaft ausdrücken solle. Aber ob das metrische Moment, wie er meint, auch hier den Ausschlag gegeben habe, da die Substantive auf *ιη, ειη, οσύνη* mit ihrer noch in den üblichsten Casus wachsenden Vielsilbigkeit gar bequem den Hexameter füllen, lassen wir dahin gestellt. Jedenfalls ist auch dieser Gebrauch ein verhältnissmässig neuer und daher die Odyssee reicher an solchen Pluralen als die Ilias und die späteren Epiker, wie Hesiod, Apollonius und Nonnus reicher als die homerischen Sänger. In der Ilias kennzeichnet die Achilleis sich auch durch den Mangel dieser pluralischen Abstracte als den einfachsten und altertümlichsten Stil, denn 1, 205, der *ὑπεροπλίῃσι* gebraucht, gehört einer späteren Interpolation an (S. 5), sowie *μαντοσύνας* 11, 330 der kleinen Diomedie. Auch die alte Diomedie hat keine Beispiele, denn die *ἐκηβολίαι* 5, 54, *συνθεσιάων* 5, 319 und *ἐννεσίῃσιν* 5, 894 sind zwar Abstracta, aber nicht reine und den Begriff einer Eigenschaft enthaltende. Erst der Bearbeiter der Diomedie, dem ja auch jenes *μαντοσύνας* 11, 330 angehört, bringt *βίας* (5, 62), *ἀφραδίῃσιν* (5, 649) und vielleicht auch noch *ἀναλκείῃσι* (6, 74). Die beiden ersten Formen kehren denn auch in der Patroklie 16, 213 (vgl. 22, 713) und (354), zweimal in der jungen Dolonie 10, 122. 350 und mehrmals in der Odyssee wieder. *Ἀναλκείῃσι* finden wir in der Patroklie 17, 320. 337, ausserdem *ἱπποσύναων* 16, 776 (vgl. 23, 307) und in der Bearbeitung *δικῇσι* (16, 542). Auch der 4. Stil liefert seinen Beitrag in *μεθημοσύνῃσι* 13, 108 (vgl. *ὑποσχεσίῃσι* 13, 369; *βουλῇσι* 13, 524; *νηπιέῃσιν* 15, 362). Dagegen häuft das 24. Buch der Odyssee beispielshalber V. 457 *ἀφροσυνάων*, 458 *ἀτασθαλίῃσιν*, 469 *νηπιέῃσιν*.

Wie sich concrete Nomina ebenfalls erst im mittleren und neueren Stil weiter entwickelt haben, wird sich durch manche Beispiele belegen lassen, uns genügt es hier, an *ἔγχος* und *ἐγχείη*, *ὀξύς* und *ὀξυόεις* zu erinnern (S. 188). Lehrreich sind einige Zweige der Adverbialbildung, die sich in der Ilias zu entfalten beginnen.

Von den Adverbien auf *-δά*, *-δην* und *-δόν*, die Curtius Gr.[5] 648 und J. Grimm D. Gr. 2, 356 f.; 3, 348 f. besprochen haben, kommt in der Achilleis ausser dem allgemein verbreiteten *σχεδόν* 11, 116. 232. 488 nur noch das *ἅπ. λ.* *ὑποβλήδην* 1, 292 vor. In der Diomedie begegnet uns neben dem althergebrachten *σχεδόν* auch *σχεδίην* 5, 830 und in der Bearbeitung (5, 80) *μεταδρομάδην*. Viel weitere Fortschritte macht die Patroklie, in der wir neben *σχεδόν αὐτοσχεδόν* (17, 530), neben *σχεδίην αὐτοσχεδίην* 17, 294 finden. Auch kommt das weiter entwickelte, sonst nur der Odyssee bekannte *σχεδόθεν* (16, 800. 807); 17, 359 zum Vorschein. Dazu treten *ἀναφανδόν* (übrigens nur (16, 178) st. *ἀναφανδά* (16, 178); *ἀγεληδόν* 16, 160, (*προτροπάδην* 16, 304) *ἐπιλίγδην* (17, 599), *ὁμιλαδόν* 17, 730. Die Gesänge des 4. Stils gebrauchen nicht nur die von der Patroklie bereits eingeführten *αὐτοσχεδόν* 13, 496. 526, *αὐτοσχεδίην* 12, 192 und *ὁμιλαδόν* 12, 2; 15, 277, sondern bringen nun auch *βάδην* 13, 516; *διακριδόν* 15, 108; 12, 103; *ὁμαρτήδην* 13, 584 (vgl. *ὁμαρτήσαντε* 12, 400; *ὁμαρτῆσαι* Hes. Opp. 676); *παρασταδόν* 15, 22; *περισταδόν* 13, 351; *πυργηδόν* 13, 152; 12, 43; *σφαιρηδόν* 13, 204. Auch das allerdings anders gebildete *ἀμφαδίην* 13, 356 mag beigefügt werden.

Ein auffallender Mangel an Zeitbestimmungen durch solche Adverbien, die durch das Neutrum des Artikels zu Adjectiven erhoben sind, oder durch die adverbial gebrauchten Neutra von Adjectiven auf *-ης*, die La Roche Hom. Stud. S. 41 f. besprochen hat, findet sich in den 2 ältesten Stilen, während die beiden jüngeren schon freier zu Werke gehen. *Τὸ πάρος περ* hat die Achilleis nicht, zuerst die Diomedie 5, 806 einmal, die Patroklie (17, 587.) 720 zweimal, der 4. Stil 12, 346. 359; 13, 101. 228 bereits viermal; *τὸ πάροιθε* kennt nur die Odyssee; *τὸ πρίν* fehlt der Achilleis ebenfalls und erscheint erst in der Bearbeitung der Diomedie (5, 54), zweimal in der Patroklie 16, 208. (573), zweimal im 4. Stil 13, 105; (15, 72); *τὸ πρόσθεν* endlich kommt nur 12, 40 und 23, 583 vor.

Von der zweiten oben erwähnten Gruppe adverbialer Zeitbestimmungen finden wir kein Beispiel in den beiden ältesten Stilen, *ἀζηχές* nur beim Bearbeiter der Ag.-Diom. (4, 435; 15, 658), der auch allein *ἀσφαλὲς ἀεί* (15, 683) bringt, *ἀσπερχές* erst 16, 61 (vgl. 18, 556; 4, 32; 22, 10. 188), *νωλεμές* zuerst

(17, 148), ἐμμενές sogar erst 13, 517; (10, 361. 364), συνεχές ebenfalls erst 12, 16. Sehr bezeichnend ist die Verwendung des διαμπερές. In seinem älteren lokalen Sinne hat es schon die alte Diomedie 5, 112. 284 und die Bearbeitung (5, 658 vgl. 11, 377). Ihr folgt die Patroklie (16, 640); 17, 309 und der 4. Stil 12, 398. 429; 13, 547, dagegen in der jüngern temporalen Bedeutung erscheint es zuerst in der Sarpedoneinlage der Patroklie (16, 499. 618) und in dem verdächtigen Verse des 4. Stils 15, 70. Das verwante ἔμπεδον kennen gleichfalls beide ältesten Stile nicht, — nur das Adj. ἔμπεδος ist der Diomedie 5, 254 bekannt — sondern erst die Bearbeitung der Diom.-Ag. (5, 527; 15, 622), die Patroklie (16, 107. 520; 17, 434); 18, 158 und der 4. Stil 12, 281; 13, 37. 141. Wir fügen noch zur Charakteristik des 4. Stils hinzu, dass er zuerst χρόνος zur Zeitbestimmung verwendet, nämlich πολὺν χρόνον 12, 9; (2, 343; 3, 157), δηρὸν χρόνον 14, 206. 305. Ausserdem begegnet es nur 2, 299; 15, 511; 19, 157; 23, 418; 24, 670. Die drei alten Schlachtenstile verschmähen das Wort, wie die alten Nibelungenlieder das Wort zît.

Von den Modalaccusativen wendet die Achilleis die ganz gewöhnlichen, wie μέγα, nur sparsam an 1, 158. 256. 517, von den selteneren heben wir nur ἄμοτον hervor, das nur die Bearbeitung der Diomedie (4, 440; 5, 518) und 13, 40. 80 gebrauchen. Die Achilleis wendet wol ἐκπάγλως 1, 268 an, aber nicht ἔκπαγλον, das wiederum zuerst im 4. Stil 13, 413. 445; 14, 453. 478 und sonst überhaupt nur 22, 256 vorkommt. Doch begegnet ἔκπαγλα 5, 423 (3, 415), wie die Bearbeitung der Diomedie auch ἔξοχα 5, 61 hat, während 17, 358 und 13, 499 ἔξοχον vorkommt, das wieder der Achilleis und der alten Diomedie fehlt.

Erst mit dem 4. Stil dringen in die Sprache allerlei Flexionsneuerungen vor, von denen vorher etwa nur in σταίησαν 17, 733 das Übergreifen des optativischen ιη der activen Singularform in die Pluralform zu bemerken ist (G. Meyer Gr. Gr. S. 437). Die in die 3. Person des Duals secundärer Tempora gedrungene Endung -τον für -την 13, 346 ist hier wie 18, 583; 10, 364 (G. Meyer a. O. S. 361) für jünger zu halten. Das sogen. Futurum doricum kommt nur 13, 317; 2, 393 und 11, 824 vor, das vom Perfectstamm neu gebildete Futurum nur in κεχαρη-

σέμεν 15, 98 (G. Meyer a. O. S. 409). Der mediale Conj. wird nach Art der *ω*-Conjugation gebildet in *ὀρώρηται* 13, 271 (G. Meyer a. O. S. 425). Ebenso ist *ἐκρέμω* 15, 18. 21 unursprünglich (G. Meyer a. O. S. 380), *δεικανάω* 15, 86 erscheint als Weiterbildung von **δεικάνω* (G. Meyer Gr. Gr. S. 388). Ausserdem ist in der Ilias nur 12, 284 die Dativendung *-αις* in *ἀκταῖς* überliefert, in der Odyssee 5, 119; 22, 411 (G. Meyer Gr. Gr. S. 312). Die zusammengesetzte Pronominalform *ὅτεω* 12, 428 taucht hier zuerst auf vgl. 15, 491. 492; 22, 450.

Überall enthält sich die Achilleis und sehr oft auch die alte Diomedie der Neuerungen und hält mit dieser oder auch ohne diese an der alten Einfachheit der Formen fest. Die Bearbeitung der Diom.-Ag. leitet sehr häufig die Wahl neuer Ausdrücke und entwickelterer Formen ein, mit denen sich dann die Patroklie und die Gesänge des 4. Stils bereits reich ausschmücken.

Auch im Übrigen ist der Wortschatz der verschiedenen Stile sehr verschieden. Z. B. wendet selbst der Schlachtenstil der Ag., die doch die Verfolgung so trefflich schildert, gleich der Menis nie *διώκω*, noch *δίεμαι* an, während *διώκω* 5, 65. 223. 672, dann (16, 598; 17, 76. 463), endlich 13, 64, also 7mal in den andern Schlachtenstilen vorkommt. Andererseits wird *ἐφέπω* (die Feinde) bedrängen nur 11, 177. 496 und in dem wol noch aus der alten Agamemnonie stammenden Vers 15, 742 und (im 3. Gesang der Achilleis 20, (357.) 494; 21, 100. 542; 22, 188) gebraucht, sonst nirgend. Ausserdem haben die Bearbeitung der Diomedie *ἐξαποδίωμαι* (5, 763) und die Patroklie das einfache *δίεμαι* 16, 246 (17, 110). Dafür hat aber weder die Patr., noch der 4. Stil *κλονέω* im Sinn stürmischen Fortscheuchens, während dies die Ag. 11, 148. 496. 526 liebt, wie es auch einmal die Diomedie 5, 96 hat.

Von den Verben der andern Schlachtenstile, welche eine weichere Gemütsstimmung bezeichnen, wie *γοάω, ἐλεέω, ἐλεαίρω, ἐμπάζομαι, μύρομαι, (ὀδύρομαι), ὀλοφύρομαι, οἰκτείρω,* hat die Achilleis keines. Sie bringt nur *ποθέω* 1, 492; 11, 161, das auch die Diom. 4, 234. 414, sonst nur 15, 219 hat. Sie macht von *κλαίω* 1, 362; 11, 136 einen sehr bescheidenen Gebrauch, wenn man bedenkt, dass es 37mal in der Ilias verwendet wird, davon im 19. und 22. Buche je 6mal, im 24.

sogar 12mal (s. Ebeling Lex. homer.). Auffallen könnte, dass sie doch daneben auch noch δακρύω 1, 349 hat, das doch ausserdem nur 16, 7; 22, 491; 19, 229 und 10, 377 vorkommt. Aber wir müssen auch hier die Enthaltsamkeit und Schlichtheit der Achilleis erkennen, gegenüber dem ganz ungewöhnlichen Schwall von Wendungen aller Art, die in der Ilias das Weinen bezeichnen (S. 128). Στενάχω hat die Ach. nur einmal 1, 364, es fehlt der Diomedie ganz, ist aber häufig in der Patr. 16, 20 (391.? 393.? 489; 18, 70. 78), auch im 4. Stil 13, 423. 538; 14, 432. Während der 1. und 3. Stil βαρύ davorsetzen, zieht der 4. Stil das wiederum neuere Pluraladverb βαρέα vor. Στεναχίζω endlich wenden die Gesänge, die jünger als die Schlachtenstile sind, 2, 95. 784; 7, 95; 19, 304; 23, 172. 225 an.

Man kann den Wortschatz der verschiedenen Stile noch weiter in seine Hauptbedeutungskreise zerlegen. Man würde eine Zunahme der aesthetischen und ethischen Begriffe wahrnehmen, wie ja auch die Gesamtauffassung des Zeus und des Achill später eine ethischere wird. Αἰσχύνω fehlt den beiden älteren Stilen, aber 18, 24. 27. (180) heisst es »entstellen«, dagegen 6, 209 und 23, 571 entehren; αἶσχος finden wir nur im 4. Stil 13, 622, ausserdem 3, 242; 6, 524. Auch das Adj. αἰσχρός bringt nur der 4. Stil 13, 768, ausserdem 2, 119. 216; 3, 38; 6, 325; 21, 437; 23, 473; 24, 238. Wörter wie ἀλιταίνω (9, 375; 19, 265; 24, 570), ἀλιτήμων (24, 157. 186), ἀλιτρός (8, 361; 23, 595) und ἀλείτης (3, 28), aus der W. ἀλ, zu der ἀλᾶσθαι gehört, erst spät entwickelt, liegen begrifflich und formell ausserhalb der Sphäre der Schlachtenstile; auch ἁμαρτάνω hat darin nur den sinnlichen Begriff des Verfehlens, nie den sittlichen, wie 9, 501 vgl. 24, 68. Auch das βλάπτω φρένας (9, 507. 512; 19, 94) in sittlicher Bedeutung ist erst spät nachweisbar. Ja selbst das ἀάομαι (11, 340; 16, 685) kommt doch nicht in den ältesten Stilen vor und die ἄτη 1, 412 hat nur den Begriff des intellectuellen Irrtums und gewinnt erst im 9. und 19. Buch den höheren ethischen Sinn. Wie die sittlichen Begriffe und Ausdrücke noch in der Formung sich befinden, zeigen auch die Worte ἐτεός und ἀληθής. Denn jenes ältere und dem skr. satyas entsprechende kommt 5, 104; 15, 53 und sonst im 4. Stil, aber meist in der abgeschwächten Be-

deutung von »in Wahrheit, wirklich« vor, erst 12, 433 erscheint *ἀληθής* = aufrichtig und 6, 382 = wahrhaftig.

Die Ilias liebt die Wiederkehr gleicher Klänge bald in dieser, bald in jener Form (vgl. J. Bekker Hom. Bl. 1, 185 f.), aber auch hier sind Unterschiede in den verschiedenen Gesängen zu erkennen, welche zeigen, dass die Liebhaberei für diesen Reiz mit der Zeit wächst. Denn die Achilleis hat nur wenige und teilweise schüchterne: *ἄλλυδις ἄλλος* 11, 486; *ἀπολυμαίνεσθαι — ἀπελυμαίνοντο* 1, 313. 4; *αὐτὰρ ὁ τοῖς ἄλλοισι θεοῖς* 1, 597; *γόνυ γουνός* 11, 547; *δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο* 1, 49; *ἐγὼν ἀπάνευθε θεῶν* 1, 549; *ἐόντα — ἐόντα* 1, 70; *θυμὸν — θυμὸν* 1, 192. 193 fällt fort (S. 3); *ἱκέσθαι — δέχεσθαι* 1, 19. 20; *κάρτιστοι — κάρτιστοι — καρτίστοισι* 1, 226. 7; *καταπέψῃ — τελέσσῃ* 1, 81. 82; *μείδησεν — μειδήσασα* 1, 595. 6; *οὖτα, οὖτα* 11, 490. 1; *πίθεσθε καὶ ὔμμες, ἐπεὶ πείθεσθαι ἄμεινον* 1, 274; *χέουσα — τεκοῦσα* 1, 413. 4.

Auch die Diomedie ist noch enthaltsam, selbst wenn wir die Bearbeitung hinzunehmen: *Ἆρες Ἄρες* 5, 31. (455); *γένοιτο — ἄροιτο* (5, 3); *ἐλάτῃσιν — ὑψηλῇσιν* (5, 660); *ἐν δ' — ἐν δ' — ἐν δὲ — ἐν δὲ* (5, 740. 1); *ἵππους — ἵππους* (5, 358. 9); *οἷοι Τρώιοι ἵπποι ἐπιστάμενοι πεδίοιο* 5, 222; *ὀλλύντων τε καὶ ὀλλυμένων* (4, 451); *οὐρανὸν ἐς πολύχαλκον ἐπέπληγον πόδες ἵππων* (5, 504); *ὄχεα φλόγεα* (5, 745); *υἱάσι δὲ Πριάμοιο διοτρεφέεσσι — ὦ υἱεῖς Πριάμοιο διοτρεφέος* 5, 463. 4; *φύγῃσιν — σῇσιν* 5, 258. 9; *φωνήσαντες — βάντες* 5, 239; *χύντο χαμαὶ χολάδες* (4, 526).

Viel öfter legt sich die Patr. diesen Schmuck an, den sie zu variieren versteht. Sie bringt sogar zuweilen einen Dreiklang hervor oder trennt auch das Klangpaar durch eine oder ein paar Zeilen: *Αἰακίδαο — Αἰακίδαο* 18, 221. 2; *ἀκμῆτες — κεκμηότας* 16, 44; *ἀλέγοντεις — ῥέοντες* (16, 388.? 9.?); *ἄλλυδις ἄλλος* 17, 729; *ἀμφεφόβηθεν — ἐφόβηθεν* 16, 290. 1.; *ἀπειλὰς ἀπειλεῖν* 16, 200; *ἀπηύρα — προσηύδα* 16, 828. 9; *ἀσπὶς ἄρ' ἀσπίδ' ἔρειδε, κόρυς κόρυν, ἀνέρα δ' ἀνήρ* 16, 215; *βάλλοντες — βαλλομένη — βάλλετο δ' αἰεί* (16, 104. 5; *δαιόμενον. τὸ δὲ δαῖε* 18, 227; *δουρὶ — δουρὶ* (16, 317. 9.); *ἔδωκε — δῶκε* 16, 250. 2; *ἔθηκεν — ἐνῆκεν* (17, 569. 70); *ἔλπετο θυμός — ἔλπετο θυμῷ — ἔλπετο πάμπαν*

(17, 395. 404. 406); *ἐνόησεν* — *ἀντεβόλησεν* 16, 789. 90; *ἐρυσαίμεθα* (17, 159. 161); *ἡνιόχοιο* — *ἀνδροφόνοιο* (17, 427. 8); *ᾔσχυνε* 18, 24. 27; *ἦτορ ἔχοντες* — *θυμὸν ἔχοντες* 16, 264. 6; *κακὸν κακῷ* 16, 111; *Καλλιάνασσα* — *Ἰάνασσα* (18, 46. 7)*); *μέγας* — *μεγαλωστί* 16, 776; 18, 26; *μοῦσαι* — *ἔχουσαι* 16, 112; *ὁμάδῳ* — *ὅμαδος* 16, 295. 6; *οὖλον κεκλήγοντες* 17, 756. 9; *ῥέουσαι* — *θέουσαι* (16, 391. 3?) *συνέδραμον* (16, 335. 337); *τεύχεα συλήσας* 16, 78. 72; *φάλοισιν* — *ἀλλήλοισιν* 16, 216. 7; *ὡς ὅτ' ἀριζήλη φωνή* 18, 219. 221.

Auch der 4. Stil verwendet den Gleichklang vielfach: *ἄλλοι δ' ἀμφ' ἄλλῃσι μάχην ἐμάχοντο πύλῃσιν* 12, 175; *ἄλλον μειλιχίοις, ἄλλον στερεοῖς ἐπέεσσιν* 12, 267; *ἀναίτιον αἰτιάασθαι* 13, 775; *ἀπειλὰς ἀπειλέον* 13, 220 (vgl. 16, 200); *Ἄσιος ἥρως, Ἄσιος Ὑρτακίδης* 12, 95 (vgl. 2, 837), wol die erste Epanaphora; *ἀσπὶς ἄρ' ἀσπίδ' ἔρειδε, κόρυς κόρυν, ἀνέρα δ' ἀνήρ* 13, 131 (vgl. oben 16, 215) wird hier noch verstärkt durch *φράξαντες δόρυ δουρί, σάκος σάκεϊ προθελύμνῳ* 13, 130; *αὖον ἄϋσεν* 13, 441 (vgl. 12, 160). *Ἀχαιῶν* — *Ἀχαιῶν* 12, 431. 2, *διαστάντες* — *ἀρτύναντες* 12, 86; *ἔνι μὲν* — *ἐν δ'* — *ἐν δ'* 14, 216; *ἐξήλατον, ἣν ἄρα χαλκεὺς ἤλασεν* 12, 295; *ἐσθλὰ μὲν ἐσθλὸς ἔδυνε, χέρηα δὲ χείρονι δόσκεν* 14, 382; *ζώσατο δὲ ζώνην* 14, 181; *ἤριπε δ' ὡς ὅτε τις δρῦς ἤριπεν* 13, 389; *ἵεσθε* — *κέλεσθε* 12, 274; *ἵκοντο* — *ἵκοντο* 12, 373. 4. *Ἱππολόχοιο* — *ὑψηλοῖο* 12, 387. 8; *κύματα παφλάζοντα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης, κυρτὰ φαληριόωντα* 13, 798; *λώβης, ἣν ἐμὲ λωβήσασθε* 13, 623; *μείδησεν* — *μειδήσασα* 14, 222. 3; *μοῦσαι* — *ἔχουσαι* 14, 508; *πάντοσε παπταίνων, μή τις χρόα χάλκῳ ἐπαύρῃ* 13, 649; *πάντωντε θειῶν πάντων τ' ἀνθρώπων* 14, 233; *ῥάψε* — *ῥάβδοισι* 12, 297. *Τρώεσσιν* — *τεκέεσσιν* 13, 175. 6; *ἐφαίνετο* — *φαίνετο* 13, 13. 14.

Man sieht, wie die Liebhaberei für den Gleichklang immer stärker wird. In den jüngeren Gesängen erreicht sie ihre Höhe nicht nur, wie bereits 12, 95, in der Epanaphora von Eigennamen 2, 670. 838. 850. 871; 6, 154. 395; 7, 138; 18, 399; 20, 372; 21, 86. 150, sondern auch in der Wiederholung

*) Diesen Reim hat das Nereidenverzeichniss der Theog. nicht, dafür aber *Πρωτομέδεια* — *Γαλάτεια* 249. 250 und *Ποντοπόρεια* — *Λαομέδεια* 256. 7.

ganzer Phrasen wie *εἰ πυρὶ χεῖρας ἔοικεν, εἰ πυρὶ χεῖρας ἔοικε* 20, 371. 2; *παρθένος ἠΐθεός τε, παρθένος ἠΐθεός τ'* 22, 127. 8; 23, 646; *ἔμπεδον ἡνιόχευεν, ἔμπεδον ἡνιόχευ'* 23, 641. 2 (vgl. La Roche Hom. Stud. S. 27). Und in diesen Gesängen kommen zu *αἰόλαι εὐλαί* 22, 509, zu *ἤρυγεν — ἤρυγεν — ἐρυγόντα* 20, 403 f., zum Dreireim *δίνῃσι βαθείῃσιν μεγάλῃσιν* 21, 239 noch die wirkungsvollen Lautmalereien *τριχθά τε καὶ τετραχθά* 3, 363; *ἄναντα κάταντα πάραντα* 23, 116 und der Vierreim *ἀνῆκεν — ἔθηκε — ἐφῆκεν — ἔθηκεν* 21, 523—5. Die späteren hexametrischen Dichter, wie Apollonius von Rhodus, Callimachas, Theokrit und Bion, suchen es sogar hie und da den dramatischen gleich zu tun, indem sie die eigentlichste Wiederholung anwenden d. h. dasselbe Wort in derselben Form zwei unmittelbar auf einander folgende Male setzen, womit in der Ilias nur *Ἄρες, Ἄρες* 5, 31. 455 sich einigermassen vergleichen lässt (J. Bekker Hom. Bl. 1, 193 f.)

G. Das Verhältniss der 4 Stile zur Odyssee.

Die grosse Hauptmasse der Odyssee gilt unbestritten für jünger als die Hauptmasse der Ilias. Aber wenn es manche Teile der Odyssee giebt, die älter sind als besonders junge Teile der Ilias, so ist damit auch schon die Wahrscheinlichkeit gegeben, dass einzelne Teile beider Epopöen gleichzeitig entstanden sind. Die Odyssee verhält sich nicht bloss empfangend wie der Mond, sie strahlt auch eigenen Glanz aus wie andere Gestirne und sendet sogar davon auch wie zum Dank gleich einer anderen Sonne zur Ilias hinüber. Diese dreierlei Verhältnisse der beiden homerischen Dichtungen zu einander sind wol zu unterscheiden und insbesondere das zweite, in welchem sie beide neben einander unabhängig, aber unter ähnlichen oder gleichen Bedingungen fortarbeiten, richtig zu würdigen. Aus der Ähnlichkeit des Wort- und Phrasenschatzes ist nicht ohne Weiteres ein Abhängigkeitsverhältniss zu folgern, wie jetzt gewöhnlich geschieht, es ist viel richtiger, sie aus der Sprachgemeinschaft der in einer gewissen Periode tätigen Dichter zu erklären, wenn diese Periode noch in die Zeit lebendiger epischer Poesie fällt (vgl. Flach in Bezzenberger Beitr. 2, 4 f.). Darum berühren sich manche Gesänge der Odyssee mit einigen der Ilias viel genauer als mit anderen, weil sie ihnen zeitlich näher stehen.

1) Die Achilleis und die Odyssee.

Im 1. Gesang der Achilleis haben wir drei Interpolationen ausgeschieden, die alle drei bereits unter dem Einfluss der Odyssee standen; umgekehrt ist diese vom echten ursprünglichen Gedicht der Menis vielfach abhängig. Die Kraft der Hauptmotive der Achilleis, die wir schon so oft in den späteren Schlachtenstilen wirksam gefunden haben, erstreckt sich nun auch aus ihrem ersten Gesange nach dem 1. Gesang der Odyssee, des älteren Nostos, hinüber. Auch hier beginnt die Handlung gleichsam mit den Schlussbegebenheiten (im 10. Jahre), auch hier versammeln sich die Götter, um einen leitenden Ratschluss 1, 76 f.; 5, 30 zu fassen, auch hier ist die Abwesenheit der Gottheit bei den Aethiopen von Bedeutung, auch hier verbindet sich Zeus mit einer Göttin (Thetis — Athene) zum Beistand des Helden; denn auch hier ist dieser in grosser Not und Achill heisst Il. 1, 417 *ὠκύμορος καὶ ὀϊζυρὸς περὶ πάντων* wie Odysseus 5, 105 *ὀϊζυρώτατος ἄλλων*, 160 *κάμμορος*, 1, 49 *δύσμορος*. Aber wie den am Gestade weinenden Peliden die mütterlich liebende Nereide tröstet: *χειρί τέ μιν κατέρεξεν, ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν*, so verschafft dem gleichfalls am Gestade weinenden Odysseus 5, 82 die liebende Nymfe Kalypso gütigen rettenden Rat: *χειρί τέ μιν κατέρεξεν, ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν* 5, 181. Und vielleicht ist es auch nicht Zufall, dass wir Od. 1, 41 sofort an die grausigen Folgen des Ehebruchs der Klytemnestra erinnert werden, die ja auch in der Menis 1, 110 im Hintergrunde erscheint. Mit dem Entschluss der Athene nach Ithaka hinabzufahren, beginnt mit 1, 88 die Eindichtung der Telemachie nach Kirchhoff, der auch einen anderen unmittelbaren Eingriff dieser Göttin im 13. Buch, die Verwandlung des Odysseus in einen Bettler, für eine Neuerung hält (vgl. Kirchhoff Homer. Odyssee² 538 ff.). So hat auch in den 1. Gesang der Ilias ein Nachdichter eine Erdenfahrt der Athene 1, 194 f. (S. 3) einzuschieben sich erlaubt.*)

*) Christ Homer. Ilias S. 79 meint, der Dichter der Odyssee schiene das 2. Buch der Ilias schon an seiner Stelle vorgefunden zu haben, weil er selber an die zweite Stelle die Versammlung der Ithaker setze.



Die Abhängigkeit der Odyssee von der Menis bekundet sich weiterhin in einer Reihe von Entlehnungen, nämlich *Διὸς δ'ἐτελείετο βουλή* I. 1, 5; O. 11, 297; *κοσμήτορε λαῶν* 1, 16 und öfter; O. 18, 152; 1, 18. 19 vgl. O. 7, 148—151; 1, 57 = O. 2, 9; 8, 24; 24, 421; 1, 88 f. = O. 16, 438 f.; 1, 105 *κάκ' ὀσσόμενος* vgl. O. 18, 154; 1, 114. 115 = O. 5, 211. 212; 1, 141 = O. 8, 34; *σκηπτοῦχος βασιλεύς* 1, 279 = O. 2, 231; 5, 9; 1, 303 = O. 16, 441; *λῦσαν δ'ἀγοράν* 1, 305 = O. 2, 257; 1, 312 vgl. O. 4, 842; 1, 325. 563; 11, 405 *ῥίγιον ἔσται* = O. 17, 191; 1, 361 = O. 5, 180; 1, 522 *ἀποστείχειν* = O. 11, 132; 12, 143; 23, 279; 1, 531 = O. 13, 439; 1, 540 = O. 4, 462; 1, 562 vgl. O. 2, 191; 1, 574 f. = O. 18, 403 f.; 1, 584 f. vgl. O. 13, 57; 1, 599 = O. 8, 326; 1, 604 = O. 24, 60; 1, 606 = O. 7, 229; 1, 610 = O. 19, 49.

Weit wichtiger ist uns aber das Verhältniss, in welches sich die Odyssee, die durchweg ganz andere Stoffe behandelt als die Schlachtschilderungen der Ilias, zu diesen stellt. Eine Mitwirkung verwanter Motive ist hier kaum vorhanden, jedoch scheint ein einziges Motiv und zwar wiederum ein der Achilleis angehöriges, nicht ganz einflusslos geblieben zu sein. Die Klage des schwankenden Odysseus 11, 403 ist offenbar gerade auch wieder im ersten alten Gesange des älteren Nostos, dem auch die Menis so lebendig vorschwebte, benutzt worden, denn 11, 403. 404 *ὀχθήσας δ'ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν: Ὤμοι ἐγώ, τί πάθω;* kehrt Od. 5, 355. 356 und 464. 465 und *εἷος ὁ ταῦθ' ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν* 11, 411 in Od. 5, 365 wieder. Dazu *τὸ δὲ ῥίγιον* 11, 405 = O. 20, 220 und *αἴ κεν ἁλώω* 11, 405 = O. 18, 265. Das schöne Gleichniss von dem die Hirschkälber auffindenden Löwen 11, 113 scheint O. 4, 335 f.; 17, 128 f. nachgebildet zu sein. Im Übrigen besteht nur selten Übereinstimmung zwischen dem Stil der Agamemnonie und der Odyssee: *διὰ δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλην* 11, 118 = O. 10, 150. 197; 11, 132. 133 = O. 21, 9. 10; *ἀνδροκτασίης* 11, 164 vgl. O. 11, 612; *ἵξεσθαι τότε δή* 11, 182 = O. 4, 182; *οὐρανόθεν καταβάς* 11, 184 = O. 6, 281; 11, 201 = O. 4, 829; 11, 248 = 8, 382. 401; 11, 253 = O. 19, 453; *καὶ γούνατ' ὀρώρῃ* 11, 477 = O. 18, 133.

2) Die Diomedie und die Odyssee.

Unsre Ansicht von der Reihenfolge der Schlachtenstile kann es nur unterstützen, wenn wir wahrnehmen, dass deren Sprache, je jünger sie sind, desto mehr der Sprache der Odyssee sich nähert; denn, wie wir schon bemerkt haben, die Übereinstimmungen beruhen nicht nur auf dem Verhältniss von Geben und Empfangen, sondern wachsen auch unabhängig von einander auf dem gemeinsamen Boden gleichzeitiger Anschauungen, vielleicht gleicher Kunstübungen einer Schule empor. Erkannten wir den Stil der Achilleis als einen dem der Diomedie an Alter merklich überlegenen an, so finden wir jetzt dem entprechend den Stil dieser jüngeren Dichtung auch dem der Odyssee näher verwant, und dafür ist nicht so bezeichnend die Entlehnung ganzer Verse, die überhaupt ja mehr ein Abhängigkeits- als ein Verwantschaftsverhältniss begründet, als die Übereinstimmung in manchen eigentümlichen Einzelwendungen und Wörtern. Als Belege mögen dienen aus der alten Diomedie: *ἀγρός* nur 5, 137 und 23, 832 in der Ilias, aber ein paar dutzendmal in der Od.; *γήραϊ λυγρῷ* 5, 153 = O. 24, 248; 5, 201 (22, 103) = O. 9, 228; *τῷ ῥα κακῇ αἴσῃ* 5, 209 = O. 19, 259; *ὑψερεφὲς μέγα δῶμα* 5, 213 (19, 333) = O. 7, 225. 19, 526; 5, 214 = O. 16, 102; *πολύβουλος Ἀθήνη* 5, 260 = O. 16, 282; *κρατερώνυχας ἵππους* 5, 329 = O. 21, 30; *κάτα κοιρανέουσιν* 5, 332 (vgl. 5, 824 *ἀνὰ κοιρανέοντα*) (12, 318) = O. 1, 247; 15, 510 und öfter; *ὁμηλικίη* 5, 325, öfter in der Od.; *ἀβληχρός* 5, 337 (8, 178) = O. 11, 135; 23, 282; 5, 538 (17, 518) = O. 24, 524; *μαψίδιως* 5, 374 = O. 14, 365 und öfter; *περίφρων* 5, 412 nur hier und oft in der O.; *ἐπιτάρροθος* 5, 828 (vgl. 4, 390) = O. 24, 182; *ὁ δ' ἄρ' ἐμμαπέως ἀπόρουσεν* 5, 836 vgl. *ὁ δ' ἄρ ἐμμαπέως ὑπάκουσεν* O. 14, 485; *μινυρίζω* 5, 889 = O. 4, 719. Die Bearbeitung trifft mit der Odyssee zusammen in 4, 504 f. vgl. O. 24, 525 f.; *λᾶας ἀναιδής* 4, 521 = O. 11, 598; *οὐρανὸν ἐς πολύχαλκον* 5, 504 = O. 3, 2; *θρασυμέμνονα, θυμολέοντα* 5, 639 = O. 11, 267; *ἔπος δ' ὀλοφυδνὸν ἔειπεν* 5, 683 (23, 102) = O. 19, 362; *νοστήσας — εὐφρανέειν* u. s. w. 5, 687 vgl. O. 13, 43; *κεκαφηότα θυμόν* 5, 698 = O. 5, 468. *Διὸς τέρας αἰγιόχοιο* 5, 742 = O. 16, 320; *μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον* 5, 759 (2, 214) = O. 3, 183; *τῶντε σθένος οὐκ*

ἀλαπαδνόν 5, 783 (7, 257) = O. 18, 373; 6, 51 = O. 17, 150; *πᾶσαν ἐπ' ἰθύν* 6, 79 = O. 4, 434; *ἀναγκαίη γὰρ ἐπείγει* 6, 85 = O. 19, 73; 6, 128 = O. 7, 199; *οἳ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν* 6, 142 = O. dreimal; *δόλον ὕφαινεν* 6, 187 = O. 5, 356.

3) Die Patroklie und die Odyssee.

Viel weiter aber noch als die Sprache der Diomedie strebt die der Patroklie, namentlich die der Bearbeitung derselben, dem Stile der Odyssee entgegen. Wir treffen in der Od. dieselbe leicht gerührte Stimmung, die Anastrophe, die hier besonders dem Eumaeos gilt, das Schwanken in der Bezeichnung Achills, der bald Pelide, bald Aeakide heisst: Od. 8, 75; 11, 467. 471. 538; 24, 15. Überall stossen wir auf Übereinstimmungen der beiden Dichtungen: *κρήνη μελάνυδρος* 16, 3. 160 = O. 20, 158 und öfter; *ὑπερβασίη* 16, 18 (3, 107; 23, 589) = O. 13, 193; 22, 64. 168 (vgl. Hes. Op. 828); *τί σευ ἄλλος ὀνήσεται ὀψίγονός περ* 16, 31 vgl. O. 1, 302 (3, 200); *ἴσκω* 16, 41 (11, 798) = O. 4, 279; 19, 203; 22, 31; 16, 50 = O. 1, 415; *ἐμπάζομαι* 16, 50 sonst nur odysseisch 1, 271. 305. 415. 2, 201. 9, 553 und öfter; *χαμαδὶς βόμβησε πεσοῦσα* (16, 118) = O. 18, 397; *οὐκέτι φυκτὰ πέλωνται* (16, 128) = O. 8, 299. *Ἀχιλλῆα ῥηξήνορα* 16, 146. 575 (13, 324; 7, 228) = O. 4, 5; *πᾶσιν δὲ παρήιον αἵματι φοινόν* 16, 159 vgl. O. 22, 404; *ἐρεύγομαι* 16, 192; 17, 265 vgl. O. 9, 374; 5, 403; *χλαινάων ἀνεμοσκεπέων* 16, 224 vgl. *χλαῖναν ἀλεξάνεμον* O. 14, 529 und *αἵ τ' ἀνέμων σκεπόωσι* O. 13, 99; *χαμαιεύνης* 16, 235 vgl. O. 10, 243. 14, 15; 16, 283 (14, 507) = O. 22, 43, der aber in den meisten Odysseehandschriften fehlt; 16, 286 = O. 15, 223. *Ἔρεβος* (16, 327 vgl. 8, 368; 9, 572) = O. 10, 528; 11, 37 und öfter; *θανάτου δὲ μέλαν νέφος ἀμφεκάλυψεν* (16, 350) = O. 4, 180; *τανύοντο* (16, 375.?) = O. 6, 83.

Die Sarpedoneinlage: *αἰγυπιοὶ γαμψώνυχες ἀγκυλοχεῖλαι* (16, 428) = O. (16. 217); 22, 302; *ὅνδε δόμονδε* (16, 445) nur hier und Od. 1, 83; 3, 272 und öfter; 16, 469 = O. 10, 163. 19, 454; (16, 527—530) vgl. O. 20, 102—105; *ἀεικίζειν* (16, 545. 559) = O. 18, 222; *ἕρμα πόληος* (16, 549) = O. 23, 121; *ἀλλοδαπός* (16, 550) = O. 17, 485; *ὄλβος* nur (16, 596 vgl. 24, 535) kommt wie *ὄλβιος*, das die Ilias nur das einzige Mal

24, 543 hat, in der Odyssee häufig vor, auch Hes. Op. 172. 281. 319. 321. 326. 379; *χθονὸς εὐρυοδείης* (16, 635) = O. 3, 453; (16, 652) = O. 5, 474; *ἄγυρις* (16, 661) = O. 3, 31; *περὶ δ' ἄμβροτα εἵματα ἕσσεν* (16, 680) = O. 24, 59; *ἀλιόω* 16, 737 = O. 5, 104. 138; 16, 775 f. = O. 24, 39 f.; 16, 779 = O. 9, 58; *τερμιόεις* (16, 803) = O. 19, 242 = Hes. Op. 537; *ἐϋμμελίης* (17, 9. 23. 59) = O. 3, 400; *λέων ὀρεσίτροφος* (17, 61) = O. 6, 130; *χλωρὸν δέος αἱρεῖ* (17, 67) oft in der O.; 17, 90 vgl. oben zu 11, 465; *ἐπακτῆρες* (17, 135) = O. 19, 435; *ἰνδάλλομαι* (17, 213 vgl. 23, 460) = O. 3, 246; *κατατρύχω* (17, 225) = O. 15, 309. 16, 84; *προχοῇσι ποταμοῖο* 17, 263 = O. 11, 242 (5, 453; 20, 65); *τοὶ δ'αγχιστῖνοι ἔπιπτον* 17, 361 = O. 22, 118. 24, 181; *ἀναιμωτί* 17, 363. (497) = O. 18, 149. 24, 532; *βέλεα στονόεντα* 17, 374 = O. 24, 180.

Die Automedoneinlage: (17, 414a. 423a) = Od. 13, 167a. 170a; (17, 446 f.) vgl. O. 18, 130 f.; *νηκερδές* (17, 469) = O. 14, 469; (17, 518) = O. 24, 524; 17, 695 f. = O. 4, 704 f.; *ξίφεσίν τε καὶ ἔγχεσιν ἀμφιγύοισιν* 7, 730 (15, 278; 14, 26; 13, 147) = O. 24, 527; *τράπετο χρώς* 17, 733 (13, 279) = O. 21, 413 f.; 18, 22—24 = O. 24, 315—17; *λύθεν δ'ὑπὸ γυῖα ἑκάστης* 18, 31 und in der milderen Bedeutung der Odyssee 18, 34 (S. 237); *ὀδύρετο δάκρυα λείβων* 18, 32 = O. 16, 214; *ἔστενε κυδάλιμον κῆρ* 18, 33 (10, 66) = O. 21, 247; *ἀργύφεον* (18, 50) = O. 5, 230; 10, 543; *ἔρνεϊ ἶσος* (18, 56 vgl. 437) = O. 14, 175; *γουνός* (18, 57) = O. 11, 323; *ζώει καὶ ὁρᾷ φάος ἠελίοιο* (18, 61 vgl. 442; 24, 558) = O. 4, 540 und öfter; *ἄχθος ἀρούρης* (18, 104) = O. 20, 379; *ἀδινὸν στοναχῆσαι* (18, 124 vgl. 23, 7. 225) vgl. *ἀδινὸν γοόωσα* O. 4, 72 und *ἀδινὰ στεναχίζων* O. 24, 317; *ἐπιθύω* 18, 175 = O. 16, 297; *ὀπίζομαι* 18, 216 (22, 332) = O. 13, 148; 14, 283.

4) Die Dichtungen des 4. Stils und die Odyssee.

Trotz aller eigentümlich boeotischen Elemente bringen uns die 3 Gedichte des 4. Stils einen dem der Odyssee noch gleichartigeren Schatz von Wörtern und Wendungen entgegen, als es selbst die Patroklie vermochte, und zwar alle drei in ziemlich gleicher Fülle.

So hat die Epinausimache folgende Ausdrücke, die meistens in der übrigen Ilias überhaupt nicht oder doch nur vereinzelt in späteren Gesängen derselben vorkommen, mit der Odyssee gemein: *ὑπ' ὀφρύσι δάκρυα λεῖβον* 13, 88 = Od. 8, 86; *λευγαλέος* 14, 387 (21, 281 = 20, 109; 9, 119) oft in der Od.; *ἤϊα* Kost, Speise 13, 103 = Od. 2, 289. 410. 4, 363 und öfter; *ἀλλ' ἀκεώμεθα* 13, 115 vgl. *ἀλλ' ἀκέσασθε* Od. 10, 69; *σάκεϊ προθελύμνῳ* 13, 130 vgl. *σάκος τετραθέλυμνον* Od. 22, 122 (Il. 15, 479); *ἀναιδέος πέτρης* 13, 139 vgl. O. 11, 598; *κροτάφοις ἀραρυῖα* 13, 188 = O. 18, 378. 22, 102; *ῥωπήϊα πυκνά* 13, 199 (23, 122) = Od. 14, 473; *αὐγαί* 13, 244. 837 = O. 2, 181; *ὑπερηνορέων* 13, 258 (ausserdem nur in einer selbst Nitzsch Sagenp. 132 bedenklichen Stelle 4, 176) oft in der Od.; *πρὸς ἐνώπια παμφανόωντα* 13, 261 (8, 435) = Od. 4, 42. 22, 121; *γανόω* 13, 265 (19, 359) = Od. 7, 128; *οἴομαι* c. Acc. nur 13, 283, aber oft in der Od.; *ὑπερφιάλως* Adv. nur 13, 293 (18, 300), aber oft in der Od.; *φθισίμβροτος* 13, 339 = Od. 22, 297. (*Καρτερόθυμος* 13, 350 vgl. oben, *Ἰλιόθι πρό* 13, 349 (8, 561; 10, 12) = Od. 8, 581; *ὀροθύνω* 13, 351, in neueren Stilen der Ilias und Od. 18, 207. 5, 292, aber nach Kayser S. 8 und Christ S. 8. 23. 24 ist die Partie 345—360 eingeschoben.) *Καρφαλέος* 13, 409 (21, 541?) = Od. 5, 369; *εἰς Ἀϊδὸς πυλάρταο κρατεροῖο* 13, 415 = Od. 11, 277; *δένδρεον ὑψικέτηλον* 13, 437 = Od. 5, 458; *ἐπίουρος* 13, 450 = Od. 13, 405. 15, 39; *δεῦτε φίλοι* 13, 481 und 14, 128 = Od. 8, 113; *κράτος ἐστὶ μέγιστον* 13, 484 = Od. 5, 4; *γάνυμαι* 13, 493. 14, 504 (20, 405) = Od. 12, 43; *ὀϊζυροῖσι βροτοῖσιν* 13, 569 = O. 4, 197; *ἐμμενές* 13, 517 = O. 9, 386. 21, 69; *ἤσπαιρε μίνυνθά περ οὔτι μάλα δήν* 13, 573 = Od. 22, 473; *κατακλάω* 13, 608 = Od. 4, 481. 548. 10, 496; *ὑβριστής* 13, 633 = Od. 6, 120 (= 9, 175; 13, 201; 24, 282); *μολπῆς τε γλυκερῆς καὶ ἀμύμονος ὀρχηθμοῖο* 13, 636 = Od. 23, 145; *ἑζόμενος δὲ καταῦθι* 13, 653 = O. 10, 567. 21, 55; *ἐς δίφρον δ' ἀνέσαντες ἄγον προτὶ Ἴλιον ἱρήν* 13, 657 vgl. *ἐς δίφρον δ' ἀνέσας ἄγεν οἴκαδε* O. 14, 280; *χθαμαλός* 13, 683 = Od. 9, 25. 11, 194. 12, 101; *ἐν νειῷ βόε οἴνοπε πηκτὸν ἄροτρον* 13, 703 = Od. 13, 32; *ἀνακηκίω* 13, 705 (7, 262) = Od. 5, 455; *ὦλκα* 13, 707 = Od. 18, 375; 13, 735 (12, 215) = Od. 23, 130; *Ἴλιον εἰς ἅμ' ἕκοντο* 13, 717 = O. 11, 372; *ἀγαπήνωρ* 13, 756 (8, 114) =

Od. 7, 170 und öfter; 13, 785. 786 = (Od. 23, 127. 128); *πέδονδε* 13, 796 = Od. 11, 598; *εἴ πως οἱ εἴξειαν* 13, 807 = O. 22, 91; *συγχεῖν θυμόν* 13, 808 vgl. *ἄνδρα* Od. 8, 139; *κονίοντες πεδίοιο* 13, 820 = Od. 8, 122; *ὣς ἄρα οἱ εἰπόντι ἐπέπτατο δεξιὸς ὄρνις* 13, 821 = Od. 15, 160. 525; *αἰετὸς ὑψιπετής* 13, 822. 12, 201. 219 = Od. 20, 243; *βουγάϊε* 13, 824 = Od. 18, 79; *ἐν δὲ σὺ τοῖσιν πεφήσεαι* 13, 829 = Od. 22, 217.

Ebenso entschieden tritt die Verwantschaft der Apate und der Odyssee hervor: *πόνον τ' ἐχέμεν καὶ ὀϊζύν* 13, 2 = O. 8, 529; *ἐέλπετο ὃν κατὰ θυμόν* 13, 8 = O. 23, 345; *κραιπνὰ ποσὶ προβιβάς* 13, 18 = O. 17, 27; (*Ποσειδάων*) *ἵκετο Αἰγάς, ἔνθα τέ οἱ κλυτὰ δώματα* 13, 21 = O. 5, 381; *Ἴμβρου παιπαλοέσσης* 13, 33 (24, 78) vgl. *Χίοιο παιπαλοέσσης* O. 3, 10 und bei andern Inselnamen; *παραδαρθάνω* 14, 163 = O. 20, 88; *φιλότης* = Liebe 14, 163 und öfter (2, 232; 6, 25. 161. 165; 3, 441. 445; 24, 130) häufig in der O.; *ἀπήμονά τε λιαρόν τε* 14, 164 = O. 5, 268; *ὕπνον χεύῃ ἐπὶ βλεφάροισιν* 14, 165 = O. 12, 338. 19, 590. 20, 54; *λευκὸν δ' ἦν ἠέλιος ὥς* 14, 185 vgl. *λαμπρὸς δ' ἦν ἠέλιος ὥς* O. 19, 234. 14, 195. 196 = O. 5, 89. 90; *ἐπεέσσι παραιπεπιθοῦσα* 14, 208 = O. 22, 213; *οὐκ ἔστ' οὐδὲ ἔοικε τεὸν ἔπος ἀρνήσασθαι* 14, 212 = O. 8, 358; *Ζηνὸς ἐν ἀγκοίνῃσιν ἰαύεις* 14, 213 vgl. *Διὸς ἐν ἀγκοίνῃσιν ἰαῦσαι* O. 11, 261; *θελκτήρια* 14, 215 = O. 1, 337; 8, 509. *Πιερίην δ' ἐπιβᾶσα* 14, 226 = O. 5, 51; *ἐπὶ πόντον ἐβήσετο κυμαίνοντα* 14, 229 vgl. *ἐ. π. ἐδύσετο κ.* O. 4, 425 und öfter; *συμβάλλω* im freundlichen Sinne 14, (27. 39) 231 (24, 709) oft in der O.; *κοιμάω* einschläfern 14, 236 vgl. *κ. ὕπνω* O. 12, 372; *θρῆνυν-, τῷ κεν ἐπισχοίης λιπαροὺς πόδας εἰλαπινάζων* 14, 241 = O. 17, 536; *κατευνάω* 14, 245. 248 = O. 4, 414; *ὄρσασ' ἀργαλέων ἀνέμων* 14, 254 = O. 11, 400; *ἄκοιτις* 14, 268. 353 (18, 87) und *παράκοιτις* 14, 346 in jüngeren Gesängen der Ilias und in der O. mehrfach; *ῥίμφα τρήσσοντε κελευθον* 14, 282 = O. 13, 83; *ἐπὶ χέρσου* 14, 284 (394) oft in der O.; *περιμήκετος* 14, 287 = O. 6, 103, dann erst bei Qu. Smyrn, Nonnus u. s. w. beliebt (Orphica ed. G. Hermann 823); *πεπυκασμένος* 14, 289 (2, 777) = O. 22, 488; *ἐπὶ τραφερήν τε καὶ ὑγρήν* 14, 308 = O. 20, 98; *βαθυῤῥόου Ὠκεανοῖο* 14, 311 = O. 11, 13; *ἄνασσα* 14, 326 = O. 3, 380 (6, 149. 175); *ἀθρέω* 14, 334; 12, 391 = O. 12,

232. 19, 478; *ἀγκάς* 14, 346. 353 = O. 7, 252; *μαλακὸν περὶ κῶμ' ἐκάλυψα* 14, 359 = O. 18, 201; 14, 383 = O. 24, 467. 500; *ἐκλύσθη δὲ θάλασσα* 14, 392 = O. 9, 484; *δρυσὶν ὑψικόμοισιν* 14, 398 (23, 118) = O. 9, 186 vgl. 19, 297; *ἠπύει* 14, 399 = O. 17, 271; *γάνυμαι* 14, 504 (s. o. 13, 492); *λικριφὶς ἀΐξας* 14, 463 = O. 19, 451; 14, 507 = 22, 43; *διαφύσσω* zerreisse 14, 517 = O. 19, 450; *στῆ δ' ἄρ' ἀναΐξας* 15, 6 = O. 13, 197; *ἀπινύσσω* 15, 10 = O. 5, 342. 6, 258; *ἀφαυρότατος* 15, 11 (458; 7, 235. 457) = O. 20, 110; *κακοῤῥαφίης ἀλεγεινῆς* 15, 16 = O. 12, 26 (vgl. 2, 236); *δεσμὸν ἴηλα* 15, 19 = O. 8, 447; *παρασταδόν* 15, 22 = O. 10, 173 (= 547; 12, 207); *ὀλιγηπελέω* 15, 23. 244 = O. 5, 456. 19, 356 (vgl. 5, 467); *ἴστω-θεοῖσιν* 15, 36—38 = O. 5, 184—186; *δεικανόομαι* 15, 86 = O. 18, 111. 24, 410; *ἀκοίτης* 15, 91 = O. 5, 120. 21, 88; 15, 114 (398) = O. 13, 199; *διὲκ προθύρου* 15, 124 = O. 21, 299; *φρένας ἠλέ* 15, 128 = O. 2, 243; *κακὸν μέγα πᾶσι φυτεῦσαι* 15, 134 vgl. *κακὸν πάντεσσι φυτεύει* O. 4, 165. 15, 178. 17, 159; *εἰς ὦπα ἰδέσθαι* 15, 147 (9, 373) = O. 22, 405. 23, 107; 15, 163 = O. 1, 294; *αἰθρηγενέος Βορέαο* 15, 171 (= 19, 358) vgl. *Βορέης αἰθρηγενέτης* O. 5, 296; *ζόφος ἠερόεις* = Unterwelt 15, 191 (21, 56) = O. 11, 57; *νεικείειν χολωτοῖσιν ἐπέεσσιν* 15, 210 (4, 241) = O. 22, 26. 225; *μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο* 15, 243 = O. 24, 164; *ἀοσσητήρ* 15, 254; (15, 735; 22, 333) = O. 4, 165; *λειανέω κέλευθον* 15, 260 vgl. *λ. χορόν* O. 8, 260; *ἐπεὶ θεοῦ ἔκλυεν αὐδήν* 15, 270 = O. 2, 297.

Die Teichomachie und die Odyssee stimmen überein wie folgt: *πολλοὶ-δάμεν, πολλοὶ δέ λίποντο* (12, 14) = O. 4, 495; *βοάγριον* (12, 22) = O. 16, 296; *στόμα* Flussmündung (12, 24) = O. 5, 441; *τρίαινα* (12, 27) = O. 4, 506. 5, 292; *φιτρός* (12, 29; 21, 314; 23, 123) = O. 12, 11; *καναχίζω* 12, 36 = O. 10, 399; *ἐπηρεφής* 12, 54 = O. 10, 131. 12, 59; *ἀγακλειτός* 12, 101 (21, 530) = O. 3, 89 und öfter; *ὀδῷ ἐπὶ παιπαλοέσσῃ* 12, 168 = O. 17, 204; *μαρμαίρω* 12, 195 s. S. 233. 266; *αἰετός ὑψιπετής* 12, 201 s. o. 13, 822; *φέρων ὀνύχεσσι πέλωρον* 12, 202 = O. 15, 161, auch vgl. die Deutungen des Vogelzeichens; *ἰδνωθεὶς ὀπίσω ἀπὸ ἕθεν ἧκε χαμᾶζε* 12, 205 = O. 8, 375 + 21, 134; *Διὸς τέρας αἰγιόχοιο* 12, 209 (s. o. 5, 742) = O. 16, 520; *ἐλευσόμεθ' αὐτὰ κέλευθα* 12, 225 vgl.

ἄλλα κέλευθα ἤλθομεν O. 9, 291 (La Roche Hom. St. S. 6); *ὑποκρίνομαι* auslegen 12, 228 = O. 19, 535. 555; *ἀθρέω* 12, 232 s. S. 259 14, 334; *πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε — ποτὶ ζόφον ἠερόεντα* 12, 239 f. = O. 13, 240 f. vgl. 9, 26. 11, 155; *παρφάμενος ἐπέεσσιν* 12, 249 = O. 2, 189; *βῆ ῥ' ἴμεν ὥς τε λέων ὀρεσίτροφος* 12, 299 = O. 6, 130; *κέλεται δέ ἑ — μήλων πειρήσοντα καὶ ἐς πυκινὸν δόμον ἐλθεῖν* 12, 300 f. = O. 6, 133 f. vgl. 12, 299 und O. 6, 130; *βώτωρ* 12, 302 öfter in der O.; *ἔξαιτος* 12, 329 = O. 2, 307. 5, 102. 19, 366; *ἐρεμνός* 12, 375 (20, 51; 4, 167) = O. 11, 606; *μαρμάρῳ ὀκριόεντι βαλών* 12, 380 = O. 9, 499; *θλάω* 12, 384 = O. 18, 99; *σὺν δ' ὀστέ' ἄραξε* 12, 384 = O. 12, 412; 12, 385 f. = O. 12, 413 f.; *γυμνωθείς, ἐγυμνώθη* 12, 389. 399. 428 (16, 312. 400) = O. 10, 341. 22, 1; *ὁμαρτήσαντε* 12, 400 = O. 21, 187 (vgl. *ὁμαρτήδην* 13, 584); *μέγα δέ σφισι φαίνετο ἔργον* 12, 416 = O. 22, 149; *αἵματι — ἐρράδατ'* 12, 431 = O. 20, 354; *ἄμαξα — ἀπ' οὔδεος ὀχλίσσειαν* 12, 448 = O. 9, 242; *σανίδων, αἵ πύλας — πύκα στιβαρῶς ἀραρυίας, διχλίδας* 12, 454 vgl. *σανίδες πυκινῶς ἀραρυῖαι δικλίδες* O. 2, 345; *λᾶος ὑπὸ ῥιπῆς* 12, 462 = O. 8, 192.

Aus der obigen kleinen Concordanz scheinen mir zwei nicht unwichtige Haupttatsachen zu erhellen. Die von uns dargelegte Reihenfolge der Schlachtenstile des Epos wird durch das Verhältniss derselben zur Odyssee durchaus bestätigt. Denn wenn diese der altangesehenen motivreichen Achilleis einige Motive, im Übrigen aber fast nur einzelne wenige ganze Verse entlehnt, so scheint sie sich der Diomedie bereits im Sprachgebrauch mehr zu nähern, um in Sprache und Geist mit der Patroklie und den Dichtungen des 4. Stiles so sehr zusammenzustimmen, dass gewiss manche der übereinkommenden Stellen der Odyssee nicht aus Entlehnung, sondern nur aus dem gleichzeitigen Gebrauch eines gemeinsamen Sprach- und Vorstellungskreises erklärbar sind.*) Wir gewinnen auch hierdurch das Ergebniss, auf das wir schon oben (S. 132) geführt wurden. Der ältere Nostos und die ältere Fortsetzung desselben gehören

*) La Roche Hom. Stud. S. VIII. findet besonders genaue Übereinstimmung zwischen dem Sprachgebrauche des 10. und 19. Buchs der Ilias mit dem der Odyssee.



einer Zeit an, die etwa zwischen der Patroklie und den Gedichten des 4. Stils der Ilias liegt. Und selbst wenn man sich den ersten Dichter der Odyssee der Ilias gegenüber nur als Borger, nicht als ein ebenso selbständiges Mitglied einer Dichterschule, wie den Dichter der Patroklie und dessen nächste Nachfolger darstellen will, so muss man doch jedenfalls annehmen, dass, als jener sein Werk begann, der durch die genannten Iliasdichter vertretene Geschmack der herschende war. Auf andere Weise lässt sich seine Abkehr vom Stil der Menis und Diomedie und seine Hingabe an die Sprache der Patroklie und des 4. Stils kaum erklären. Schön stimmt dazu, dass ja auch der Held dieses neuen grossen Epos, Odysseus, mütterlicherseits demselben Stamme, dem lokrischen, angehörte, der in den genannten Dichtungen der Ilias am eifrigsten verherrlicht wurde.

H. Das Verhältniss der 4 Stile zur Hesiodischen Dichtung.

Eine umfassende Darstellung des Verhältnisses unserer 4 Stilarten zum Stil Hesiods ist hier nicht beabsichtigt. Wir beschränken uns hier auf einige wenige Bemerkungen, wie sie für unsere Zwecke zu genügen scheinen. Denn es kommt uns nur darauf an darzutun, dass auch die Beziehungen der Ilias zu einer in vielen Stücken so weit abweichenden Dichtgattung, wie die Theogonie und die Erga, wiederum sowol unsere Ansicht von der zeitlichen Aufeinanderfolge der 4 Schlachtenstile, als auch die von der näheren Verwantschaft und dem überwiegend boeotischen Charakter des 2. und 4. Stils bestätigen.

Das Verhältniss der 4 Stile zu Hesiod nämlich stellt sich nicht unwesentlich anders dar als ihr Verhältniss zur Odyssee. Die Betrachtung des letzteren ergab eine von Stufe zu Stufe immer wachsende Annäherung an die Sprache der Odyssee, von der der 1. und 2. Iliasstil noch ziemlich weit abstanden. Dagegen haben mit dem Stile der hesiodischen Dichtung der erste und dritte Stil der Ilias sehr wenig gemein, während sich zahlreiche Übereinstimmungen derselben schon mit dem 2., noch mehr aber mit dem 4. Stil finden. Bei der Achilleis macht Hesiod nur sehr wenig Anleihen: 1, 105 *κάκ' ὀσσόμενος* vgl. *κακὰ δ' ὄσσετο* Th. 551; *ἀταρτηρός* 1, 223; Th. 610; *περικλυτὸς*

Ἀμφιγυήεις 1, 607 (18, 383. 393); Th. 571; *εἰλυφόων* 11, 156; Th. 692; *ἀνδροκτασίη* 11, 164; Th. 228 vgl. O. 11, 612; *ἑτέρωθεν ἐκαρτύναντο φάλαγγας* 11, 215 (ob echt?); Th. 676; *ἥβης τ' ἐρικυδέος ἵκετο μέτρον* 11, 225; Th. 988; Op. 132. Kaum mehr nähert sich die Patroklie und deren Bearbeitung der hesiodischen Sprache: Achill heisst *ῥηξήνωρ* 16, 146 (575); Th. 1007; *ἐπίκλησιν* dem Namen nach (16, 177); Th. 207; *δυσκέλαδος ἅπ. λ.* (16, 356); Op. 196. Erebos (16, 327 vgl. 8, 368; 9, 572) in der Od. und Th. 669; *σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας* 16, 387; Op. 221; *θεῶν ὄπιν* (*ἅπ. λ.*) *οὐκ ἀλέγοντες* sonst c. Gen. (6, 388?) Op. 251 vgl. 187. 706; *χθονὸς εὐρυοδείης* (*ἅπ. λ.*) (16, 835); Od. 3, 353, 10, 149, aber auch Th. 119. 620. 717; Op. 197; *δυσπέμφελος* 16, 748; Th. 440; Op. 618. 722; *ὑπέρβιον* (17, 19); Th. 139. Das Sprichwort (17, 32 vgl. 20, 198); Op. 218; *ἀλλήλων — βέλεα στονόεντα* 17, 394 (15, 590) vgl. *ἀλλήλοις — β. στ.* Th. 684; *θυμοβόρος* (16, 476); Op. 799, wenn Schoemann richtig *ἄλγεα θυμοβορεῖν* in *ἄλγεα θυμοβόρα* ändert; *αὐγὴ Ἠελίου ὀξεῖα* 17, 372 vgl. *ὀξέος ἠελίοιο* Op. 414 (h. in Apoll. Pyth. 193); *ἀρῆς ἀλκτῆρα* (18, 100. 213); Th. 657. Und ähnlich lose sind die Beziehungen der hesiodischen Dichtung zu den meisten übrigen Iliasgesängen, nur die Diomedie und noch mehr die Gedichte des 4. Stils zeigen ein der hesiodischen Poesie in Bezug auf Form und religiöse Anschauung höchst ähnliches Gepräge, wie dieselben auch unter sich nahe verwant sind. Dadurch wird aber von Neuem die oben behauptete Herkunft jener Iliasstile aus boeotischem Kreise bestens bestätigt. Denn auch Hesiod gehört diesem durch seine Herkunft aus der aeolischen Pflanzstadt Kyme in Kleinasien und seinen Wohnsitz in dem boeotischen Orte Askra an.

Aus der gemeinsamen Stammesart der Sänger der Diomedie und der Gedichte des 4. Stils erklärt sich nun, dass sich die Sprachweisen dieser Dichter gleichsam über die Patroklie, den 3. Schlachtenstil, hinweg die Hand reichen, dass sie unter einander innerlich sich viel inniger berühren als mit der zeitlich zwischen ihnen liegenden Patroklie, soweit nicht die epische Formelsprache der Schlachtschilderung in Frage kommt. Diese nähere Verwantschaft ist deutlich erkennbar, obgleich gerade die Diomedie ein in vielen Beziehungen ganz eigenartiges sprachliches Gepräge zeigt, wie namentlich Geist ausführlich dargelegt hat.

Der gemeinsame Charakter erhellt zunächst aus der Gleichartigkeit mancher Mythen und Sagen, auf die oben hingewiesen wurde, und der Gleichartigkeit mancher Schilderungen, wie 5, 204 f. und 13, 716 f.; 5, 734 f. und 14, 178 f.; 5, 29 f. und 15, 23 f. Manche Verse sind von der Diomedie in die jüngere Schwesterdichtung übergegangen (4, 494) = 13, 660; (4, 522. 523) = 13, 548. 549; 5, 42 = 13, 187; (5, 66. 67) = 13, 651. 652; 5, 122 (23, 772) = 13, 61. (75); 5, 192 = 14, 299; 5, 264 = 13, 401; 5, 304 (20, 287) = 12, 449 (383); 5, 324 = 13, 401; 5, 368. 369 = 13, 34. 35; 5, 375 = 14, 193; 5, 452 f. = 12, 425 f.; 5, 585 = 13, 399; 5, 620—622 = 13, 509—511: 5, 659 = 13, 580; 5, 721 = 14, 194. 243; 5, 791 = 13, 107; 5, 817 = 13, 224; 5, 827 vgl. 14, 342*); (6, 61) = 13, 788. Aber noch beweisender für die innere Verwantschaft dieser Dichtungen sind die vielen gleichen Ausdrücke. Die *ἀσπίδας εὐκύκλους* kennen in der Ilias nur 13, 715; 14, 428; 12, 426 einerseits und 5, 453. 797 andrerseits. Aus der Epin. sind hervorzuheben: *κέλεται — μάχεσθαι* 13, 69 = 5, 810; *ἀναιδέος πέτρης* 13, 139 vgl. *λᾶας ἀναιδής* (4, 521); *ὁ δὲ χασσάμενος πελεμίχθη* 13, 148 = (4, 535; 5, 626); *υἱωνός* 13, 207 = (5, 631 vgl. 2, 666); *μάχην ἀνά* 13, 270. 14, 155 = 5, 826; *μέγα πτολέμοιο μεμηλώς* 13, 297. 469; vgl. *μ. πλούτοιο μεμηλώς* (5, 708); *θνητὸς καὶ ἔδοι Δημήτερος ἀκτήν* 13, 322 vgl. *βροτῶν, οἳ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν* (6, 142); *αὐτὸν καὶ θεράποντα* 13, 331 = (6, 18); *ὁμηλικίη* 13, 431. 485 = 5, 325; *κόρση* 13, 576 = (4, 501; 5, 584); *Δαναῶν ταχυπώλων* 13, 620 (14, 21); 15, 320 = 5, 316. 345 (4, 232. 257; 24, 295. 313); *ἦν δέ τις-ἀφνειός* 13, 663 = 5, 9; *κύματα κυρτά* 13, 799 = 5, 426; *εὐναιομένη πόλις ὑμή* 13, 815 = 5, 489. Aus der Apate merken wir an: *χέρσος* 14, 284. 394 = 5, 425 (21, 238); *ἀγκάς* 14. 346. 353 = 5, 371; *τόσον βοάᾳ, τόσσον ἠπύει* 14, 394. 398 vgl. *τόσον ἔβραχε, τόσον αὐδήσασχ'* 5, 763. 786 (La Roche Hom. Stud. S. 66); *ἀμπνύνθη* f. *ἄμπνυτο* 14, 436 = 5, 163; 15, 47 = 5, 426; *ἰνίον* 14, 495 = (5, 73); *ἐπειγομένη* hastig 14, 519 = 5, 902; *ὁμοῦ* c. Dat. 15, 118 =

---

*) Aus dem Zusammentreffen von 5, 791 mit 13, 107 und 5, 827 mit 14, 342 schliesst Christ Hom. Ilias 5, 780, dass das 5. Buch später als das 13. und 14. verfasst worden sei.

5, 867; *ἀνήκεστος* 17, 217 = 5, 394; *Ἀργεῖοι δ' ὑπέμειναν ἀολλέες* 13, 312 = 5, 498. In der Teichomachie finden wir: *κρατερὸν μήστωρα φόβοιο* 12, 39 = (6, 97); *Διὸς τέρας αἰγιόχοιο* 12, 209 = 5, 742. *ὅτ' ἐπιβρίσῃ Διὸς ὄμβρος* 12, 286 = 5, 91; *κατακοιρανέω* 12, 318 = 5, 332; *ἠῶ τ' ἠέλιόν τε* 12, 329 = 5, 267; *θλάσσε* 12, 384 = 5, 307; *βριθοσύνη* 12, 460 = 5, 839.

Es ist nun weiter zu bemerken, dass die Diom. und die Dichtungen des 4. Stils viele stilistische Züge mit der hesiodischen Poesie teilen.Th. 106. 127. 463 f. Op. 548 *οὐρανὸς ἀστερόεις* 5, 769 (15, 371; 4, 44; 8, 46; 19, 128 f.). Th. 180 *καρχαρόδους* 13, 189 (10, 360). Th. 182 *ἐτώσια ἔκφυγε χειρός* 14, 407 und öfter. Th. 202. 330. 556. 965 *θεῶν, ἀνθρώπων φῦλον, φῦλα* (Op. 90. 199) 5, 441; 14, 361; 15, 54. 161. 177. Th. 214 Op. 17. *ἐρεβεννὴ νύξ* 5, 659; 13, 425. Th. 225 *καρτερόθυμος* 5, 277; 13, 350; 14, 512 (Od. 21, 25). Th. 231 *πημαίνω* c. Acc. 15, 42. Th. 272 = 5, 442. Th. 278 *Κυανοχαίτης* vgl. 15, 174. 201 (20, 144; Od. 9, 536); 13, 563; 14, 390. Th. 308 *κρατερόφρονα τέκνα* (vgl. Op. 146) = *κρατερόφρονα παῖδα* 14, 324. Th. 310 *χαλκεόφωνος* 5, 785. Th. 369 *τῶν ὄνομ' ἀργαλέον πάντων βροτὸν ἄνδρα ἐνισπεῖν* vgl. *ἀργαλέον δέ με ταῦτα θεὸν ὣς πάντ' ἀγορεῦσαι* 12, 176. Th. 431 *πόλεμον φθισήνορα* 14, 43 (2, 833; 9, 604; 10, 78 (11, 331). Th. 447 (Op. 5) *βριάω* vgl. *βριήπυος* 13, 521 und Strabo's Bemerkung, Hesiod habe *βρῖ* für *βριαρόν* gebraucht. Th. 465 *οὐκ ἀλαοσκοπιὴν ἔχεν* (Kronos) 13, 10; 14, 35 (Poseidon) vgl. 10, 515 (Apoll); Od. 8, 285 (Ares). Th. 477. 971 *πίονα δῆμον* 5, 710 (mehrmals im 16. Buch und 20, 385). Th. 481 *θοὴν νυκτά* 14, 261. Th. 487. 890. 899 *ἐγκάτθετο* (vgl. Op. 27 *ἐνικάτθεο θυμῷ*) vgl. 14, 219. 223 *ἐγκάτθεο, ἐγκάτθετο κόλπῳ*. Th. 492 *μένος καὶ φαίδιμα γυῖα* (6, 27). Th. 494 *ἐννεσίῃσι* 5, 894. Th. 534 *ὑπερμενέϊ Κρονίωνι* 13, 226 (2, 403 = 7, 315 und 481; 2, 350 = 8, 470). Th. 543 *πάντων ἀριδείκετ' ἀνάκτων*, nach Flach d. hesiod. Th. S. 59 wegen des Digamma in *ἄναξ* in *λαῶν* oder *ἀνδρῶν* zu verändern (385 und 532 ohne Genet.) vgl. 14, 320. In 11, 248 fehlt *πάντων*. Th. 548 *θεῶν αἰειγενετάων* 14, 244. Th. 573 *Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων* vgl. *ἐξαπάφοιτο Δ. ν.* 14, 160. Th. 568 *δάκε θυμὸν Ζῆν* vgl. *δάκε δὲ φρένας Ἕκτορι μῦθος* 5, 493. Th. 573—583 *Ἀθήνη — ἀσκήσας — δαίδαλα πολλά — ἐνέθηκε. χάρις δ' ἀπελάμ-*

πετο πολλή vgl. *Ἀθήνη — ἀσκήσασα, τίθει δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλά. χ. δ' ἀπ. π.* 14, 178—183. Th. 576 *νεοθηλέας — ποίης* vgl. *νεοθηλέα ποίην* 14, 347. Th. 607 *διὰ κτῆσιν δατέονται χηρωσταὶ* 5, 158. Th. 612 *ἀνήκεστος* 5, 394; 15, 217. Th. 613 *κλέπτειν νόον* 14, 217. Th. 631. 663. 772 *κρατερὰς ὑσμίνας* 5, 200 (530); 12, 347. 360; 15, 562 (2, 340. 345). In den andern Gesängen ist die Wendung nur im Sing. gefasst. Th. 650 *ἐν δαΐ λυγρῇ* 13, 286 (vgl. 14, 387). Th. 653. 659. 729. Th. 657 *ἀλκτὴρ ἀρῆς* 14, 485 (18, 100. 213) — *κρυεροῖο* Op. 153 (*Ἀΐδης*) vgl. *κρ.* (*φόβος*) 13, 148 vgl. Od. 4, 103. Th. 676 *δ' ἑτέρωθεν ἐκαρτύναντο φάλαγγας* 12, 415 (vgl. zu 11, 215 S. 263). Th. 685 *φωνὴ δ' ἀμφοτέρων ἵκετ' οὐρανόν* vgl. *ἠχὴ δ' ἀμφοτέρων ἵκετ' αἰθέρα* 13, 837. Th. 686 *οἱ δὲ ξύνισαν μεγάλῳ ἀλαλητῷ* 14, 393. Th. 692. 715 *στιβαρός* (*χεῖρ*) 5, 400; 12, 397; 13, 505; 14, 455; 15, 126 (16, 615; 23, 686. 711). Th. 698 *ὄσσε δ' ἄμερδε — αὐγή* 13, 340. Th. 699 *μαρμαίρω* 13, 22. 801; 12, 195 (3, 397; 18, 617; 23, 27). Th. 702 *οὔασιν ἀκοῦσαι* vgl. 12, 442; 15, 129. Th. 703 (70) *ὑπὲρ δοῦπος ὀρώρει* 12, 289 (9, 573). Th. 711 *ἐκλίνθη δὲ μάχη* vgl. *ἔκλινε μάχην* 14, 510. Th. 714 *ἄατος πολέμοιο* 5, 388 (6, 203); 13, 746. Th. 728 *ἀτρυγέτοιο θαλάσσης* 14, 204. Th. 756 *Ὕπνον — κασίγνητος Θανάτοιο* 14, 231. Th. 811 *μαρμάρεος* 14, 273 (17, 594; 18, 480), *μάρμαρον* 12, 380 (16, 735). Th. 855 *Τιτῆνές θ' ὑποταρτάριοι, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες* 14, 279; 15, 225. Th. 857 Zeus straft *πληγῇσιν ἱμάσσας*, droht 15, 17 *πληγῇσιν ἱμάσσω* vgl. die *πληγὴ Διός* 14, 414. *Διὸς πληγεὶς κεραυνῷ* 15, 117. Th. 860 *παιπαλόεις* vom Gebirg 13, 77. 35 (24, 78). Th. 880 *κολοσυρτός* 12, 147; 13, 472. Th. 916 *χρυσάμπυξ* 5, 358. 363. 720 (8, 328). Th. 935 *πυκινὰς κλονέουσι φάλαγγας* vgl. 5, 93 (13, 145). Th. 936 *κρυόεις* (*πόλεμος*) vgl. *κρυόεσσα* (*ἰωκή*) 5, 739. Th. 941. 947 *Διώνυσος* für *Διόνυσος* (Rzach über den hesiod. Dial. S. 365) 14, 325 (6, 135). Op. 20 *ἀπάλαμος* vgl. *ἀπάλαμνος* (5, 594). Op. 93 *κακότης* Not 12, 332 (Od. 17, 318). Op. 125. 223 *ἠέρα ἑσσάμενοι* 14, 282. Op. 154 *νώνυμνος* 12, 70; 13, 227. Op. 158 *γένος ἡμιθέων* 12. 23. Op. 195 *ἀνθρώποισιν ὀϊζυροῖσιν* vgl. *ὀϊζυροῖσι βροτοῖσιν* 13, 568. Op. 200 *Αἰδὼς καὶ Νέμεσις* vgl. *αἰδῶ καὶ νέμεσιν* 13, 122; 6, 351 bildet das ähnliche Zeugma *νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων* und eine attische Inschrift *Αἰδῶς Εὐ-*

νομίη τε Philol. 12, 566; 23, 148. In einem Frgm. der Kyprien bei Athen. VIII. p. 334c flieht Nemesis vor dem brünstigen Zeus, *ἐτείρετο γὰρ φρένας αἰδοῖ καὶ νεμέσει.* Op. 404 *ἀλεωρή* 12, 57 (24, 216). Op. 416 *χροός* Körper (vgl. 74), nicht Haut, wie Schoemann Hes. carm. Comm. crit. S. 44 gegen Lehrs Quaest. ep. S. 193 mit Recht behauptet, ist in jenem Sinn auch Pindar bekannt und wol nicht so sehr unepisch und lyrisch, als boeotisch, daher auch in diesem Dichtungskreise bald in engerem, bald in allgemeinerem Sinne häufig verwendet, z. B. 13, 440. 640; 13, 25; 14, 383; 12, 464 vgl. auch *χροίη* 14, 164. Op. 437 *τῶντε σθένος οὐκ ἀλαπαδνόν* 5, 783 (aber auch Od. 18, 373). Op. 545 *ὑετός* 12, 133. Op. 597. 805 *Δημήτερος ἀκτήν* 13, 322 (21, 76) vgl. *ξανθὴ Δημήτηρ* (3,500). *Δήμητρος ἀνάσσης* 14, 326. Op. 676 *ὁμαρτήσας* in Übereinstimmung 12, 400 (Od. 21, 188). Op. 710 *ἀποθύμιον ἔρξας* vgl. *ἀποθύμια ἔρδοι* 14, 261.

Aus den hesiodischen Fragmenten verzeichnen wir *Γλακτοφάγων* frg. 63 (189) und *(Σκύθας) ἱππημολγούς* frg. 64 (190) = 13, 5. 6. Die mancherlei Einstimmungen des Scutum übergehen wir, da es einer späteren Reminiscenzenpoesie angehört.

Aus diesem Verzeichniss ist eine nahe Verwantschaft des Sprachschatzes des 2. und 4. Stils und des der hesiodischen Poesie um so mehr ersichtlich, als die Ähnlichkeit nur selten durch entlehnte Verse hervorgebracht wird, sondern auf eigenartigen Wendungen und Ausdrücken beruht, die gleichsam das Handwerkszeug einer bestimmten Schule bildeten. Wir dürfen also auch hier Hesiod in den genannten Fällen nicht ohne Weiteres als blossen Empfänger oder Nachahmer ansehen, sondern als ein Mitglied jenes boeotisch-kymaeischen Dichterkreises, allerdings als ein jüngeres, auf das die älteren Vorbilder ihren Einfluss ausübten. Denn seine Sprache trägt allerdings vielfach die Spuren einer bereits späteren Zeit. So sind, um nur einen Beleg beizubringen, die Wörter auf *-σύνη*, die in den älteren Stilen der Ilias kaum, in den Gedichten des 4. Stils sechs-, bez. siebenmal und zwar zweimal im Plural erscheinen (S. 244), in der Theogonie und den Werken sehr beliebt. So hat z. B. jeder der drei Verse Op. 471—473 ein solches Wort, und sechsmal findet sich der pluralische Gebrauch in der kurzen Th. 502. 528. 626. 659.

884. 891. Es kann hinzugefügt werden, dass auch die Abstracta auf -ιη und -ειη immer häufiger angewant werden und selbst der Plur. ὕβριες Op. 146 vorkommt. Die nachgewiesene Annäherung umfassender Partien der Ilias und zwar solcher, die wie die Diomedie und die Dichtungen des 4. Stils keineswegs dem jüngsten Stil, sondern dem mittleren Stil angehören, an die hesiodische Dichtung beweist, dass es nicht wolgetan ist, homerische und hesiodische Ausdrucksweise einander kurzweg gegenüberzustellen und sogar auf diesen Gegensatz gestützt Iliaspartien hesiodischen Charakters als unechte Einschiebsel aus dem Gedicht zu entfernen. In der Ilias muss neben der echt- und althomerischen Diction der Achilleis, die auch in jüngerer Form die Patroklie beherscht, eine mehr hesiodische oder boeotische Ausdrucksweise anerkannt werden, die in der Diomedie und den mittleren Büchern der Ilias, dem 12. 13. 14. und einem Teil des 15., zur Geltung kommt. Ebenso hat man in der griechischen Mythologie häufig den Unterschied der homerischen und hesiodischen Auffassung betont, aber auch in dieser Beziehung wird der Ausdruck homerisch in viel zu weitem Umfang gebraucht und der Gegensatz zwischen Homer und Hesiod nicht richtig abgegrenzt. Hiermit begannen bereits die alexandrinischen Grammatiker, und Aristophanes z. B. verwarf, sich des rein stilistischen und des mythologischen Unterschiedes bewusst, Vers 14, 325, nach welchem Semele den Dionys gebar, samt den vorhergehenden, weil sie nach Zeit und Ort unpassend und hesiodischer Art seien. Aber diese Gründe, wie der Hinweis auf den Widerspruch, in welchem Dionys mit Od. 9, 198, wo der Weinerfinder Maron heisst, stehen soll, sind für den nicht beweisend, der weiss, aus wie vielen verschiedenartigen Quellen, darunter auch boeotischen, die homerischen Dichtungen zusammengeflossen sind. Die althomerische Achilleis und die Patroklie ruhen auf einer andern mythologischen Auffassung als die hesiodische Dichtung, wogegen die Diomedie und jene mittleren Iliasgesänge auch in dieser Beziehung von einem mehr hesiodischen Geist durchdrungen sind. Allerdings stossen wir beim Vergleich der mythologischen Anschauungen auch dieser Iliaspartien mit denen der Theogonie auf mancherlei Differenzen, die man oft ungebührlich überschätzt hat, aber sie erklären sich zum Teil aus der lehrhaft-theologischen Tendenz des einen Ge-

dichts und dem reinen epischen Bestreben der anderen, zum Teil aber auch aus dem etwas jüngeren Alter der Theogonie, deren älteste Teile M. Duncker Gesch. d. A. 5, 575 etwa um 750 v. Chr., die Flach die hesiod. Theogonie S. 63 nach den Digammaverhältnissen der älteren griechischen Poesie, etwa um 800 v. Chr. ansetzt, während M. Duncker a. O. 5, 344 die Opera als das ältere hesiodische Gedicht der ersten Hälfte des 8. Jahrh. zuweist. Wer die Dinge historisch zu betrachten sich bemüht, wird bald erkennen, dass die mythologischen Anschauungen der betreffenden Iliaspartien nur ältere Stadien der religiösen Entwicklung desselben Stammes sind, die in der Theogonie alsbald einen umfassenden systematischen Ausdruck fanden, dass dieselben, eben weil sie gleichfalls boeotisch sind, der hesiodischen Auffassung viel näher verwant sind als der althomerischen nichtboeotischen Achilleis. Er wird das Ergebniss der früheren Untersuchung, die mehr der Sprache und der Menschensage zugewant war, auch auf dem Gebiet der Göttersage bestätigt finden, nämlich die Annahme, dass sich innerhalb der Ilias zeitlich und stammlich verschiedene Dichtungen nach- und nebeneinander entwickelt und das Grundgedicht, die homerische Achilleis, allmählich zu einer Ilias erweitert haben.

Noch viel schärfer als ein boeotischer epischer Stil, der denn doch immer unter dem Einfluss des nichtboeotischen homerischen stand, lässt sich eine boeotische Mythologie aus den zwei bezüglichen Partieen der Ilias und der Theogonie herauserkennen. So stellen sich diese drei Dichtungen als drei höchst bedeutsame religiöse Urkunden dar, die uns erstens in die eigenartige boeotische Gestaltung der griechischen Mythenwelt einen Einblick gewähren und zweitens drei verschiedene Stadien, welche diese boeotische Mythologie durchlief, teils andeuten, teils ausführlicher darlegen. Ihr boeotischer Charakter aber liegt in folgenden gemeinsamen Zügen: 1) in den mancherlei eigenartigen Göttern und Göttersagen, die nur aus boeotischer Überlieferung herstammen können, was zum Teil schon S. 81 f. nachgewiesen ist; 2) in dem steigenden Hang zur Allegorie; 3) in dem im Verlauf jener 3 Stadien gleichfalls immer stärker hervortretenden speculativen Streben; 4) in der starken Beimischung fremder Elemente; 5) in dem Hervorkehren mythologischer Gelehrsamkeit; 6) in der nur scheinbar damit in Wider-

spruch stehenden Einmischung derberer volkstümlicher Mythenauffassung. Dies specifisch Boeotische oder in Boeotien erst hellenisierte Fremde, das Theologische und das hie und da unheroisch Volkstümliche scheiden die mythologische Anschauung der Diomedie, des 4. Iliasstils und der hesiodischen Poesie von der Achilleis und der ihr verwanten Iliasgesänge.

1) Blicken wir zunächst auf den Kreis der Götter, so haben auch hier Zeus und Here eine herschende Stellung wie in der Achilleis und ihre Hochzeit findet ja gerade in der Apate eine hochpoetische Verherrlichung. Aber der Zeus der Achilleis ist doch wesentlich von dem der boeotischen Poesie verschieden, schon dem Namen nach. Denn während jener die Casusformen *Ζηνός, Ζηνί, Ζῆνα* oder *Ζῆν* gänzlich fehlen, wechseln sie in diesen wie in den Oden des Boeotiers Pindar unaufhörlich mit *Διός, Διί, Διά* ab z. B. 5, 756; 12, 235; 13, 449. 624; 14, 157. 213. 236. 247. 265; 15, 104. 131. 293 (Curtius Gr.[5] 616) und erscheinen hier etwa ebenso häufig wie in allen übrigen Iliasgesängen zusammengenommen, ebenso in der Th. (41. 47) 141. 285. 457. 479 ff. Zeus heisst *ὑπερμενὴς Κρονίων* wie in der Th. 535 (S. 265). Statt des Donnerkeils der Achilleis führt er hier eine *μάστιξ* 12, 37; 13, 812; 15, 17 (vgl. S. 266 8, 405. 419. Pind. Ol. 4, 1 *ἐλατὴρ βροντᾶς ἀκαμαντόποδος Ζεῦ*) nach roherer Vorstellung, die an die Peitsche des avestischen Blitzgeistes Çraosha, der statt ihrer auch wol eine Axt oder eine Keule schwingt, und an die Blitzrute bei andern indogermanischen Völkern erinnert (Mannhardt Germ. M. 21. 62). Von Kronion und dem Kroniden ist zwar in der Achilleis die Rede, aber Kronos und die anderen Titanen kommen nicht vor. Daraus ist natürlich nicht zu schliessen, dass Homer diese Urgötter nicht gekannt habe, wogegen schon die Figur des Briareos-Aegaeon 1, 403 f. spricht; auch ist der von Zeus bezwungene Aufstand der Götter gegen ihren König wol nur eine Nachbildung der Titanomachie. Aber es ist bezeichnend für diesen Dichter, dass er diese rohen, kolossalen Urwesen völlig zurückstellt und sich auf einen fassbareren und edleren Götterkreis beschränkt. Dagegen gehen unsere boeotischen Dichter gern auf diese Vorolympier ein. In der Ilias tun nur die Diomedie und die Apate der Titanen, die in der Theogonie eine so grosse Rolle spielen, Erwähnung, die Diomedie nennt sie 5, 898 Uranionen.

die Welcker G. G. 1, 263 richtig, wie auch der Scholiast D., auf die Titanen deutet, sowie auch die Uranionen Th. 461 dieselben wie die Uraniden 486. 502 d. h. die Nachkommen des Uranos zu sein scheinen, nicht aber die Himmlischen, wie sonst überall in der Ilias, selbst 5, 373 und auch in der Th. 919. 929.*) Wie die Uranionen in der Titanenbedeutung nur in der Diomedie, kommen die Titanen in der Ilias überhaupt nur in der Apate vor und zwar mit den charakteristischen Ausdrücken der Theogonie, nämlich 14, 279: *τοὺς ὑποταρταρίους, οἳ Τιτῆνες καλέονται,* 14, 274 und 15, 225 *οἱ ἔνερθε θεοὶ* oder *ἐνέρτεροι θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες.* In der Theogonie werden die *Τιτῆνες* (207) *ἐς Τάρταρον ἠερόεντα* geschleudert und heissen 851 *Τιτῆνες ὑποταρτάριοι Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες.* Über die Titanen Japetos und Kronos im 8. Gesang der Ilias s. u.

Wie Zeus hat auch Here in dieser boeotischen Dichtung nicht die Hoheit wie in der Achilleis, Here wenigstens insofern nicht, als sie nicht wie in der Achilleis als die unbestritten einzige Auserwählte des Göttervaters dasteht. Dagegen bezeichnet die boeotische Partie der Ilias, wie die Theogonie und selbst noch Pindar, mehrere Göttinnen als Zeus' Nebengemahlinnen mehr oder minder deutlich. So heisst Dione in der Diomedie die Mutter der Aphrodite, diese aber 5, 131. 312. 820; 14, 193. 224 die Tochter des Zeus. Dione wird also als Gattin des Zeus aufgefasst, als solche allerdings im Verzeichniss der Zeusgattinnen Th. 886 f. nicht erwähnt, aber sie wird im Prooemium 17 neben Themis und Aphrodite genannt. Auch Themis wird in der Apate unbestimmt gelassen, aber sie kommt 15, 88 an der Spitze der Götter der Here entgegen, wie sie 20, 4 auf Zeus' Befehl die Götterversammlung einberuft, und hat wie Here, also doch auch wol als Gattin, den Übermut des Zeus erfahren. In der Th. 886 ist Metis die erste, 901 Themis die zweite Gemahlin des Zeus. In einem offenbar aus thebanischer Überlieferung schöpfenden pindarischen Fragment (No. 6) heisst sie die *ἀρχαία ἄλοχος.* Nach Ol. 8, 21 f. hiess sie *Σώτειρα Διὸς ξενίου πάρεδρος Θέμις* bei den Aegineten und war der Dike in Hesiods Op.

*) Als orphische Verse führt Athenagoras an: *Κούρους δ' Οὐρανίωνας ἐγείνατο πότνια Γαῖα, οὓς δὴ καὶ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέουσιν* vgl. Lobeck Aglaoph. 506.



255 f. vergleichbar, aber nach jenem Fragmentverse und Pyth. 11, 8 war sie vorzüglich in Theben und nach Ol. 9, 15 im lokrischen Opus geehrt, und aus boeotisch-lokrischem Kreise leiteten wir schon oben die Apate her. Zeus rühmt sich 14, 317 ff. noch sieben anderer Liebesverhältnisse, so wie die Theogonie 887 f. 7 Zeusehen aufzählt mit Göttinnen und 940 f. 2 mit Sterblichen. Die Verbindungen mit Semele, Alkmene, Demeter und Leto und die Erwähnung ihrer Früchte, nämlich des in der Ilias nur hier und im Anhang der Diomedie 6, 132 f. erwähnten Dionysos und des Herakles, sind beiden Gedichten gemeinsam. Die beiden Iliasstellen, die von Dionysos erzählen, sind jünger, als die Achilleis, aber echt, so auffällig es auch sein mag, worauf Lobecks Aglaoph. 285 hinweist, dass fast alle Stellen, in denen die Ilias und die Odyssee Dionysos erwähnen, von den alten Kritikern beanstandet werden. Wie durch diese Verhältnisse Here nur in der Diomedie und der Apate, gleichwie in der Theogonie, einigermassen beeinträchtigt erscheint, so wissen auch diese Iliasgesänge allein von ihren Zerwürfnissen mit Herakles zu berichten, darin wiederum von der übrigen Ilias abweichend und mit der Theogonie übereinstimmend. Ganz bestimmt meint Hesiod den boeotischen Herakles, denn er nennt ihn 530 *Θηβαγενής*. Aus Zorn auf ihn zieht Here gegen ihn die Lernäische Hydra gross, die er aber mit Hilfe der Athene Ageleia besiegt Th. 314. Die Diomedie erzählt, wie er die Hera an der Brust verwundet 5, 392 f., die Apate zweimal 14, 250. 15, 18, wie er von der ergrimmten Hera verfolgt wird. Hera's Beinamen sind weniger charakteristisch und das Epitheton Argeie findet sich in der Ilias, wie in der Theog. nur in Zusatzversen, dort 5, 908, hier V. 12. Dagegen kommen die zum Teil so seltenen Beiwörter der Athene *ἀγελείη, ἀτρυτώνη, Τριτογένεια, δεινή, ὀβριμοπάτρη* in der Diomedie (S. 83. 87) und 15, 213 wiederum alle in der Theogonie 318. 924. 925. 587 vor. Wie in der Diomedie ist sie bei Hesiod Gewandbereiterin Th. 578. Auch die Götter Poseidon und Apollon haben in den boeotischen Partieen der Ilias die hesiodischen Beinamen. Phoebus Apollo heisst nur 5, 508 und 15, 256 *χρυσάωρ* wie in den Op. 771 (vgl. h. Apoll. Del. 113), die Theogonie versteht allerdings unter dem *Χρυσάωρ* ein besonderes Wesen, das nichts mit dem Gotte zu tun hat, Th

281. Poseidon trägt dieselben Beinamen *κυανοχαίτης*, *γαιήοχος* und *ἐννοσίγαιος* in den Dichtungen des 4. Stils wie Th. 15. 278. 456. Ihm gegenüber stellt sich Zeus in der Apate 15, 166. 182. 204 als den ältesten Kroniden hin und erloost sich den Himmel 15, 192; dagegen fasst ihn die Theogonie 459 f. 488 f. als den Jüngsten auf, da ja Kronos alle früheren Kinder verschlungen hat, und die befreiten Uraniden geben ihm Blitz und Donner, die Zeichen der Obergewalt 503 f. Aphrodite hat auch in der Th. 193 ihren Hauptsitz auf Kypros, wie sie in der Diomedie und zwar nur hier fünfmal Kypris heisst. Auch Kypros wird in der Ilias nur 11, 21 im Zusatz erwähnt. Die Diomedie 5, 312 und die Th. 1008 gedenken beide ihrer Liebe zu Anchises. Sie verfügt Th. 205 über

παρθενίους τ' ὀάρους μειδήματά τ' ἐξαπατάς τε
τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μειλιχίην τε,

wie es 14, 216 von ihrem Gürtel heisst:

ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἵμερος, ἐν δ' ὀαριστύς,
πάρφασις, ἥτ' *ἔκλεψε* (Th. 613) *νόον πύκα περ φρονεόντων.*

Nach Th. 201 folgen ihr Eros und Himeros und um *φιλότης* und *ἵμερος* bittet Here 14, 198 die Liebesgöttin. *Φιλότης* und *Ἀπάτη* vereint auch Th. 24 und zwar zu einem Kinderpaar der Nacht. Und zu all diesen in der Ilias nur hier oder nur hier so wie in der hesiodischen Dichtung vorkommenden Gottheiten gesellt sich dann noch die Th. 454. 912 besprochene Demeter, die ausser 21, 76 die Ilias nur 5, 500; 13, 322; 14, 326 nennt. Wir dürfen darnach behaupten, dass die Iliasdichter des 2. und 4. Stils einen und denselben Götterkreis mit Hesiod verehren, der mit anderen Figuren und mit andern Zügen ausgestattet und anders aufgefasst ist als der althomerische der Achilleis und der neuere der Patroklie.

2) In diesen Götterkreis sind nun noch dazu manche allegorische Figuren eingedrungen, die nun vollends der Achilleis und Patroklie fremd und die Erzeugnisse einer Zeit sind, die von der naiven Mythologie zur Theologie hinüberneigte und neben der Phantasie die Reflexion zur Geltung brachte. Dieser Umschwung der Geister scheint sich besonders früh im boeotischen Stamme, der durch die priesterlichen Sänger

Thraciens vielfach dazu angeregt sein mochte, begonnen zu haben, und wir können das stufenweise Anwachsen seiner Stärke ziemlich deutlich durch die alte Diomedie, wo er sich nur leise ankündigt, durch deren Bearbeitung und die Dichtungen des 4. Stiles bis zur Theogonie hin verfolgen. In der Achilleis finden wir nichts Derartiges, und ich halte Welckers Auffassung des Briareos-Aegaeon 1, 398 f. als eines Products physik-theologischer Allegorie für durchaus nicht begründet (S. 14. 20). Dagegen bedient sich bereits die alte Diomedie allegorischer Figuren, zu denen selbst Ares gehört. Dieser ist vielleicht ursprünglich kein griechischer, sondern ein nordischer, lebensvoller Gott, dessen eigentümliche Gefangenschaft 5, 383 an germanische Sagen anklingt. Auf griechischem Boden ist er anfangs der blosse abstracte Krieg, und in dieser allegorischen Leerheit erscheint er zuerst, von jenem fremden Zuge abgesehen, in der Diomedie (S. 83). Denn die Achilleis erwähnt den Ares weder als Gott, noch als Metonymie für Krieg, während alle anderen Gesänge auf vielfache Weise durch seinen blossen Namen oder durch die Worte *ἀρηΐθοος, ἀρηϊκτάμενος, ἀρηΐφατος* oder durch die aus seinem Namen gebildeten Heldennamen, wie *Ἀρηΐθοος* oder *Ἀρηΐλυκος* seiner gedenken. Nur ein einziges Mal wendet die Agamemnonie *ἀρήϊος* 11, 487 (11, 501 ist interp.) und *ἀρηΐφιλος* 11, 463 an. Er ist hier etwas Neues. Dagegen heisst er Sohn des Zeus und der Here schon in der Diomedie 5, 893 f. wie 21, 412 und in der Th. 922. Als Bruder der Aphrodite wird er in der Odyssee deren Buhle und in der Theogonie deren Gemahl 933. Dann bezeichnet er auch wieder einfach den Krieg im 2. Buch, wie in allen nachfolgenden Stilen. In der Bearbeitung der Diomedie 4, 440 sind Deimos, Phobos und Eris seine Begleiter, die letzte seine Schwester und Gefährtin, 13, 299 ist Phobos sein Sohn, der mit Deimos 15, 119 die Pferde des Kriegsgotts anschirrt.*) So ist die Familie fertig: Deimos und Phobos sind Kinder des Ares und der Kythereia Th. 934. Seinen Beinamen *πτολίπορθος* Th. 936 trägt in der Diomedie 5, 333 Enyo, übrigens 20, 153 auch Ares. Die Eris, in der Th. 225 f. bereits eine kinderreiche Gottheit, ist auch in

---

*) **Quintus Smyrn. 8, 242 und vor ihm Antimachus machten Deimos und Phobos selber zu Ares' Wagenpferden. Lehrs de Aristarch. stud. 181.**

der Diomedie 4, 440; 5, 518. 740 beliebt, sonst nur auf Achills Schild 18, 535; 20, 48 und (11, 3 und 73) bekannt. — Die wahrscheinlich aus älteren Nymfenfiguren verflüchtigten halballegorischen Chariten und Horen, welche die Theogonie 901. 907 so sorgfältig behandelt, finden sich in der Ilias nur 5, 338; 14, 267. 275 (17, 51) und 5, 749 (8, 393. 433; 21, 450) und wie die angeführten Stellen der Apate *Χαρίτων μίαν ὁπλοτεράων* nennen, so hat in der Th. 946 Hephäst die *ὁπλοτάτην Χαρίτων* zur Gemahlin. Eine andere halballegorische Gesellschaft bildet die Nyx mit ihren Söhnen Hypnos und Thanatos. Die Nyx 123 (20, 107) heisst *μέλαινα, δνοφερή, ὀλοή, ἐρεβεννή* 214 und *θοή* 481 und das vorletzte Beiwort ist ihr auch 5, 659; 13, 425. 580 (8, 488; 9, 474; 22, 466) und das letzte 12, 463; 14, 261 beigegeben. Als *Νὺξ θοή* hilft sie bei der Rettung des Zeus vor Kronos 481, wie sie 14, 259 den Hypnos vor Zeus rettet. Söhne der Nacht sind Th. 212 und 759 Hypnos und Thanatos, wie auch 14, 231 dieser der Bruder jenes heisst. Obgleich ein *δεινὸς θεός* Th. 759 streicht Hypnos, ruhig und lieblich den Menschen, über Land und Meer, in der Il. 14, 233 schmeichelt ihm Hera mit dem Titel *ἄναξ πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων* (vgl. h. Orph. 84, 1). Hera sucht ihn 14, 231 in Lemnos auf, worüber sich die alten und neuen Grammatiker vergebens den Kopf zerbrochen haben. Er kommt sonst nur noch in der Sarpedoneinlage der Patroklie 16, 454. 672. 682 vor. Die Entwicklung aus einem Appellativ zu einer allegorischen Figur macht auch das Wort *κῆρ* der Todesaugenblick vor unsern Augen durch. Denn, wie oben (S. 237) bemerkt, gebrauchen die drei älteren Stile dasselbe im Singular mit appellativischem Sinn, dagegen finden wir in allen 3 Gedichten des 4. Stils bald diesen Singular, bald den Plural und in der letzten Form, z. B. in *κακὰς ὑπὸ κῆρας ἀλύξας* 12, 113 und *κῆρες ἐφεστᾶσιν θανάτοιο μυρίαι* 12, 326 drängt sich immer mehr ein persönlicher Begriff hervor. Dies Schwanken zwischen Singular und Plural, zwischen Abstractum und Personification teilt nun auch die hesiodische Dichtung. In Op. 92: *νοῦσοι, αἵτ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν* wiegt trotz des Plurals die abstracte Bedeutung vor, aber Th. 210 gebiert die Nacht die *Κῆρα μέλαιναν* und wunderlich genug 217 ausserdem noch die *Κῆρας νηλεοποίνους, αἵτ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραι-*

βασίας ἐφέπουσιν, die hier also schon erinyenhafte Strafgöttinnen sind.*)

3) Als dritte charakteristische Richtung des boeotisch-kymaeischen Dichterkreises erkennen wir ein Eingehen auf die Göttergeschichte, ein Rückblicken auf die vor den Olympiern waltenden Mächte, ein Aufstreben zum Ursprung aller Dinge. Ausser dem allegorischen wird also ein speculatives Element der Mythologie beigemischt und zwar auch dieses wie jenes je später, desto stärker. Boeotien ist Jahrhunderte lang das Land der Sagenforschung gewesen, denn auch die grössten Sagenforscher der mittleren Zeit waren Boeotier, Akusilaos und Pindar. Die harmloseste und der naiven Mythologie durchaus nicht widersprechende Art derselben, die der Erinnerung an Ereignisse der Göttervergangenheit, ist auch der Achilleis recht. Achill erinnert an einen Götteraufstand gegen Zeus, Hephäst an seinen Herabsturz auf Lemnos 1, 590 f. Aber Homer greift nicht über die Grenze hinüber, die das gegenwärtige Göttergeschlecht von dem vergangenen scheidet. Dagegen erzählt Dione 5, 381 f. eine Reihe von Götterleiden, wie Zeus 14, 312 die Liste seiner Liebschaften selbst zu einer unschicklichen Zeit nicht vorenthält. Auch erinnert er, wie auch Hypnos, an die Unfälle, die Herās' Zorn über Herakles schickte (S. 148) und Hera gedenkt ihrer bei Okeanos und Tethys verlebten Jugend 14, 200 f. Aber weiter wird nun ausser diesen beiden aus dem dunklen Hintergrunde der Götterwelt ein Urwesen nach dem andern hervorgerufen. In der Diomedie kommen die Uranionen nicht nur als himmlische Olympier 5, 373, sondern auch als in die Tiefe ge-

*) Immer persönlicher werden die Keren in den jüngeren Iliasgesängen, sie führen und gehen und setzen sich auf der Erde nieder 11, 322 = 2, 834; 2, 203; 8, 73 und es bildet sich das Neuwort *κηρεσσιφορήτος* 8, 527, eine der vielen Künsteleien des 8. Gesangs und daher auch 8, 528 mit einer Erläuterung versehen. Auch der Sing. gewinnt mehr und mehr den Charakter einer Person, so Od. 17, 500, wo Antinoos der Penelope der schwarzen Ker ähnlich vorkommt. Dagegen bedeuten die *δύο κῆρε* Il. 22, 210, woher 8, 72 entlehnt ist, zwei Todesloose vgl. die *διχθαδίας κῆρας* 9, 411. Wie die Eumeniden des Aeschylos Eum. 753—795 und die germanischen Hexen, vernichten in späterer Zeit die Keren die Saat vgl. Orph. Lithika 268: *Λύχνι, σὺ δ' ἐκ πεδίου ῥόθιον τ' ἀπόεργε χάλαζαν ἡμετέρου καὶ κῆρας ὅσαι στιχόωσιν ἐπ' ἀγρούς* und die ungeheuerliche Ker auf dem hesiodischen Heraklesschild und dem Kasten des Kypselos.

schleuderte Titanen vor 5, 898 und ausser diesen, welche die Apate schon mehrfach heranzieht, wie S. 266 bemerkt ist, gehören auch die schon oben erwähnte Retterin Nyx, die Th. 123 aus dem Chaos stammt, und die Styx, Gaea und Uranos. Denn Hera ruft bei ihrem zweimaligen Schwur einmal die untertartarischen Titanen und die Styx 14, 271, das andere Mal Gaea und Uranos und die Styx 15, 37 an.*) Dort heisst das Wasser *ἀάατον Στυγὸς ὕδωρ*, hier *τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅστε μέγιστος ὅρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν* (vgl. Od. 5, 185 h. in Apoll. 83), und der schöne Styxhymnus der Theogonie nennt ihr *πολυώνυμον ὕδωρ* 784 *θεῶν μέγαν ὅρκον, ὅ τ' ἐκ πέτρης καταλείβεται ἠλιβάτοιο*, die Styx selber *δεινή* 776 und legt dann die furchtbare Wirkung auf meineidige Götter dar vgl. 361. Jener zweite Eid der Hera in der Apate 15, 37 ist für uns besonders anziehend, nicht nur, weil er das älteste Zeugniss der Sitte bei Dreien zu schwören, die wir Il. 2, 371; Od. 14, 158, in Drakos Gesetzen und bei Demosthenes gegen Timokrates (p. 747) erwähnt finden, sondern weil er der gewaltigste, Himmel, Erde und Unterwelt umfassende Schwur ist. Gaea und Uranos treten darin so mächtig hervor wie zu Anfang der eigentlichen Theogonie, wo sie die Ersten nach dem Chaos sind, und fast scheint der Widerspruch dieser Auffassung mit der andern, dass Okeanos und Tethys die ersten Wesen seien, innerhalb der Apate nicht grösser, als der Gegensatz der letzten Apateansicht zu jener hesiodischen von dem Vorrang der Gaea und des Uranos. Dies wird hier hervorgehoben, um zu warnen vor einer zu starken Betonung des Unterschiedes der Anschauungen der Apate und der Theogonie, die denn doch in dem allgemeinen Triebe wieder übereinstimmen, den Ursprung aller Dinge auf ein uraltes göttliches Ehepaar zurückzuführen, wovon die übrige Ilias nichts weiss. Allerdings sucht die Apate das Rätsel des Ursprungs des Daseins anders zu lösen als die Theogonie. Dort heissen Okeanos und Mutter Tethys der Ursprung der Götter und aller Dinge 14, 201. 246. 302, während hier Th. 116 f. das Chaos im Anfang war, darnach

---

*) Im Hymn. in Apoll. Pyth. 156 f. schwört Hera bei Gaea, Uranos und den Titanen, und wie sie in der Ilias dabei die Hand auf Land und Meer legt, schlägt sie im Hymnus mit flacher Hand die Erde.

erst Gaea entsteht, die dann den Uranos gebiert und mit ihm erst als allerdings ältesten Titanen Okeanos und ausserdem auch Tethys hervorbringt. Hesiods Ansicht scheint die jüngere und aus einer Verschmelzung einer älteren und einer oder mehrerer späterer kosmogonischen Vorstellungen zu bestehen. Das ihm eigentümliche Chaos scheint mir, wie auch das begrifflich genau entsprechende nordische ginnungagap, trotz der Übereinstimmung ein späterer speculativer Begriff, falls beide nicht ein wirkliches Wesen, sondern die Verneinung desselben, die Leere, das Nichts bedeuten. Das erste Wesen war nach der herschenden ältesten Anschauung der Okeanos, und das nicht nur bei den Griechen, sondern auch bei andern Indogermanen z. B. den Germanen, denen aus dem ginnungagap ein ganz ähnliches Wesen, nämlich Ymir = Aegir (?) hervorgieng. Dieser Okeanos und seine Frau Tethys bedeuteten zwar ursprünglich durchaus nicht das Meer, die See, sondern, wie Bergk überzeugend nachgewiesen hat, das süsse Himmelswasser, weshalb auch die Theogonie ganz richtig nur die Süsswasser der Erde, die Flüsse, aber nicht, wie die Il. 21, 196, auch das Meer von ihnen abstammen lässt. Denn dieses entsteht nach der Th. 131 f. aus der Gaea, wie es auch Aristoteles Meteor. II. 1, 4 und 3, 12 den Schweiss der Erde nennt. Aber später auf die Erde herabgezogen und als erdumkreisender Grenzstrom angesehen, wurde er besonders von den seefahrenden Küstenvölkern, die ihn wie einen Land und Meer umfassenden Horizont empfanden, auch in dieser Verwandlung als der Ursprung der Dinge dauernd festgehalten. So sah ihn der kymaeische Dichter der Apate im 8. Jahrhundert an, der Milesier Thales schöpfte daraus und nicht, wie Bergk Gr. L. 2, 411. 416 meint, aus der Beobachtung der Nilüberschwemmungen, seine Theorie vom Ursprung der Dinge aus Wasser (Plato Cratylus p. 402; Aristot. Metaph. 1, 3; Stob. Ecl. 1, 118) und auch der Epheser Heraklit, dem ja das Feuer das Grundelement war, setzte doch wenigstens das Meer der Erde voran (ed. Bywater no. 23): *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται ἐς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.* Dass diese Auffassung keine specifisch ionische war, macht ausserdem noch die gleiche des Boeotiers Pindar wahrscheinlich, wenn anders sein *ἄριστον μὲν ὕδωρ* Ol. 1, 1 und sein *ἓν ἀνδρῶν,*

ἓν θεῶν γένος ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι, wie C. Bulle d. Pind. sapientia S. 7 ausführt, auf den Okeanos und die Mutter Tethys zu beziehen ist. Auch der homerische Hymnus auf den pythischen Apollo 158, dem Baumeister einen boeotisch-hesiodischen Charakter zuschreibt, sagt: Τιτῆνες τῶν ἔξ ἄνδρες τε θεοί τε. Obgleich nun die Titanen hier als Bewohner des Tartaros charakterisiert werden, was ja allerdings ihrer Mehrzahl, keineswegs aber dem stets mit den Olympiern befreundeten Titanen Okeanos und Tethys gemäss ist, so müsste doch wol die Hymnenstelle gerade auf dieses nachkommenreiche Ehepaar bezogen werden. Auch die orphische Hymnenpoesie (z. B. No. 36) hält diese Anschauung in ihrer allgemeineren Form fest, die Titanen heissen hier ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων, bis dann die orphische Mystik die Menschen aus der von Dionysius verschlungenen Titanenasche entstehen lässt (Lobeck Aglaoph. 565 f.). Es ist verkehrt mit Aristoteles Metaph. 4. 4 und Bergk Gr. L. 2, 82 die andere orphische Idee von der ursprünglichen Alleinherrschaft und Alleinexistenz des Zeus, die auch Terpanders erster Nomos auf Zeus annimmt, für älter zu halten als den theogonischen Gedanken vom höheren Alter des Okeanos. Denn die Anschauung von dem Ursprung aller Dinge aus dem Wolkenmeer, in dem ein allmächtiges männliches und ein weibliches Wesen wohnten, war den altindogermanischen Hirtenstämmen, denen der Regen Alles war und das ganze Leben bestimmte und bedingte, ganz natürlich und hängt mit vielen ähnlichen Mythen, die um das segensreiche Himmelwasser sich drehen, zusammen (Indogerm. M. 1, 221). Es ist eine sinnliche und darum ursprünglichere Anschauung als die Personificierung der stabilen, bewegungslosen, grenzenlosen, massigen Naturerscheinungen des Himmels und der Erde, von deren uranfänglichen Bedeutung so viele Mythologen seit Platon im Timaeus p. 40b fabeln. Der Abstraction, die zur Erfindung dieser Personificationen gehört, war erst eine Bevölkerung fähig, welche durch den Ackerbau in eine weit innigere, tiefere Verbindung mit der Erde gesetzt wurde als ein Hirtenvolk, welche ältere Vorstellungen von mütterlichen Wesen, die in der Erde wohnten oder auch ursprünglich der Luft angehörten, schon benutzen konnten, um einen Begriff wie den der Mutter Erde zu bilden. Wie schwer ihnen das auch so

noch wurde, wie wenig ihnen das gelang, das lehrt die Tatsache, dass Uranos kaum irgendwo zu einem Cultus gelangte und auch die allerdings an manchen Orten verehrte Gaea doch nirgendwo zu einer edleren sacralen Darstellung verklärt wurde. Aber diese halbschlächtigen mythologischen Begriffe haben allerdings in den gebildeteren Ständen höher entwickelter Völker ein gewisses Ansehen erlangt, und so sehen wir auch bei den Griechen Hesiod, den boeotischen Binnenländer, den Freund des Ackerbaus und den Feind des Meeres, wie er sich in den Werken und Tagen darstellt, die allerdings auch schon alte Theorie von Erde und Himmel, als den Urwesen, in die andere viel ältere und volkstümlichere hinein- und ihr voranschieben. In der Theogonie geht also den Olympiern nicht nur das Vorelternpaar Okeanos und Tethys, sondern auch das noch ältere Paar Uranos und Gaea voraus. Ähnlich suchte Xenophanes die beiden kosmologischen Theorieen dadurch zu verbinden, dass er den Ursprung der Dinge auf Beides, Wasser und Erde, zurückführte. Aber Hesiod ging weiter, verflocht mit dem älteren und neueren griechischen Götterpaar nun noch ein drittes fremdländisches, indem er Uranos und Gaea zu Eltern, Okeanos und Thetys zu Geschwistern von Kronos und Rhea machte. Aber wie willkürlich und wenig massgebend diese Anordnung erschien, beweist z. B. Platon im Timaeus (p. 40c), der aus diesen zwei Generationsstufen drei ersann. Er erkennt auch Gaea und Uranos als Eltern von Okeanos und Tethys an, lässt aber von diesem letzten Paare Kronos und Rhea, sowie auch Phorkys abstammen, der in der Theogonie der Sohn des Pontos ist. Diese Theorieen, da sie nun Hesiod zu den Grundlagen seines Göttersystems machte, wurden von ihm weiter ausgeklügelt und ausgebildet. Freilich trage ich Bedenken, die vielfach stilistisch anstössigen und nicht nur überflüssigen, sondern auch ihrem späteren Inhalt teilweise widersprechenden Einleitungsverse der Theogonie 116—122 auf Hesiods Rechnung zu setzen. Ein ganzes Heer von Zweifeln erhebt sich dagegen. Schon ihr erstes Wort *ἤτοι* ist als überleitende Partikel, die das Prooemium, das doch entschieden unhesiodisch ist, mit dem Hauptgedicht verbinden soll, höchst bedenklich, und der entschlossene Anfang des V. 123: *Ἐκ χάεος* stellt einen würdigeren Beginn des Gedichts dar. Auch *γένετο* passt nicht zu einem *χάος*, man erwartet *ἦν* vgl. Arist. Av. 693:

Χάος ἦν καὶ Νύξ u. s. w. Ferner erregt *αὐτὰρ ἔπειτα* hier, wie so oft Bedenken. Gaia heisst Sitz der Unsterblichen, die doch wieder V. 118 das Haupt des Olymps inne haben und V. 119 noch dazu den Tartaros, der hier in der auffallenden Form *τάρταρα* erscheint und im Widerspruch mit späteren Versen der Th. im Innern der Erde gedacht ist. Auch werden die V. 118. 119 von Plato Symp. p. 178 B und Aristot. de Melisso c. I. p. 475 mit Stillschweigen übergangen. In V. 120 f. ist Eros sehr auffallend. Mitten unter den formlosen Urwesen der Natur, die den ganzen Anfang des Gedichtes füllen, erscheint er, ein ethischer Begriff, plötzlich als ein *κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι*, als ein Beherrscher der Götter und Menschen, von denen doch noch schicklicher Weise keine Rede sein durfte. Und trotz dieser hohen Stellung, die ihm hier eingeräumt wird, spielt er weiterhin gar keine kosmische Rolle, bescheiden begleitet er 201 die Aphrodite wie eine gewöhnliche ethische Allegorie mit Himeros vereint, von dem doch oben wieder nichts bemerkt ist. Man kommt auf den Verdacht, dass den Eros schon früh ein Thespier oder ein Orphiker, denn in der orphischen Lehre galt er als Weltbildner, einschmuggelte, sowie jener Tartarus aus der Theogonie des Musaeus eingedrungen sein mag, der diesen als den Ursprung aller Dinge setzte. Denn es ist bekannt, dass auch die hesiodischen Handschriften von Peisistratos dem Onomakritos zur Redaction übergeben wurden und Onomakritos gerade die Theogonie zum Angelpunkt seines eigenen Systems machte (Bergk Gr. L. 1, 989.*) Aber auch von diesen Versen abgesehen sind weitere Störungen durch die Ausbildung der zweiten Okeanos- und Tethystheorie hervorgerufen. Die Geburt des Pontos, des *ἀτρύγετον πέλαγος* Th. 131, wird der des Okeanos noch vorangestellt, obgleich jener, nur eine mythologische Nachgeburt, wahrscheinlich erst, als die Griechen das salzige Mittelmeer kennen lernten, entstanden und nie ein Gott des Volksglaubens und des Cultus geworden ist, ebenso wenig wie Thalassa, die in einem andern theogonischen System die Mutter des Aegaeon oder Briareos war s. Schoemann die hesiodische Theogonie S. 94. Weiterhin wird dem Okeanos

---

*) Sappho scheint den Eros zum Sohn bald des Uranos und der Gaea, bald des Uranos und der Aphrodite gemacht zu haben Fr. 132.



noch ein zweiter Doppelgänger in dem Sohne des Pontos, in Nereus Th. 233 geschaffen, in welchem Schoemann s. O. S. 140 das milde aegaeische Meer personificiert sieht. Vielleicht war er ursprünglich nur ein anderer Name des Okeanos, wie denn die Nereiden und Okeaninen, die Töchter der Beiden, sich vielfach berühren. Denn z. B. die Gattin des Nereus, Doris, ist eine Okeanine Th. 241, aber auch eine Nereide V. 250 führt diesen Namen, und Melite, die im homerischen Demeterhymnus 418 f. eine Okeanine ist, ist Th. 246; Il. 18, 42 eine Nereide. Aber trotz all dieser Abzweigungen und Verdoppelungen der einen mächtigen Urwassergottheit ist doch auch in der Theogonie Okeanos mit seiner Tethys noch das angesehenste Urpaar, das nur von Gaea und Uranos an Alter und Ansehen und Nachkommenschaft übertroffen wird. Okeanos und Tethys sind das Prototyp dieser wasserbeherschenden, kinderreichen Urwesen, und Herodot 2, 23 irrt, wenn er meint, da er keinen Okeanosfluss kenne, Homer oder irgend einer von den noch älteren Dichtern habe diesen Namen in die Poesie eingeführt. Er gehört wahrscheinlich schon dem indogermanischen Mythus an. Tausende von göttlichen Wesen stammen auch nach der Th. 337—374 von Okeanos und Tethys ab, so dass ihre Bedeutung gegen die in der Apate ihnen zugesprochene nur beschränkt erscheint durch das andere Urpaar. Die Theogonie stellt also auch auf diesem speculativen Gebiet mehr einen Fortschritt der Anschauungen der Apate, als einen directen Widerspruch mit ihr dar. Der götterfreundliche Charakter dieser beiden Titanen, deren Geschlecht ja im Übrigen die Olympier hasst, tritt in der Theogonie wie in der Ilias hervor. Sie erheben sich offenbar in der Theogonie nicht gegen die Götter und werden darum auch nicht in den Tartaros geschleudert, sie gehören nicht zu dem Anhang des Kronos, wie auch die Scholien zu Ilias 14, 274 versichern und ein orphisches Gedicht und, wie es scheint, darnach Apollodor I. 1, 4 und Proclus in Tim. III. 295 f. bestimmter erzählen. So übergiebt denn auch in der Apate 14, 202 f. Rheia ihre Tochter Hera dem Okeanos und Tethys zur Erziehung, als Zeus den Kronos in die Tiefe bannte, was die Theog. 479 nachzubilden scheint, indem hier Rhea ihren Sohn Zeus der Gaea zur Erziehung anvertraut, als sein Leben von Kronos bedroht ist. Eine höchst bedeutsame Übereinstimmung zwischen der Theo-

gonie und der Apate besteht nun aber darin, dass auch diese Kronos und Rheia als Eltern des Zeus, noch weiter der Hera, des Poseidon und Hades kennt. Rheia wird hier zuerst, Kronos aber schon in der Diomediebearbeitung 5, 721 genannt. Rheia erscheint überhaupt nirgendwo sonst in der Ilias und Odyssee als in der Apate 14, 203; 15, 187. Sie erscheint dann wieder neben der Themis Ichnaie, Dione und Amphitrite bei der Geburt Apolls im delischen Apollhymn. 93, dann im Demeterhymnus 60 f. als Mutter der Demeter. Kronos hat sich hier zuerst aus dem wahrscheinlich missverständlich für ein Patronymicun gehaltenen Kronion, Kronides entwickelt 14, 203. 274; 15, 91. 187. 225. Im 5. Stil (4, 59. 75; 21, 216) und im 6. (2, 205; 8, 383. 415. 479; 16, 431; 18, 293; 6, 139; 13, 345) kommt er häufiger vor und in diesem erst mit dem Beiwort ἀγκυλομήτης, wie in der Th. 168. Von Kyme aus werden also wol diese zwei jedenfalls ungriechischen orientalischen Gottheiten in die Mythologie der abend- und morgenländischen Griechen gebracht sein. Da nun in der Diomediebearbeitung 5, 72 Hera als Kronostochter, in der Apate aber zuerst nicht nur sie 14, 194. 243 als Kronostochter, sondern auch Zeus, Poseidon und Hades 15, 187 f. als Söhne des Kronos und der Rhea und als Herrscher des Himmels, des Meeres und der Unterwelt, alle drei aber als gemeinsame Verwalter der Erde und des Olymps genannt werden, Hera von Okeanos und Tethys erzogen, Zeus' Leben von seinem Vater Kronos bedroht wird, so sehen wir hier bereits die aus einer Mischung altgriechischer und fremder asiatischer Vorstellungen hervorgegangenen Grundzüge des hesiodischen Göttersystems. Themis, eine andre Zeusgemahlin, eine Schwester des Okeanos Th. 135, wird in einem Pindarischen Fragment (6) von den Quellen des Okeanos zum Olymp geführt, und man darf eine Spur der Freundschaft, die zwischen ihm und den Göttern besteht, vielleicht noch in der nichtboeotischen Achilleis 1, 423, wo der Okeanos bereits ganz unpersönlich und lokal erscheint, darin finden, dass an seinen Gestaden die Götter die Bewirtung der Aethiopen geniessen. Die speculativen Tendenzen nach einer Aufklärung des dunklen Hintergrundes der olympischen Götterwelt sind also auch den Dichtungen des 2. und 4. Iliasstiles mit der hesiodischen gemeinsam. Nur zeigen sie sich in der Ilias gelegentlich, aber doch im Wesent-

lichen gleichartig mit denen der Theogonie, die sie nun mit andern verbindend zu einem förmlichen System erhebt.

4) Die boeotische Dichtung ist weit mehr als die achaeische geneigt fremde mythologische Elemente dem heimischen Glauben beizumischen. In dem von verschiedenen griechischen Stämmen bewohnten Boeotien war auch wol seit der Zeit, wo dort die Phoenicier und Thracier erschienen, eine stärkere Vermengung vorgegangen als in irgend einer andern griechischen Landschaft. Schon in der Diom. und ihrer Bearbeitung finden wir Ares, Aphrodite, Kronos, in der Apate diese und noch dazu Rheia; wie jene beiden den altgriechischen Gottheiten als Kinder, werden diese beiden ihnen sogar als Eltern angegliedert und zum Aufbau eines umfassenden Göttersystems verwendet.

5) Die in dem Streben nach Allegorie und Speculation sichtbare Lehrhaftigkeit bekundet sich in diesen Dichtungen noch auf andre Weise. Wir finden hier ein paarmal die von Lobeck im Aglaoph. 858 f. ausführlicher besprochene Doppelbezeichnung eines Begriffs, deren eines der Götter-, das andre der Menschensprache angehören soll. Sie kommt auch 1, 403 in Briareos-Aegaeon und 20, 74 in Skamandros-Xanthos vor. In der Diomedie muss man *ἰχώρ-αἷμα* 5, 340 dazu rechnen und in der Apate *χαλκίς-κύμινδις* 14, 291. Technische Ausdrücke für Körperteile sind *κοτύλη* 5, 306 und *φλέβς* 13, 546, dazu die im 4. Stile häufigen militärischen Bezeichnungen (S. 210). Auch liebt es diese kymaeische Dichtart, ihre geographische und ethnographische Weisheit auszukramen, namentlich die Bearb. der Diom. und die Dichtungen des 4. Stils. Dieselbe Neigung treffen wir in Hesiods Theogonie gegen Schluss, im Schiffskatalog, und auch noch spät im 4. Jh. zeichnet sich gerade der kymaeische Geschichtsschreiber Ephoros durch sein Streben nach einer Gesamtanschauung der bewohnten Erde aus (Curtius Gr. G. 3, 521 f.; Strabon p. 623). Die Bearbeitung der Diomedie macht 4, 437 auf die Verschiedenartigkeit der Sprachen der Troer und ihrer Bundesgenossen aufmerksam und hält, als die Troer über das plötzliche Wiedererscheinen der totgeglaubten Aeneas sich freuen. die weise Note für angebracht: *μετάλλησάν γε μὲν οὔτι* 5, 516. Wortspiele und Etymologieversuche finden sich mehrfach wie in der Theogonie. 5, 472 heisst es: *Ἕκτορ — φῇς που ἄτερ λαῶν πόλιν ἕξεμεν.* 12, 186 scheint *δάμασσε*

auf den Namen des 12, 183 besiegten *Δάμασος* anzuspielen, und Ähnliches beabsichtigt wol das *Θοῶπα, θέων* 12, 343 vgl. *Πρόθοος θοός* 2, 758 und *Εὐπείθει πείθοντ'* Od. 24, 465. Auch die Gnomen werden häufiger, so 13, 115. 238. Es sind alles Züge, die zu den Merkmalen hesiodischer Dichtung gehören, wie sie auch in dem ihr verwanten homerischen Hymnus auf den pythischen Apoll wiederkehren vgl. Baumeister a. O. S. 116.

6) Mit der Lehrhaftigkeit steht eine hier viel stärker als in der Achilleis hervortretende Volkstümlichkeit der Anschauung nicht in Widerspruch. Der didaktischen Litteratur fast aller Völker pflegt ein starkes volkstümliches Element beigemischt zu sein, von dem Dichter der Werke und Tage bis zu dem holländischen Bauerndichter Vater Cats hinab. Dieser niedrigere Geschmack äussert sich auf mannichfache Weise. So liebt das Volk etymologische Spiele. Die *μηχάνη*, die beliebige Verwendung der Göttererscheinungen, wird nicht nur in der sinkenden Tragödie (vgl. Aristot. Poet. c. 15) immer beliebter, sondern auch im sinkenden Epos, und Apollonius Rhodius setzt die Götter fortwährend in Bewegung. Mitten zwischen diesem einerseits und der darin völlig enthaltsamen Achilleis und der auch noch massvolleren Patroklie andererseits steht die boeotische Dichtung der Diomedie, Epinausim. und Apate, während sich die Teichom. mit Wetter- und Vogelzeichen begnügt (S. 153). Die alte Diomedie und die Epin. bringen die Gottheiten noch nach alter Weise zu Fuss, aber die Bearbeitung und die Apate auf Wagen herbei, damit sie nicht hinter den Menschen zurückstehen. Man darf also aus diesen Götterwagen nichts weiter für die Lebensweise und die Naturbedeutung der Götter folgern, denn die Odyssee, in der die Menschen nicht mit Wagen gegen einander streiten, kennt auch keine Wagengötter. Das Kolossale und Glanzvolle der Göttererscheinung wird hier stark betont, man denke an Ares, Hera und Athene in der Diomedie, an Poseidon in der Apate. Und wenn die Theogonie die Götterwagen gleich der Odyssee nicht kennt, so stimmt sie doch in der Schilderung des sonstigen Götterluxus mit den boeotischen Dichtungen genau überein vgl. oben Th. 573 f. und 14, 178 f. Auch das schon oben erwähnte Achten auf Vogelzeichen, das in den mittleren und jüngeren Iliasstilen um sich greift und in der Odyssee so beliebt ist, entspricht der Anschauung Hesiods.

Das Krächzen der Krähe Op. 747 ist ihm von Bedeutung und zweimal Op. 801 und 828 gedenkt er des Vogelflugs. Endlich ist die derbe Auffassung des Blitzes als einer Peitsche boeotisch. Th. 857 besiegt Zeus den Typhoeus durch Peitschenhiebe πληγῇσιν ἱμάσσας vgl. die S. 270 erwähnten Stellen 14, 414; 15, 17. 117, dazu Διὸς μάστιξ 12, 37; 13, 812.

Die Ergebnisse unserer Betrachtung des Verhältnisses, in welchem die verschiedenen Iliasstile zu der Odyssee und der hesiodischen Dichtung stehen, sind nun folgende. Der Grad der Verwantschaft der Iliasstile mit den anderen Dichtungen ist nicht nur durch die Zeit, sondern auch durch die Stammesart bedingt. Die Achilleis zeigt nur schwache Spuren eines solchen Verhältnisses. Die alte Diomedie hat auch nur noch wenig Berührungspunkte, mehr schon deren Bearbeitung mit der Odyssee gemein, beide aber nähern sich dem hesiodischen Stile sehr bedeutend. Umgekehrt hält sich die Patroklie der hesiodischen Dichtung ziemlich fern, während sie ein der Odyssee sehr ähnliches Stilgepräge trägt. In den Dichtungen des 4. Stiles treffen die Strömungen der odysseischen und hesiodischen Sprache und Anschauung voll und reich zusammen. Man möchte vermuten, dass diese Dichtungen zwischen den älteren Teilen der Odyssee und der jüngeren Theogonie entstanden seien. Jedenfalls bestätigen die aus dieser Vergleichung gewonnenen Ergebnisse aufs Schönste die Ansichten, die wir vorher aus der Vergleichung der verschiedenen Iliasstile unter sich gezogen hatten.

Viertes Capitel.

Der 3. Gesang der Achilleis und die Hektoreis.

Nicht länger ist der Frage auszuweichen, ob auf die beiden Gesänge der Achilleis, die sich als echte althomerische Poesieen aus der langen Reihe von mehr als 17 Iliasgesängen hervorhoben, noch ein dritter gefolgt sei und, im Fall der Bejahung, welchen Umfang und welchen Inhalt derselbe gehabt habe. Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir auch hier zunächst zwei Leitsternen folgen, der Idee und dann der Anlage des alten Gedichts, soweit sie uns bisher aus den zwei ersten

Gesängen desselben klar geworden sind. Es leuchtet doch von vornherein ein, dass die Achilleis nicht in ihrem 2. Gesange ihr natürliches Ende fand. Zwar könnte man sagen, dass ja am Schluss der Agamemnonie der Zorn Achills, den der Dichter nach dem Prooemium besingen wollte, erloschen sei. Allein auch das Prooemium widersetzt sich keineswegs der Annahme eines über den 2. Gesang hinausgreifenden Fortgangs. Denn es ist dort nicht nur von den Wirkungen jenes Zorns auf die Griechen die Rede, sondern auch von seiner Verderblichkeit überhaupt, sowol für Freund wie für Feind, die *ἰφϑίμους ψυχάς* oder *κεφαλάς* 1, 3; 11, 55. Und in der für die Troer siegreichen Agamemnonschlacht war doch die Wirkung desselben in Bezug auf die Troer nicht recht zur Geltung gelangt. Das Prooemium der Menis widersetzt sich ferner keineswegs der Auffassung, dass der Dichter auch das Umschlagen des passiven Grolls des Peliden gegen Agamemnon in den noch furchtbareren activen Zorn gegen Hektor zur Menis gerechnet und darzustellen beabsichtigt habe. Und man darf sich in dieser weiteren Auffassung der Menis nicht durch den späteren Titel des 19. Gesangs, *μήνιδος ἀπόρρησις*, irre machen lassen, noch durch das *ἀπομηνίζειν* 19, 62 vgl. 18, 257. Ein Epos mit einem passiven Hauptbelden ist ja in der gesunden Antike, überhaupt unter allen krieglustigen Völkern, ein Unding, und nun sollte ein Sänger, der besser wie kein anderer gerade die Action darzustellen verstand, die Taten seines Haupthelden zu schildern verschmäht, sich mit der Darstellung des Ursprungs seines Zorns begnügt, dagegen die des glorreichen Austobens desselben unterlassen haben? Er sollte als einzigen Kampf seines Epos eine Niederlage seines Volkes dargestellt und noch dazu mit dieser sein Gedicht abgeschlossen haben? Aber auch das Ende des 2. Gesanges, so vortrefflich es für sich betrachtet als Gesangsschluss ist, indem es mit dem im Sonnenuntergang plötzlichen Hervorbruch Achills den heissen Kämpfen des wilden Tages ein Ziel setzt, ist als Schluss einer Dichtung so ungeeignet wie möglich, indem es uns durch Erweckung der höchsten Spannung auf ein höheres Ziel weist, wie der Schluss des 1. Gesanges, und gebieterisch wie dieser eine Lösung der Spannung in einem folgenden Gesange fordert. Auch darf man wol daran erinnern, dass die Dreiteilung, die im Wesen des

poetischen Kunstwerks überhaupt begründet ist, die in der nomischen, wie in der chorischen Lyrik hervortritt, auch wol umfassendere Geltung beanspruchen möchte in der edelsten Gestaltung des älteren, strengeren, wie sogar noch des jüngeren kyklischen Kunstepos, z. B. der Aethiopis u. Iliupersis (Welcker Ep. Cycl. 2, 233 f.) und späterhin in der alten Tragödie des Aeschylos. Wie der Streit Achills und Agamemnons im 1. Gesang ein Zweites, die Niederlage Agamemnons durch Hektor, im 2. Gesange, so muss diese ein Drittes, die Besiegung Hektors durch Achill, in einem 3. Gesange hervorbringen. Aus der grossen Strophe und Antistrophe muss die Epodos hervorgehen. Zeus hat dem Hektor wie dem Achill sein Wort gehalten, die Griechen und Agamemnon sind schwer getroffen, aber nun fehlt noch die Krönung des Ganzen. Auf die Ehrenrettung Achills muss nun seine höchste Verherrlichung durch die grösste Tat des ganzen trojanischen Krieges, den Sieg über den 1. Troerhelden, folgen. Wie hätte ein epischer Dichter und zumal ein Homer, der die Kunst der Steigerung so meisterhaft übte, auf diese Darstellung des Höchsten verzichten mögen?

Ist nun dieser der Achilleis notwendige dritte Gesang in den der Patroklie folgenden Gesängen erhalten oder nicht? Die darin vor Allem erwartete Hauptsubstanz, der Kampf Achills mit Hektor, wird erst im 22. Gesange geschildert, und die zwei auf diesen folgenden Bücher gelten nach Form wie Inhalt mit Recht für so jung, dass wir von ihnen absehen dürfen und also nur den Teil der Ilias schärfer ins Auge zu fassen haben, der von 18, 243 bis zum Ende des 22. Gesangs reicht. Leider fällt uns in all diesen Gesängen, so viele Einzelschönheiten sie auch enthalten, ein Sinken epischer Kunst sofort auf. Hatten wir den 1. Gesang der Achilleis noch wesentlich in der althomerischen Form vorgefunden, an der nur hie und da einige Zusätze angebracht waren, so befand sich bereits der 2. Gesang derselben, die Agamemnonie, in einer viel schlimmeren Verfassung. Zwar war auch noch von diesem ein nicht unbedeutender Teil unentstellt erhalten, aber der Anfang war umgearbeitet, in die Mitte die kleine Diomedie eingeschoben, dann der letzte Teil ins Endlose gedehnt, dessen ursprüngliche Schlussscene, der Sturm Hektors auf die Schiffe bei Sonnenuntergang, wiederum stark modernisiert und endlich noch durch

die Patroklie in zwei Scenen verzettelt worden. Aber noch schlimmer ergieng es dem 3. Gesange der Achilleis und zwar aus leicht erklärbaren Gründen. Denn erstens musste die Rücksicht auf die vorher besonders am 2. Gesang vorgenommenen grossen Veränderungen, namentlich die Einschiebung der Patroklie, auf den folgenden 3. Gesang tief umgestaltend einwirken, zweitens wurde der Vortrag der hier gefeierten Haupttaten des ersten Griechenhelden ohne Zweifel besonders gern gehört und war deshalb Einzeländerungen und Zusätzen, wie sie der wechselnde Zeitgeschmack hervorrief, am stärksten ausgesetzt. Das letzte Viertel der Ilias wird denn auch durch alle die von uns ins Auge gefassten Stilmerkmale, die Composition, die Reden, Vergleiche, Bilder und die ganze Ausdrucksform als eine ziemlich späte Dichtung deutlich bezeugt. Die Gesänge 18, 243—22 sind in ihrer jetzigen Form jünger als alle die bisher untersuchten 4 Stile, mit Ausnahme der Bearbeitung der Patr. Sie haben auch aus jedem derselben bald mehr, bald weniger herübergenommen, sie sind durchweg in einer Art Mischstil verfasst, doch so, dass sie sich am meisten dem blühenden Stile der Patroklie nähern, als eine weitere Entwicklung oder Übertreibung desselben, und daher öfter mit dem Stil des 7.—10. Buches der Ilias als mit den ältesten Schlachtenstilen übereinstimmen. Zumal das 19. und 22. Buch tragen vielfach die Merkmale eines modernisierten Patrokliestiles an sich, der mit dem der Bearbeitung der Patroklie auf derselben Stufe steht. Hiermit wird durchaus nicht behauptet, dass die mannichfachen Stücke, aus denen diese Gesänge zusammengesetzt, bezw. zusammengeflickt sind, von derselben Hand, ja nicht einmal, dass sie aus derselben Zeit stammen. In der Schilderung des Flusskampfes im 21. Buch z. B. sind deutlich zwei Recensionen zu unterscheiden, und von all diesen Gesängen tragen die Hoplopöie des 18. und des 19. deutlich das neueste Gepräge an sich. Aber alle stimmen doch darin überein, dass sie jünger als die 4 Stile sind und am stärksten unter dem Einfluss der Patroklie stehen. Nur die Theomachie und auch der dem Aeneaskampf der älteren Dichtung nachgebildete Aeneaskampf 20, 75 f. folgen mehr dem Muster der Diomedie, bezw. der Apate. Als Belege mögen dienen 20, 78 = 5, 289; 83 = 5, 180; 98 = 5, 603; 111 = 4, 495; 117b = 4, 495b; 208. 9 = 5, 247. 8; 264a = 5, 406a; 285—7 =

5, 302—4; 289b = 6, 16b; 319 = 5, 167; 321b = 5, 696b; 346b = 5, 436b. Und es ist bemerkenswert, dass diese Partie vom Aeneaskampf mehrfach auch die erst später an die bereits bearbeitete Diomedie angehängte Schilderung benutzt: vgl. 20, 137b = 6, 492b; 20, 158—159 = 6, 120 f.; 177 = 6, 122; 184. 5 = 6, 194. 5; 213. 4 = 6, 150. 1; 241 = 6, 211; 366a = 6, 111. Aber die Spuren der Einwirkung der Diomedie lassen sich auch ausserhalb des Aeneaskampfes nachweisen, nur ein Beispiel. Dem *ὦρτο δὲ τοὺς μὲν Ἄρης, τοὺς δὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη, Δεῖμός τ' ἠδὲ φόβος καὶ Ἔρις ἄμοτον μεμαυῖα* 4, 439 f., unter denen sich dann 5, 859 Ares als Schreier hervortut, und dem von demselben Nachdichter stammenden *ἔνθα στᾶσ' ἤυσε θεὰ (Ἔρις) μέγα τε δεινόν τε* 11, 10 sind mit Benutzung des *λαοσσόος* 17, 398 nachgebildet; die Verse 20, 48 f.: *ὦρτο δ' Ἔρις κρατερὴ λαοσσόος, αὖε δ' Ἀθήνη, στᾶσ' — αὖε δ' Ἄρης ἑτέρωθεν,* und auch in der Schlusspartie des 20. Gesangs lassen sich die Spuren der Tätigkeit des Diomediebearbeiters nicht verkennen (S. 318).

Aber viel tiefer greift die Patroklie ein, sie selber, wie ihre Einlagen. Zahlreiche Verse derselben sind von dieser jüngeren Dichtung benutzt worden, wie die Iliasausgaben lehren; allein noch bezeichnender sind die Übereinstimmungen in zahlreichen eigentümlichen Ausdrücken und Wendungen. Man vergleiche: *δόμος Πηλήϊος* 18, 441 = (18, 60); *ἐπιπροΐημι* 18, 439. 458 = 17, 708 (9, 520; 4, 94); *καταθνήσκω* 18, 540; 21, 107; 22, 164. 355 = (16, 526. 565); 17, 369; *μένος πολυθαρσές* 19, 37 = (17, 156); *ἀγὼν νεῶν* 19, 42; 20, 33 (S. 223); *ἔρις θυμοβόρος* 19, 58; 20, 253 = (16, 476 vgl. 7, 210. 301); *οὐδέ τί σε χρή* 19, 67. 420; 20, 133 = 16, 721 (7, 109); *πρὸ φόωσδε* 19, 118 = (16, 188); *φιλοπτόλεμος* 19, 269; 20, 351; 21, 86 (S. 222); *πολύδακρυς* 19, 318; 22, 487 = (17, 192. 544 vgl. 3, 132. 165; 8, 516; *πολυδάκρυτος* 24, 620 ist noch jünger); *προπάροιθε νεῶν ὀρθοκραιράων* 19, 344 = 18, 3; *καναχή* 19, 365 = (16, 105. 794; Od. 682); die Apostrophe 20, 2. 152 (S. 126); *Ἄρτεμις χρυσηλάκατος κελαδεινή* 20, 70 = (16, 183); *μένος ἠΰ* 20, 80 = (17, 456); *ἐναντίβιον* 20, 85. 130; 21, 266. 477; 22, 223 = (17, 490); *ἀρείῃ* 20, 109; 21, 331 = (17, 431); *παθέειν ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω* 20, 198 = (17, 32); *μάχης ἐξαπονέεσθαι* 20, 212 = 16, 252; *ἐσμαίομαι* 20, 425 = (17,

564); ἐμπίμπλημι 20, 471; 21, 311. 607; 22, 312. 504 = 16, 223 (348), sonst nur in der Od.; πᾶν δ' ὑπεθερμάνθη ξίφος αἵματι 20, 476 = (16, 333). Αἰακίδης bedeutet Beides, Peleus 21, 189 und Achill 21, 78 wie in der Patr; ὁ πρηνὴς ἐπὶ γαίῃ 21, 118 = (16, 413); εὐρυρέων 21, 157. 186. 304 = 16, 288 (2, 849); Παίονας ἱπποκορυστάς 21, 205. (155. 211) = 16, 287; αἰετοῦ οἶμα τ' ἔχων 21, 252 vgl. οἶμα λέοντος ἔχων 16, 752; ἔναυλος 21, 283. 312 = 16, 71; κλόνος tumultus 21, 422 = (16, 331.) 713. 729. 789; δηριάομαι 21, 467 = (16, 96. 756); 17, 734; μέλεον 21, 473 = (16, 336 vgl. 10, 480; 23, 795; Od. 5, 416); φεύγω c. ὑπό c. Gen. 21, 553 = (18, 149); πρόσθε zum Schutz 21, 587 = (16, 333); ἀσπάσιοι, ἀσπασίως 18, 270; 21, 607. 610 = 18, 232; ὤρετο 22, 102 = 18, 203; ἐξαναλύω 22, 180 = (16, 443); ἀνανεύω 22, 205 = 16, 250. 252 (6, 311); ἐπεὶ ἄρ κε 22, 258 = 17, 658; ὡς δή utinam 22, 286 = (18, 107); θεοὶ θανατόνδε κάλεσσαν 22, 297 = (16, 693); ὀπίζομαι 22, 332 = 18, 216; ῥέθεα 22, 362 = 16, 856; γενέσθαι als Zusatz 22, 421 = (17, 151).

Gleich der Patroklie nähern sich diese Gesänge im Sprachgebrauch sehr dem Stil der Odyssee, auch dem ihrer mittleren und jüngeren Partieen, mehr als irgend einer der älteren Stile. Wir übergehen die vielfach übereinstimmenden Verse und führen nur noch einige besonders bezeichnende gemeinsame Ausdrücke an. Odysseisch sind: ὀδύσσομαι 18, 292 (8, 37. 468; 6, 138); αἰψηρός 19, 276; ἁρμονίαι 22, 255; δυσηλεγής 20, 154; ἀμφαφάω 22, 373; ἀθρόος 18, 497; 19, 236 (2, 439; 14, 38; 15, 657; 23, 200); καλύπτρη 22, 406; κατηρεφής 18, 589; κατηρεφέω 22, 393; καταλέγω enarro 19, 186 (ausserdem 12mal nur im 9. 10. und 24 B. und 46mal in der Od. s. Ebeling); οἰμάω 22, 31. 139. 308; ὁπποῖος 20, 250; πίειρα 18, 342. 542; 19, 180; σῖτος 19, 44. 663. 306 (ausser 5, 341 nur im 8., 9. und 24. B.). Mehrere der diesen Gesängen eigentümlichen Wörter begegnen sogar erst in der Hymnenpoesie wieder, wie unten gezeigt werden wird. Das jüngere Alter dieser Gesänge wird endlich auch noch bezeugt durch manche Ausdrücke, die sonst nur in jungen Iliasbüchern vorkommen, wie z. B. αἴθουσα 20, 11 (6, 243 und 24, 238. 323. 644; 9, 472); καμμονίη 22, 257 (23, 661), αὐλαμός 20, 113. 379 (4, 251. 273; σαλπίζω 21, 388

(vgl. σάλπιγξ 18, 219, die noch nirgend im praktischen Gebrauch erscheint) und ἄκμηνος 19, 163. 207. 320. 346.

Wie der Stil aller dieser Stücke über ihre Vorbilder, die Diom. und Patroklie, und auch die jüngeren Dichtungen des 4. Stils weit hinausgreift, wie er eine neuere Form epischer Sprache darstellt, das mag der Vergleich einiger seiner Merkmale mit den oben von uns betrachteten Kennzeichen der älteren Stile dartun. Wir wählen dabei diesmal den entgegengesetzten Ausgangspunkt, nämlich die Sprachformen, um uns auf dem Wege, der von da aus rückwärts zu den verschiedenen Stilmerkmalen führt, besser vorbereitet, allmählich der Frage nach der Composition der Gesänge 18, 243 bis zum Schluss des 22. zu nähern. Jedoch ersparen wir uns diesmal eine besondere Charakteristik der Reden, weil diese genügend bei der Besprechung der Composition berücksichtigt werden, und der Bilder, weil die Stoffe dieser Gesänge ganz andere Bilder hervorbringen mussten als die Schlachtenscenen der 4 Stile, mit deren Bildern sie also nicht ohne Weiteres in Parallele gestellt werden können.

A. Die Sprache.

Überall finden wir Erweiterungen des alten Gebietes der Zusammensetzung. Zu den früheren **δυσ**-Composita, wie **δυσηχής** 18, 307; 22, 180; **δυσμενής** 19, 62. 168. 232; 22, 404; **δύστηνος** 22, 59. 477 gesellen sich hier die bisher unbekannten **δυσάμμορος** 19, 315; 22, 428. 485, (ausserdem nur noch 24, 727), das nur 20, 154 belegbare **δυσηλεγής** und das sonst nur odysseische **δύσμορος** 22, 481. Der Demeterhymnus 362 schreitet bis zu **δυσθυμαίνω** vor. Auch das Contingent der mit Praepositionen verbundenen Wörter erhält manche Verstärkung und selbst die reiche Patroklie wird noch hie und da überflügelt, geschweige denn die andern Stile. Ἀμφι-Composita sind zur Genüge S. 241 angeführt. Dann **περιδείδω** 21, 328; **περιδέξιος** 21, 163; **περιδινέομαι** 22, 165; **περιίστημι** 18, 603; **περίκειμαι** 19, 4; **περικλυτός** 18, 326. 449; **περικτίονες** 19, 104; **περισείω** 19, 382; 22, 315; **περιστρέφω** 19, 131; **περιτρέχω** 22, 369; **περιχέω** 21, 309. Endlich **ποτιδέγμενος** 19, 234. 336; **προσαυδάω** öfter, **προσεῖπον** oft, **πρόσθεν** oft, **πρόσκειμαι** 18, 377; **πρόσφημι** oft, **προσφωνέω** mehrmals, **πρόσωπον**

18, 414; 19, 285; 22, 2; *προτιόσσομαι* 22, 356. Nun aber ist eine grosse Zahl anderer Präpositionscomposita zu verzeichnen, die nur in diesen Gesängen vorkommen, oder daneben nur noch in den allerjüngsten Büchern der Ilias, dem 7.—10., 23. und 24. und in der Odyssee: *ἀναβραχέω* 19, 13; *ἀναίνομαι* 18, 450; *ἀναμαιμάω* 20, 490; *ἀναῤῥήγνυμι* 18, 582; 20, 63 (7, 461); *ἀναστενάχω* 18, 315. 355; *ἀνατίθημι* 22, 100; *ἀνείρομαι* 21, 508 (3, 177); *ἀνένεικα* 19, 314 (Od. 11, 625); *ἀνερείπομαι* 20, 234 (Od. mehrmals); *ἀνιχνεύω* 22, 192; *ἀνξηραίνω* 21, 347. Einen ähnlichen Zuwachs offenbar neueren Gepräges bemerken wir in der Gruppe der *ἀπό*-Composita: *ἀπάγω* 18, 326 (15, 706 und Od.); *ἀπαείρομαι* 21, 563; *ἀπαΐσσω* 21, 234 (23, 628); *ἀπαλέξω* 22, 348 (24, 371 u. Od.); *ἀπαρέσκομαι* 19, 183; *ἀπάρχομαι* 19, 254 (Od.); *ἀποδειροτομέω* 18, 336 (23, 22; Od. 11, 35); *ἀποεργάθω* 21, 599 (Od. 21, 221); *ἀποέρρω* 21, 283. 329 (6, 348); *ἀποθνήσκω* 22, 432 (Od.); *ἀπολάμπω* 19, 381; 22, 319 (14, 183; 6, 295); *ἀπολέπω* 21, 455; *ἀπολιχμάω* 21, 123; *ἀπομηνίω* 19, 62 (2, 772; 7, 230; Od. 16, 378); *ἀπομόργνυμι* 18, 414 (2, 269; 23, 739; Od.); *ἀποσκεδάννυμι* 19, 309 (Od. 11, 385); *ἀποτάμνω* 22, 347 (8, 87); *ἀποτρωπάω* 18, 119; 20, 119; *ἱδρῶ ἀποψύχω* 21, 561; 22, 2 (11, 621). Als 3. Gruppe wählen wir die *κατά*-Composita, die besonders im 22. Buche häufig sind, wie wenn sie das Katastrophische zur Geltung bringen wollten: *καθίημι* 21, 132 (24, 642); *καταβουκολέομαι* 20, 221; *καταδαίμαι* 22, 354; *καταδάπτω* 22, 339; *καταδημοβορέω* 18, 301; *καταθάπτω* 19, 228 (24, 611); *καταΐσσω* 22, 187 (2, 167; 4, 74; 7, 19; 24, 121; Od.); *κατακλάω* 20, 227 (13, 608); *κατακρύπτω* 22, 120 (Od); *καταλήθομαι* 22, 389; *καταπάλλομαι* 19, 351. 357; *καταπεδάω* 19, 94 (Od. 11, 292); *καταπτήσσω* 22, 191 (8, 136); *καταφέρω* 22, 425; *καταφθίω* 22, 288 (Od.); *καταφλέγω* 22, 512 (9, 653); *κατέδω* 19, 31; 22, 89 (6, 202; 24, 415 Od.); *κατεναντίον* 21, 567; *κατέρχομαι* 20, 125 (6, 109; 7, 330; Od.); *κατεσθίω* 21, 24 (2, 314. 317. 326; 3, 25); *κατηρεφής* 18, 589; *κατηφέω* 22, 293 (Od. 16, 342); *κατειλύω* 21, 318.

Noch mehr springt das gewaltige Hinausstreben über die Kreise der Composition bei dem Decomposita in die Augen, die jetzt öfter auftreten. Wir finden nicht nur die älteren Präpositionscomposita wieder, wie *παρέκ* 20, 133; *ὑπέκ* 20, 300; *διαπρό*

20, 276; 21, 164; *προπάροιθε* häufig; *καθύπερθε* mehrmals und die älteren Verbaldecomposita *ὑπεκφεύγω* 20, 191; 22, 202; *ἐξαπόλλυμι* 18, 290 (Od. 20, 357); *ἐξαναλύω* 22, 180 (16, 442); *ἐξαπονέομαι* 20, 212; *ἐπιπροΐημι* 18, 439; *εἰσφικάνω* 20, 336; 22, 17, sondern ausserdem die bisher unerhörten: *ἐκκαταπάλλομαι* 19, 351 (*ἐκπάλλομαι* nur 20, 488); *ἐξανίημι* 18, 471; *ἐξαποτίνω* 21, 312; *ἐπανατίθημι* 21, 535; *προπροκυλίνδομαι* 22, 221 (Od. 17, 525); *ὑπεκφέρω* 22, 202; *ὑπεκφεύγω* 20, 191; 22, 202. Und während all die älteren Stile zusammen es nur zu einem einzigen dreifachen Verbalcompositum *ὑπεξαναδύω* 13, 352 brachten, wagen diese Gesänge: *κατεναντίον* 21, 567; *ὑπεκπροθέα* 21, 604 (9, 506); *ὑπεκπροφεύγα* 20, 147; 21, 44. An diese Wörter, die schon die äusserste Grenze der Composition erreicht haben, reihen wir einige andere, die durch Kühnheit oder Neuheit sich besonders hervortun und als solche wiederum als Belege des jüngeren Ursprungs dieser Gesänge dienen können, nämlich: *ἀποδειροτομέω* 18, 336; 23, 22 (Theog. 280) neben *δειροτομέω* 21, 98. 555; *καταδημοβορέω* 18, 301; *τυμβοχοέω* 21, 323 und *κλοτοπεύω* 19, 149. Das sind Gebilde im Stile der Hymnenpoesie wie *ἐπιοινοχοεύειν* h. in Ven. 204; *διαπυρπαλαμᾶν* nach Ilgens Conjectur h. in Merc. 357, der auch *δειροτομέω* 405 aufweist. Auch *δαϊκτάμενος* 21, 146. 301 und noch mehr *Ἀρηϊκτάμενος* 22, 72 tragen jüngeren Charakter, und *ἀκροκελαινιόων* 21, 249 (vgl. *γλαυκιόων* 20, 172) wäre in den älteren Stilen wol kaum möglich: *οἰνοποτάζω* 20, 83 kommt nur in der Od. zweimal vor.

Auch bei den Compositis andrer Art tritt unverkennbar ein Streben nach neuen, glänzenden und zuweilen gekünstelten Verbindungen hervor. Von den Adjectiven merken wir an: *λιπαροκρήδεμνος* 18, 382 (nach Athen. XV. p. 682 nennt ein Frgm. der Kyperien die Nymfen und Chariten *λιπαροκρήδεμνοι*) und *λιπαροπλόκαμος* 19, 126; *ἀπαλοτρεφής* 21, 363; *ἑλκεσίπεπλος* 22, 105; *δολιχεγχής* 21, 155; *κραταιγύαλος* 19, 361; *τηλεδαπός* 21, 454; 22, 45 (Od. mehrfach); *ἁλιμυρήεις* 21, 190 (Od. 5, 460); *βαθυῤῥείτης* 21, 195; (*νηῦς*) *ἑκατόζυγος* 20, 247; *ἀπροτίμαστος* 19, 263; *ἐπίσκοπος* 22, 255 (10, 38; 24, 729; Od. 8, 163); *λαθικηδής* 22, 83; *λεύκασπις* 22, 294; *παναφῆλιξ* 22, 490. Neben *βαθυδίνης* 20, 73; 21, 143. 212. 228. 329 wird *βαθυδινήεις* 21, 15. 603 verwendet. Die Wunde heisst

χαλκότυπος 19, 25, der Tod τανηλεγής 22, 210 (8, 70). Innere Eigenschaften werden charakterisiert durch ἀρτιεπής 22, 281; ἐπίκλοπος 22, 281 (Od. dreimal); γλυκύθυμος 20, 467. Die Zusammensetzungen mit -φρων mehren sich: ἀγανόφρων 20, 467; σαόφρων kennt nur 21, 262 (Od. 4, 158); ὁμόφρων 22, 263 (ὁμόφρονα θυμόν st. des früheren einfachern ἕνα θυμόν) wie im Demeterhymnus 434; πολύφρων 21, 367 (Od. 8, 297. 327). Von den Substantiven nennen wir: μηλοβοτῆρες 18, 519; ἀμαλλοδετῆρες 18, 554. Die Παναχαιοί 19, 193 kommen sonst nur in ganz späten Partieen der Ilias vor: 7, 73. 159. 327; 9, 301; 10, 1; 23, 236; ὁμήγυρις 20, 142 ist sonst nur der homerischen Hymnenpoesie Dem. 434 eigen und das daraus abgeleitete ὁμηγυρίζομαι nur Od. 16, 376.

Von diesen Compositis verlangen die meist zusammengesetzten Beinamen der Götter eine besondere Aufmerksamkeit. Die Götter haben hier mit den Beinamen gleichsam ihr Costüm gewechselt. Zeus heisst nur hier ἀργικέραυνος 19, 121; 20, 16; 22, 178, Apoll nur hier ἀκερσέκομης 20, 29, Hephäst nur hier κυλλοποδίων 18, 371; 20, 270; 21, 331; πολύμητις 21, 355 und πολύφρων 21, 367 (Od. 8, 297. 327), Ares nur hier ῥινοτόρος 21, 392; κορυθαίολος 20, 38, Artemis nur hier ἐϋστέφανος κελαδεινή 21, 511, ausserdem nur hier 21, 470 πότνια θηρῶν, Hermes, der überhaupt hier zuerst activ auftritt, ἐριούνης 20, 347 (Od. 8, 323 vgl. ἐριούνιος 24, 757. 679). Dabei wird es immer mehr Mode, die Beinamen, auch offenbar ungewohnte, neugeschaffene, alsbald für sich als substantivische Eigennamen zu gebrauchen, so jenes ἀργικέραυνος 20, 16; κελαδεινή 21, 511 und manche andere. Noch weiter geht darin die jüngere Odyssee, die aus dem Beiwort der Thetis ἁλοσύδνη (Il. 20, 207) bereits eine eigne Meergöttin Ἁλοσύδνη (4, 404) erdichtet. Diese Sitte wird auch über den Kreis der Götter hinauserstreckt, wie z. B. durch das blosse διογενής 21, 17 Achill sogar in der Erzählung bezeichnet wird, 9, 106 doch nur in der Anrede. Δείελος, aus dem die Od. 17, 599 dann bereits δειελιάω entwickelt, steht 21, 232 für δείελον ἦμαρ, ausserdem δείλη 21, 111; ὀνειδειοῖσιν 22, 497 bedarf nicht mehr des ἐπέεσσιν 22, 497, das sonst für notwendig gehalten wird. Wie Adjective ins Gebiet der Substantive, treten Participien in das der Adjective über z. B. ἐμμεμαώς 20, 468.

Auch im Bereich der Wortableitung kommen zahlreiche Neuerungen zum Vorschein oder treten die schon früher schüchtern eingeführten jetzt stärker und sicherer auf, vgl. die Bemerkungen über die Substantiva auf *-τύς*, bezw. *-ύς* S. 244. Den Substantiven auf *-σύνη* treten: *γηθοσύνη* 21, 390; *δολοφροσύνη* 19, 97. 112; *κερδοσύνη* 22, 247 und der Plural von *συνημοσύνη* 22, 260 bei. Der Plural abstracter Wörter kommt auch sonst vor: *ἀτασθαλίῃσι* 22, 104 (4, 409 und Od.); *ἆται* 19, 270 (9, 115; 10, 391); *νηπιέῃσιν* 20, 411. Andere Ableitungssilben begegnen hier zuerst oder doch zuerst in grösserer Anzahl. Die Endung *-ωλή* ist in *εὐχωλή* 22, 433 schon älter, ja sogar schon 1, 65 zu finden, aber andere dahin gehörige Gebilde fehlen in den früheren Stilen, wie *μεταπαυσωλή* 19, 201 (vgl. *παυσωλή* 2, 386); *φειδωλή* 22, 244 vgl. *τερπωλή* Od. 18, 37. Reicher entwickelt sich erst seit der Patroklie die Gruppe der Wörter auf *-τήρ*, bezw. *-τωρ*, in überraschend später Weise. Ein Wort wie *σωτήρ* z. B. finden wir erst durch die Hymnenpoesie belegt. In unseren Gesängen wird durch diese Endung nicht nur ein Stand oder ein Geschäft bezeichnet, sondern auch schon eine allgemeinere Aufgabe oder eine Eigenschaft. In dieser Beziehung ist wol das dem latein. voluntarius so ähnliche Wort *ἐθελοντήρ* der Od. 2, 292, die überhaupt diese Bildungen liebt, eine der neuesten Bildungen. Hier begegnen *ἀλεξητήρ* 20, 196; *ἀμαλλοδητήρ* 18, 554; *ἀροτήρ* 18, 542 (23, 835); (*ἀφήτωρ* 9, 404); *δοτήρ* 19, 44 (*δωτήρ* Od. 8, 325); *μηλοβοτήρ* 18, 519 (*βοτήρ* Od. 15, 504); *ὀλετήρ* 18, 114. Wie sich die neue Zeit an den alten Worten nicht genügen lässt, zeigt das Wort *ἐλατήρ*, das 4, 145; 11, 702; 23, 369 (h. in Ap. Pyth. 54; Merç. 14) aufgebracht wird, obgleich *ἡνίοχος*, *θεράπων*, *πλήξιππος* für den Begriff des Rosselenkers schon vorhanden waren, ebenso *φυλακτήρ* 9, 66. 80 trotz des ausreichenden *φύλαξ* 9, 477. Im Hermeshymnus 14. 15 stehen neben einander *ληϊστῆρ'*, *ἐλατῆρα βοῶν*, *ἡγήτορ' ὀνείρων*, *νυκτὸς ὀπωπητῆρα*. Wörter auf *-ίζω* werden auch in der Zunahme begriffen sein, ein Verbum *πολίζω* 20, 217 wie 8, 453 scheint mir besonders charakteristisch. Man kann auf diesem Gebiete noch vielfach den stillen Entwicklungsgang der Sprache verfolgen. Nur noch drei Beispiele: Aus dem alten, in den verschiedensten Gesängen vorkommenden

ἀνάγκη entwickelt sich in der Patr. 16, 836 *ἀναγκαῖος*, aber erst aus diesem in den noch jüngern Gesängen wie (6, 85; 4, 300); 20, 143 das neue Subst. *ἀναγκαίη* (h. in Merc. 373). Aus *ἀληθής* 6, 382; 12, 433 hat sich *ἀληθείη* erst (23, 361; 24, 407; Od.; h. in Merc. 368. 561) entwickelt. Wie aus *ἔγχος* des ältesten Stils in den mittleren *ἐγχείη* wird, setzt sich das *ἔλεγχος* der früheren Stile in *ἐλεγχείη* 22, 100 (23, 342. 400; O. 21, 225) fort. Ebenso muss man *ἀγινέω* 18, 493 (24, 784) für Erweiterung aus *ἀγίνω* halten, wie *δινεύω* 18, 543 aus *δίνω*.

Auch die Zahl der Adv. auf *-δην* wird vermehrt durch *ἀμβλήδην* 22, 476; *ἀμβολάδην* 21, 364; *ἐπιγραβδήν* 21, 166; *ἐπιστροφάδην* 21, 20; *ἐξονομακλήδην* 22, 415. Dagegen treten die auf *-δόν* ganz zurück, während die Zahl der Modal-Adverbia auf *-τι* (G. Meyer Gr. Gr. S. 289) und *-θι* überraschend wächst. *ἀέκητι* 20, 332 (11, 667; 12, 8; 15, 720); *ἀμαχητί* 21, 437; *ἀνουτητί* 22, 371; *ἀσπουδί* 22, 304 (8, 512; 15, 476); (*ἀμογητί* *ἀπ. λ.* 11, 637); *ἐγγύθι* 22, 300 (16, 71); *ἔκτοθι* 22, 439 (15, 391); *ἔνδοθι* 18, 287; 20, 269; 22, 242 (1, 243; 6, 498; 23, 819); *καταυτόθι* 21, 201 (10, 273; Od.); *κηρόθι* 21, 136; *κεῖθι* 22, 390 (3, 402; 12, 348; Od.); *νειόθι* 21, 317; *παραυτόθι* 19, 304; 20, 140. 340; 21, 201. 496 (12, 302; 13, 42 und jüngere Gesänge); *ὑψόθι* 19, 376 (17, 676; 10, 16).

Die in den älteren und mittleren Stilen noch so seltenen Adverbialzeitbestimmungen wie *τὸ πάρος* mehren sich: 19, 48; 20, 123; 22, 233. 250; *τὸ πρίν* 21, 476; 22, 156 wie in der Hymnenpoesie. Dann *ἀσπερχές* 16, 556; 22, 10. 188. Das temporale *διαμπερές* hat 11, 264 (16, 499 s. o.), *ἔμπεδον* 22, 192; *ὀλίγον χρόνον* 19, 157. Von den hervorgehobenen Modalaccusativen steht *ἄμοτον* 22, 36; *ἔκπαγλον* 22, 256.

Im Gebrauch der Endung *-φι* für den Gen. *κατὰ Ἰλιόφι* 21, 295 erkennt G. Meyer Gr. Gr. S. 319 eine Schwächung des Sprachgefühls wie im Dativ 2, 313. Die nach Curtius Griech. Verbum 2, 165 wol aus medialem Einfluss zu erklärende activische Endung der 2. Pers. Plur. *-θε* für *-τε* 18, 299 (= 7, 371) ist wie *πέπασθε* 3, 99 wol jünger, ebenso die in die 3. Person des Duals secundärer Tempora gedrungene Endung *-τον* für *-την* in *λαφύσσετον* 18, 583 vgl. 13, 346; 10, 364 (G. Meyer Gr. Gr. S. 361). Eine analogische Neubildung nach *τίθημι* scheint *ἱείη*

19, 209 (G. Meyer a. O. S. 372), auch ist *ἐνδίεσαν* 18, 584 eine vielleicht nach *τίθενται* zum thematischen Inf. *δίεσθαι* geschaffene unursprüngliche Form (G. Meyer a. O. S. 380). Singularformen des Verbums *εἰρύμεναι* werden mit ῡ gebildet 18, 515; 22, 507; 16, 542 (G. Meyer a. O. S. 381).

Wir haben oben gewagt auf den Umfang einiger Begriffskreise innerhalb der verschiedenen Schlachtenstile hinzudeuten, so auf die Gruppe der Zeitwörter des Weinens und Klagens. *Κλαίειν* kommt nicht nur, vom 24. Buch abgesehen, im 19. und 22. am häufigsten vor, sondern es regiert auch nur in diesen letzten Gesängen, nämlich 19, 300; 20, 210; 21, 86 (23, 9; 24, 511. 619. 773) den persönlichen Accusativ. Auch *στέναχω*, neben welchem *στεναχίζω* 19, 304 (S. 249. 297) erscheint, und *ἀναστενάχω* hat diesen Accus. nur 18, 315. 355; 77. 19, 132. 301 (23, 211) vgl. La Roche Hom. Stud. S. 173. 174.*)

Je jünger der Stil, desto häufiger wird der alte Sinn eines Worts durch einen übertragenen verdrängt: *ἐκφέρω* hat nur 21, 451 die Bedeutung »bescheren«, *ἐκβάλλω* wird nur 18, 324 mit *ἔπος* gebraucht. Der Zusatz des geistigen Organs *κατὰ φρένα, θυμόν* oder *φρεσίν*, der dem Verbum *ὁρμαίνω* erst einen geistigen Sinn verliehen hat, wird 21, 64; 22, 131 (10, 28; 14, 20; Od.) fortgelassen, ohne dass die Geistigkeit der Bedeutung geschädigt wird, vgl. oben *κεῦθε νόῳ* (S. 109). Andre Verba wandeln ihre Bedeutung, auch wenn sie sinnlich bleibt, z. B. *δαΐζω*, das den zwei älteren Stilen und dem 4. durchaus fehlt (11, 497 gehört zur Interpolation), bedeutet in der Patr. noch zerreissen 16, 841; 17, 535; 18, 27 wie 2, 416; 7, 247, aber 24, 393 und in unseren Gesängen, wo es ein Lieblingswort geworden ist, 18, 236; 19, 203. 282. 292. 319; 21, 33. 147; 22, 72 heisst es immer nach offenbar roherem Sprachgebrauch töten, niederhauen. Ähnliche Verschlechterung haben noch andere Wörter erfahren: *στυφελίζω*, das früher stets vehementer commoveo, demoveo bedeutet, hat 21, 380. 512 wie mehrfach in der Od. den Sinn von misshandeln, Gewalt antun angenommen vgl. die derben Ausdrücke *πληκτίζεσθαι* 21, 499 und *ἀπολέπειν οὔατα* 21, 455. Von den Adj. sind besonders modern *φίλος*

---

*) Die deutschen Verba weinen und klagen haben umgekehrt im Altertum wol den Acc., den sie später verlieren (J. Grimm D. Gr. 4, 612).



als Beiwort von γούνατα 22, 388 (9, 610; 10, 90; Od.); χειρός 20, 479 (schon 17, 629; 18, 27, sonst nur 7, 130; 23, 99; Od.) und geschmacklos bei λαιμός 19, 209. Ἡσύχιος 21, 598 gehört wie ὑγιής 8, 524 und λογός 15, 393 zu den nüchternen Wörtern späteren Stils. Die Umwandlung der Begriffe hat auch öfter eine Umwandlung der Construction zur Folge. Die persönlich gefassten Wörter ῥηΐδιος und χαλεπός haben mehrfach Infinitiv-Constructionen nach sich, nämlich 18, 258; 20, 265. 131; 21, 482, wie sonst nur noch 12, 54. Überhaupt ist der Gebrauch des Infinitivs ein freierer, er steht nicht nur nach ἀτέων 20, 332 und nach ἀπειλαί 20, 85, sondern sogar nach Μοῖρ' ἐπέδησεν 22, 5. Trotzdem eine niedrigere unheroischere Auffassung diese Gesänge durchzieht, treten doch die Begriffe der Moral und der Sinn für Allegorie stärker hervor. Das ist kein Widerspruch, sondern im Gegenteil im Verlauf der Geistesentwickelung begründet. Auf das edle, reflexionsfreie Epos folgt das unedlere, moralisch überlegsame Lehrgedicht.

Die Allegorie, im mittleren Stil mit Leidenschaften und Gefühlen, Eris, Deimos und Phobos, oder Zuständen, wie Tod oder Schlaf, beschäftigt, nimmt eine tiefere ethische Färbung an und betont die Sünde und ihren Lohn. In der Patr. 16, 805 raubt ἄτη schon den Verstand, aber im 19. Buch ist sie eine göttliche Zeustochter Ate, die auf den Häuptern der Menschen wandelt 19, 91. 126. 129 (vgl. 9, 504. 512, wo denn sogar das Gebet 9, 502, wie die vedische vāc, zum göttlichen Wesen erhoben wird.*) Die einmal bereits in der Apate als Schützerinnen der Eltern 15, 204 erwähnten Erinyen erscheinen hier mehrfach als Rächerinnen und Veranlasserinnen des Frevels oder als Hüterinnen der Weltordnung 19, 87. 418; 21, 412, und bei ihnen, der Erde und der Sonne wird geschworen. Auch die Verwendung dieser Figuren zeigt die Geistesverwantschaft des jungen 9. Buchs und unserer Gesänge. Die κῆρες konnten wir schon S. 275 f. nicht anders als persönlich auffassen, hier aber wird die ὀλοὴ κὴρ auf Achills Schild sogar mit blutigem

*) Viel tiefer griff diese Moralallegorie in die cyclische Dichtung ein, denn die Kyprien machten z. B. die Nemesis zur Mutter der Helena, wobei sie sonderbar genug mythische Reste von höchster Altertümlichkeit, die brünstige Verfolgung der Helenamutter durch Zeus, in die neue ethische Auffassung derselben hineinschmolzen.



Gewande abgebildet, wie sie auf dem Schlachtfeld die Lebenden schützt, die Toten aber an den Füssen fortschleift. Wie in der Patroklie gegen das Schicksal, sträubt sich hier der Mensch wiederholt gegen die Übernahme einer Schuld, wie er nur kann, daher so oft *ἐγὼ δ'οὐκ αἴτιός εἰμι, ἀλλὰ* u. s. w. 19, 86; *οὐδέ τοι ἡμεῖς αἴτιοι, ἀλλὰ* 19, 409; *οὔτις μοι τόσον αἴτιος, ἀλλὰ* 21, 275; *οὐ μέν τοι ἐγὼ τόσον αἴτιός εἰμι, ὅσσον* 21, 370 vgl. *ἀναίτιος ἄλγεα πάσχει* 20, 297. Es ist dasselbe Gedankenspiel wie Od. 1, 32, in einer Partie, die wir nach v. Wilamowitz-Moellendorffs Untersuchung 12 f. 19 nicht mehr als alt anerkennen können*), wo Zeus die Neigung der Menschen, die Schuld auf die Götter zu schieben, und ihre Sündhaftigkeit bedauert. Andere sittliche Begriffe, wie *ἀλιταίνω* 19, 265, *βλάπτω φρένας* 19, 94 sind schon S. 249 bemerkt worden.

An Gleichklängen ist diese spätere Dichtung reich. Von den etwa 40, die Bekker Hom. Bl. 1, 185 f. gesammelt hat, ist das Nötige oben (S. 251 f.) gesagt.

Wir wollten die Bilder dieser Gesänge nicht berühren, doch sei uns erlaubt, hier ein paar besonders charakteristische herauszuheben. Schon im 4. Stil 13, 85 bedeutet das Gliederlösen nicht mehr den Tod in *φίλα γυῖα λέλυντο,* 21, 425 aber vereint sich mit der Schwächung des Begriffs noch die Erweiterung der Phrase. *Τῆς δ'αὐτοῦ λύτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ* heisst es von der zu Boden geschlagenen Aphrodite. Ferner hören wir von den Waffen 19, 362: *αἴγλη* (nur noch 2, 458) *δ'οὐρανὸν ἷκε, γέλασσε δὲ πᾶσα περὶ χθὼν χαλκοῦ ὑπὸ στεροπῆς* (S. 145) vgl. *γαῖα ἐγέλασσε* Dem. h. 14.

B. Die Waffen.

Über die Waffen ist nicht viel zu sagen. Dass die Pracht derselben und die Freude an deren Beschreibung zunimmt, zeigt die berühmte Darstellung der achilleischen Rüstung, namentlich des Schildes. Helbig das Homer. Epos S. 291 f., besonders S. 309, wird diesen richtig charakterisiert haben, als ein Werk,

*) Od. 1, 28 aber ist nicht aus Il. 24, 103, sondern aus Il. 22, 167 entlehnt, denn Zeus' Rede beginnt auch hier mit *ὢ πόποι* und zwar auch hier aus freiem Antrieb und nicht, wie Il. 24, auf den besonderen Anlass der Thetiscitation.



das als Ganzes ein Gebilde der poetischen Phantasie, dessen einzelne Scenen aber vielfach durch bildliche, besonders phoenicische Metallgefässe schmückende Darstellungen und deren griechische Nachahmungen bestimmt seien. Der Gedanke sich die Welt und das Menschenleben in einem umfangreichen, in sich abgeschlossenen Bildercyclus vorzustellen, sei eines grossen Künstlers würdig. Die zu solchen Kunstwerken verwendeten kostbaren Metalle werden nun auch in diesen Gesängen zuerst mitten im Kampfe hervorgehoben. So erdröhnt die getroffene *κνημὶς νεοτεύκτου κασσιτέροιο* Achills 21, 592 vgl. 18, 613, über deren Metall Helbig S. 196 f. gesprochen hat, *χρυσὸς* d. h. das Gold des Schildes Achills *γὰρ ἐρύκακε* 20, 268 wie 21, 165. Von anderen Neuerungen führen wir nur an: Der Panzer heisst hier zuerst *κραταιγύαλος* 19, 361. Der Helmbusch ist hier zuerst von Goldfäden umgeben 19, 382 f.; 22, 315 f.; *ἐγχείη* wird häufiger neben *ἔγχος* gebraucht als je zuvor; nämlich 18, 534; 20, 258. 279. 319; 21, 582, ebenso *μελίη* 19, 390; 20, 277. 322; 21, 162. 169; 22, 133. 225. 328; *μείλινον ἔγχος, δόρυ* 19, 361; 20, 272; 21, 162. 169. 178; 22, 293. Die Eigenschaft des *ἀμφίγυος* wird nirgends erwähnt, wol die *ἀσπὶς ἀμφιβρότη* 20, 281. Einen Speerbehälter *σῦριγξ* erwähnt zuerst 19, 387, die *δουροδόκη* der Od. 1, 128. Das Schwert heisst hier zuerst *ἄμφηκες* 21, 119 (10, 256; Od.). Die Kampfschilderung scheut auch hier noch den praktischen Gebrauch der Trompete. Wie 18, 219 nur im Gleichniss, wird das aus *σάλπιγξ* gebildete Verbum *σαλπίζω* 21, 388 nur vom Donner gebraucht. Der Wagen Achills spielt eine sonderbare Rolle, bald dient er dem Helden zur Fahrt in die Schlacht, bald ist er wieder verschwunden, und so erweckt er den Verdacht, dass er ursprünglich nicht in diese Partie der Ilias gehörte und erst später zur Erhöhung des Effektes eingeführt ist, worauf wir bei Betrachtung der Composition zurückkommen. Auch die Troerhelden streiten durchweg zu Fuss gegen die ältere epische Sitte (S. 209).

C. Die Gleichnisse.

Die Kunst der Gleichnisse, die in der Achilleis in der sorgsamen Ausführung, der Treffkraft, der gleichmässigen Verteilung und richtigen Verwendung für die wichtigeren Momente bestand, begann schon in der Diomedie zu sinken, erreichte in

der Teichomachie einen bedenklich tiefen Stand und ist hier in offenbarem Verfall. Von einer sorgsamen Ausführung, von einem Bestreben, die Einzelheiten der beiden verglichenen Momente oder Gegenstände in schönen Einklang zu bringen, ist nicht mehr viel wahrzunehmen. Wie in der Odyssee durchwandert man lange gleichnisslose Strecken, um zuweilen einzelne dicht mit Gleichnissen besäete Stellen anzutreffen. In diesem Falle kommt es vor, was auch schon in älteren Stilen bemerkt ist (S. 178), dass ein Gegenstand überflüssiger Weise durch zwei unmittelbar auf einanderfolgende Vergleiche veranschaulicht wird, deren einer dann wol noch dazu nur flüchtig angedeutet, der andere mit unsymmetrischer Ausführlichkeit behandelt wird. In solchem Doppelvergleich ist nicht ohne Weiteres, wie G. Hermann Opusc. 8, 16 meint, eine Rhapsoden-Variante zu wittern, sondern meistens das Erzeugniss eines bereits gesunkenen Geschmacks zu erkennen, der auch im Hermeshymnus 147 sagt: *αὔρῃ ὀπωρινῇ ἐναλίγκιος ἠΰτ' ὀμίχλη* und Apollon. Rh. 4, 877 *πνοιῇ ἰκέλη δέμας ἠΰτ' ὄνειρος.* So leuchtet Achills Schild 19, 374 wie der Mond, aber schon im folgenden Vers wie eine ferne Feuersbrunst und sein Helm 19, 381 wieder wie ein Gestirn und schon vorher 19, 364 sein Auge wie Feuer. Ganz ähnliche Gleichnisse kehren 22, 26. 135. 317 wieder. Umgekehrt dient wol dasselbe Gleichniss dazu zwei Momente einer Handlung zu charakterisieren, eine Aufgabe, die ihm schon in der Teichomachie zugemutet wird (S. 180). So wird Achill 20, 164 dem Löwen in seiner Bewegung, 174 aber demselben Löwen in seiner Stimmung verglichen.

Mehrfach benutzen die Dichter dieser Gesänge alte Gleichnisse und zwar einigemal mit grossem Ungeschick. Mit dem Schneegestöber, mit dem im 12. Buche so schön die fliegenden Geschosse verglichen werden, werden nun höchst unpassend 19, 357 f. die in glänzender schwerer Rüstung ausrückenden Krieger gleichgestellt. Auch das *ἐρεμνῇ λαίλαπι ἶσος* fügt sich doch weit besser 12, 375 zu *βαῖνον* als *ἐρ. λ. ἶσος* 20, 51 zu *αὖε.* Die eigentümliche Wahl der zu neuen Vergleichen herangezogenen Dinge gehört auch zu den Zeichen einer jüngeren Zeit. Die Naturgegenstände behaupten noch immer ihr Übergewicht, ja das Menschenleben liefert weniger Vergleichungspunkte als im 3. und 4. Stile, aber das liegt an der Gleich-

giltigkeit, mit der dies Kunstmittel der Vergleichung durchweg behandelt wird. Die Tierwelt ist noch immer eine beliebte Vorratskammer, aber die grossen wilden Raubtiere treten gegen die kleineren, überhaupt die wilden gegen die zahmen zurück. Der kühne Eber ist entlassen, der stolze Löwe tut nur noch selten seine Schuldigkeit, obgleich doch die grössten Helden der Ilias hier ihre Hauptrolle spielen. Ihn erwähnt nur das schon oben berührte malerisch ausgeführte Gleichniss 20, 164, ein andres 18, 318, in welchem sich einmal zur Veränderung das grosse Raubtier den Raub seiner Jungen gefallen lassen muss. Selbst in der Darstellung der Verfolgung Hektors durch Achill sinkt der Löwe zum Hunde herab, der einem Hirschkalb nachjagt 22, 189. Auch die dieselbe Begebenheit veranschaulichenden Gleichnisse 22, 139. 303 vom Falken, der auf eine Taube, vom Adler, der auf ein Lämmlein oder Häslein stösst, sind der Situation keineswegs gewachsen. Eigenartiger, aber auch nicht vollwürdig wartet in einem andern Vergleiche 22, 93 (vgl. 3, 83) Hektor auf Achill, wie eine Schlange, die sich an bösen Kräutern voll Wut gefressen hat, an einer Kluft einem Mann auflauert. Der Pardel, der in der Patrokliebearbeitung zu dem Löwen und Eber gestellt wird, tritt hier zuerst ganz für sich als ein Bild unirrbaren Kampfmutes auf 21, 573. In den gleichfalls jüngeren Gesängen 3, 17; 10, 29 erscheint dann auch Menelaos vom gefleckten Pardelfell umhüllt, wie Jason in Pindar. Pyth. 4, 143 (81), das auch noch die Aethiopen des Xerxesheeres nach Herod. 7, 69 trugen. Wahrscheinlich hieng auch in der cyclischen Dichtung an Antenors Hause, um dadurch den Griechen kenntlich zu sein, ein Pardelfell, wie man wol aus einem Gemälde Polygnots und den Antenoriden des Sophocles schliessen darf. Die Helden älteren Iliasstils kennen solche Felle über den Panzer überhaupt nicht (S. 204). Ausser dem Hunde und Lamm kommen noch andere Haustiere vor, nämlich der am Fest des helikonischen Poseidon herumgeführte Opferstier, dessen Stöhnen 20, 403 etwas schwulstig mit dem Stöhnen eines zusammenbrechenden Helden verglichen wird. Ausserdem brüllt mit altmythischer Bildlichkeit 21, 237 der Flussgott wie ein Stier. Zweimal wird das Ross als Bild des heranstürzenden und verfolgenden Peliden 22, 22. 162 angeführt. Zu jenen Raubvögeln gesellt sich noch die hell-

schreiende ἅρπη, der vergleichbar Athene durch den Aether fliegt 19, 350, und der Habicht, mit dessen Schnelligkeit Thetis mit der neuen Rüstung vom Olymp zu ihrem Sohne eilt, nachdem sie sich vorher überreichlich Zeit gegönnt hat 19, 616. Zwei überraschende Bilder gewähren die Heuschrecken, die vom Feuer ins Wasser gescheucht werden 21, 12 und die vor dem Delphin in die Winkel der bequemen Hafenbucht flüchtenden Fische 21, 22. Die Vergleichungen mit Sturm- und Wassergewalten kommen nicht mehr vor. Das Toben des Kriegers gleicht dem Waldbrand 20, 490 (nach 11, 155). Einmal erscheint Achill dem Rauche einer brennenden Stadt gleich, der Mühe und Trauer bereitet 21, 522. Aber häufig wird der waffenglänzende Krieger einem Gestirn, das auch öfter als Mond, Hyperion, Sirius und Hesperos genauer bezeichnet wird vgl. 19, 374. 381. 398; 22, 26. 317 gleichgestellt. Die Waffen sind flügelleicht 19, 386. Nicht nur jene Heuschrecken vergegenwärtigen uns die Sorgen des Landmannes, auch das vortreffliche Gleichniss von dem seine Gärten berieselnden Manne, dem das Wasser voraneilt 21, 256 und das damit, wie es scheint, in Zusammenhang gedachte andere von dem Landmann, der sich über den Nordwind freut, wie er seine frischbewässerte Pflanzung trocknet 21, 345 f. Wurde im 4. Stil bereits ein Geistiges zum Vergleiche benutzt, nämlich die Schnelligkeit des Gedankens, so wird hier sogar 22, 199 das festbannende Gefühl, das man wol im Traum empfindet, zur Vergleichung herangezogen. Und noch moderner wird das Aussehen eines erregten Menschen dem Aussehen eines anderen noch erregteren verglichen, wie Andromache einer Rasenden 22, 460 (vgl. 6, 389). Der goldenen Aphrodite oder auch Göttinnen gleicht Briseis 19, 282. 286 γυνὴ εἰκυῖα θεῇσιν wie 11, 638. Auch hier wird den älteren Stilen entgegen das Gleichniss in der Rede gebraucht 22, 262 f. Die ältere epische Kunst entnimmt ihren Gleichnissschmuck der wirklichen Nähe, die jüngere holt sich ihn bereits aus entfernteren Gebieten zusammen, wie z. B. dem des geistigen und göttlichen Daseins.

Man lege diese Reihe von Gleichnissen neben die Gleichnissreihen der früher besprochenen Stile und man wird überall einen neueren, lange nicht mehr so schöpferischen Geist erkennen.

E. Die Composition.

Man hat sich gewöhnt, die vielen Stockungen und Abschweifungen der Ilias mit dem beschönigenden Ausdruck »retardierende Momente« zu belegen. Goethe kommt schon offener mit der Sprache heraus, wenn er das epische Erforderniss des Retardierens durch die beiden homerischen Gedichte »überschwenglich« erfüllt sieht, die Jünger einer späteren unbefangenen Kritik aber geben mehr oder minder zu, dass vom 18. oder 19. Buche an eine Reihe späterer Eindichtungen den Gang der alten Dichtung aufs schwerste und unschönste belastet habe. Allein die inneren Ursachen und der Umfang der Verschleppungen innerhalb der Bücher 18.—22. konnten schon deswegen nicht genügend erkannt werden, weil man das Verhältniss der späteren Iliasstile zum alten Achilleisstil als tiefeingreifender Neuerungen nicht voll erkannt hatte. Denn diese Verschleppungen sind zum grössten Teil Consequenzen, die aus den in und zwischen den 1. und 2. Gesang der alten Achilleis eingedrungenen Eindichtungen gezogen werden, die wichtigsten und unausweichlichsten aus derjenigen Neudichtung, welche die alte Achilleis in ihren Grundfesten erschüttert hatte und ausserdem dem 3. Gesang derselben zunächst gelegen war, aus der Patroklie. Aus den früheren Eindichtungen mussten neue entspringen.

Der von dem Dichter der Patroklie erfundene Waffentausch hat zunächst a) die Bestellung und Holung der Waffen durch Thetis und b) die darin eingeschlossene Verfertigung der Waffen durch Hephäst 18, 369—19, 19 zur Folge. Die Olympfahrt der Thetis verwirft selbst der mit der Composition sonst so zufriedene J. Bekker (Hom. Bl. 2, 233) als durchaus unhomerisch wegen ihrer ausserordentlichen Langsamkeit, mit der dann schliesslich 19, 616 die Habichtschnelligkeit der Göttin in Widerspruch stehe, und wegen der Ungehörigkeit der davon eingeschlossenen Schilderung einer Reihe anderer zeitraubender Begebenheiten. Auch setzt 18, 448 f.: *τὸν δὲ λίσσοντο γέροντες Ἀργείων καὶ πολλὰ περικλυτὰ δῶρ' ὀνόμαζον* die junge Presbeia voraus, wie ich mit Niese S. 65. 82 gegen Kayser Homer. Unters. 57 annehme.

1) Die Waffenschmiede 18, 483—608 ist zwar die kunstvollste und kunstverständigste Schilderung des Zuständlichen, die vielleicht je ein Epos geschaffen hat und nur ein griechisches Epos schaffen konnte (Milchhöfer Anf. S. 146), aber doch des Zuständlichen d. h. Unepischen und daher trotz der Bewunderung Lessings eine durch und durch unhomerische und unkünstlerische Störung des Ganges der Fabel. Insbesondere ist die Verherrlichung eines Schildes um so ungehöriger, als derselbe weiterhin nicht die geringste Rolle spielt. Jede Zeile möchte man sagen, verrät übrigens eine fortgeschrittene Cultur, wie sie die Odyssee kennzeichnet, an welche die Hoplopoiie so oft anklingt.

2) Da nach der Patroklie der Tod des Patroklos und nicht mehr, wie in der Achilleis, die Niederlage der Achaeer, Achill zum Kampf zurückrief, so musste das im letzten Teil geschilderte Auftreten und Handeln Achills überall durch den Gedanken der Rache für seinen toten Freund begleitet und bestimmt erscheinen. In diesem Sinne ist nun auch Manches geschehen. So wird dem Verstorbenen das Opfer von zwölf Troern gelobt und somit schon die grosse Leichenfeier des späten 23. Gesangs angebahnt und demgemäss auch die Gefangennahme 21, 17 bis 33 notwendig. Aber meine Ansicht von der späteren und ungehörigen Einfügung der Patr. in die alte Achilleis scheint mir bestens durch die höchst auffällige Tatsache bestätigt zu werden, dass die Beziehungen Achills zu seinem toten Freunde nur schwache und sporadische Erwähnung finden, ja dass sie oft selbst da ganz fehlen, wo sie unbedingt, sogar als die leitenden, hätten hervorgehoben werden müssen. Die zunächst mit der Patr. verknüpften Scenen, welche, wie eben bemerkt, ja nur Schösslinge derselben sind, haben allerdings den Untergang und die Beraubung des Patroklos zur Unterlage. In der Versöhnung Achills mit Agamemnon aber ist schon anstössig, dass erst 19, 210 das erste Wort über Patroklos fällt, da es doch dem einen, wie dem andern Fürsten so menschlich nahe lag, bei diesem Anlass des allbeliebten Toten zu gedenken. Freilich wird dann ja auch noch die Klage der Briseis über den toten Achill aus älterer Überlieferung hier 19, 282 f. dem Patroklos zugewendet (S. 119). Aber darnach zieht Achill, zumal wenn Kammer zur hom. Frage 2, 68 vgl. 2, 45 mit Recht in 19, 404—424 eine spätere Interpolation sieht, in den Kampf mit

Aeneas gerade so, als ob seinem Patroklos nichts passiert wäre, und nirgend wird der tote Freund in der langen Ansprache Achills und der noch viel längeren Antwort des Aeneas oder bei den folgenden Kampfversuchen Hektors, seines Mörders 20, 364 f.; 419 f., der einmal als *ταρβήσας* 20, 380 und ein andermal als *οὐ ταρβήσας* 20, 430 vorgeführt wird, erwähnt, obgleich ihm doch all dies Ringen und Mühen gewidmet war. In all diesen Kämpfen erscheint Achill nichts weniger als ein vom Rachedurst ganz durchglühter Held und Freund. Erst im 21. Gesange erinnert er sich jenes grausigen Opfergelübdes 21, 28, aber in einer später erst eingeschobenen Versgruppe (s. u.), und auch 21, 100 vergleicht Achill schneidend kalt den unglücklichen Priamiden mit Patroklos 21, 107. 100, aber auch hier in einer wahrscheinlichen späteren Erweiterung seiner ursprünglichen Rede (S. 320). Darnach gedenkt der Pelide sogar im letzten Entscheidungskampfe mit Hektor, dem Mörder seines geliebten Freundes, seiner nur einmal 22, 271 ganz allgemein in den Worten: *κήδε᾽ ἐμῶν ἑτάρων, οὓς ἔκτανες ἔγχεϊ θύων*, und 22, 323 f. 331 wird die vom Hektor getragene Patroklosrüstung nicht sehr passend, aber in der klügelnden Weise eines Nachdichters als eine solche erwähnt, die doch nicht ganz besonders gut angeschlossen hätte, obgleich in der Patrokliebearbeitung (17, 210) gerade dieser gute Anschluss an Hektors Körper gerühmt wird. Endlich aber nach Hektors Fall fordert Achill entweder, wenn 22, 381—390 ausgeschieden werden (vgl. Ameis), wie es das Beste ist, die Griechen alsbald zum Paean auf, und gedenkt seines Freundes nicht einmal jetzt, wo dessen Mörder erschlagen vor ihm liegt, oder er fordert, wenn man jene unebene Versgruppe stehen lässt, die Griechen zunächst auf, sich mit ihm an Troja zu machen, um zu erfahren, ob die Troer nun Stadt und Burg räumen. Dann erst fällt ihm plötzlich ein, dass Patroklos, dessen er auch im Hades gedenken werde, noch unbestattet sei, und dann erst ermuntert er seine Leute zum Siegesgesang. Also auch in diesem Falle erscheint Patroklos offenbar als ein später ersonnener Nachtragsgedanke.

Einen solchen Achill kann Homer nicht erfunden haben, ein mit so dürftiger Treue über den eben erfolgten jammervollen Tod hinaus bewahrtes Freundschaftsverhältniss kann nicht ein echter Bestandteil der alten Sage oder auch der alten home-

rischen Achilleis sein. Die wenigen Stellen also, die in diesen Gesängen auf Patroklos sich beziehen, gehören entweder jüngeren unhomerischen Dichtungen, wie dem Gesange der Thetis und der Waffenschmiede, oder der Bearbeitung der älteren Achilleis an, wie z. B. die eben erwähnten Verse aus dem letzten Kampf Achills mit Hektor. Und hier hat ja die erste von uns angeführte 22, 323 f. Stelle, die ja nur von Gefährten im Allgemeinen spricht, keinen Wert, die zweite aber ist durch hergeholte Hereinziehung der achilleischen Patroklusrüstung und die dritte durch die nachträgliche Erwähnung des toten, unbestatteten Freundes, wie überhaupt durch die anderen umgebenden unpassenden Verse im höchsten Grade verdächtig. Patroklos hat also auch in dem letzten Teil der Ilias kein altes Recht, keinen Halt, keine homerische Weihe.

Aber nicht nur die Patroklie, sondern auch die andern dem homerischen Urepos eingefügten Dichtungen, also die Diomedie und die Poesieen des 4. Stils, haben sich in den letzten Gesang hineinverzweigt. Der dem mittleren Teil derselben nun einmal verliehene Iliascharakter drängte sich auch deren letzten Teile auf, und die von den älteren Zudichtern gegebenen Erfindungen wurden von jüngeren fortgepflanzt und gehegt, auch auf dem Boden des Schlussgesanges der Achilleis. So wird denn ausser dem toten Patroklos auch noch der lebende, von der Diomedie zuerst besungene Aeneas in diese Dichtung hineincitiert, zu deren empfindlichstem Schaden. Denn wie es ein unglücklicher Einfall der früheren Eindichtungen war, Hektor vor seinem Zusammenstoss mit Achill bald dem Diomedes, bald dem Aias unterliegen zu lassen, so war es hier verfehlt jenem Zusammenstoss einen Zweikampf Achills mit Aeneas voranzuschieben, der noch dazu nicht einmal dem Peliden den vollen Sieg einbringt, und, um das Mass des Unschicklichen voll zu machen, darauf noch einen vergeblichen Versuch Hektors zum Kampf mit Achill 20, 364 beizufügen. Dann aber bekundet diese ganze Dichtung 20, 75—380 eine ausserordentliche Flüchtigkeit in der ganz äusserlichen Einfügung in die ebenfalls junge Theomachie und in jeglichem Mangel der Bezugnahme auf Patroklos' Fall, obgleich die Patr. schon längst der Achilleis einverleibt war. Die Unselbständigkeit wird durch die zahlreichen Reminiscenzen und Anleihen

aus früheren Gesängen bezeugt, von denen dem Dichter besonders das Zusammentreffen des Diomedes mit Glaukos im 6. Gesange vorschwebt, vgl. die charakteristischen Verse 6, 120 = 20, 159; 6, 121. 122 = 20, 176. 177; 6, 150. 151 = 20, 213. 214; 6, 194. 195 = 20, 184. 185; 6, 211 = 20, 241). Die Glaukosperiode ist aber so jung, dass sie noch um die Zeit der Schlussredaction der Ilias einen so wenig festen Halt gewonnen hatte, dass die Alten ihr innerhalb derselben bald diese, bald eine andere Stelle anwiesen. Und doch wie gut motiviert erscheint die Redseligkeit des Diomedes und Glaukos im Vergleich zu der ebenso ausgiebigen des Achilleus und Aeneas! Denn dort hatte Diomedes einen schweren ruhmreichen Kampf hinter sich und durfte sich wol eine Erholung und Genugtuung in stolzer Rede gönnen. Auch erkannte er alsbald in Glaukos den Sohn des Freundes seines Vaters, und nun galt es den alten Bund der Väter in anerkennenden, herzlichen Worten zu erneuern. Aber im 20. Gesang betritt ja Achill, nach langem tatenlosen Groll und nach einem durch den Waffenmangel bewirkten weiteren Zaudern endlich losgelassen, im Glanz seiner Wunderrüstung, in der heissesten Rachgier, zuerst das Schlachtfeld, um unglaublicher Weise zunächst eine lange matte Rede zu halten, die mit keiner Silbe des erschlagenen Freundes gedenkt, und eine noch viel längere Rede des Aeneas über dessen Familiengeschichte 20, 215 f. ruhig entgegenzunehmen, obgleich er ja schon den Troerhelden früher (20, 87 f.) kennen gelernt hatte. Diese Einlage ist aus derselben höfischen Tendenz, wie jene Glaukosepisode entsprungen. Wie diese das Geschlecht der in einigen Griechenstädten Anatoliens herschenden Glaukiaden, sollte sie das in Städten des Ida waltende Fürstenhaus der Aeneaden feiern. Denn ohne Zweifel setzt die an sich abgeschmackte Anspielung Achills auf ein Trachten des Aeneas nach dem Reiche des Priamos 20, 178 f. und die Weissagung Poseidons, dass die Enkel des Aenas über Troer herschen würden, zweierlei voraus, erstens dass sich dieselbe zur Zeit des Dichters erfüllt hatte, und zweitens, dass das Verhältniss der Griechen zu den Untertanen der Aeneaden ein durchaus freundliches geworden war. Wie hätte sonst die Erzählung der Taten Achills der Anlass zu einer weit vorausblickenden Verherrlichung des fremden

Helden und aus dem Troerfeinde Poseidon im 4. Stil ein Troerfreund 20, 291 und ein Aeneasretter wunderlichster Art 20, 325 werden können? Die literarische Geschichte läuft eben auch hier der politischen parallel, die späteren Iliasstadien spiegeln spätere Ereignisse unverkennbar wieder. In der Diom. standen sich die Griechenhelden und Aeneas noch durchaus feindselig einander gegenüber, wie die damals in die Troas eindringenden Aeolier den alten Bewohnern. In der Dichtung des 4. Stils deutete der Grieche Teukros, des Telamoniers Halbbruder, bereits auf die in der Troas sich vollziehende Vermischung der Aeolier mit den Teukrern hin. Gergithische Teukrer bewohnten das Gebiet von Kyme (Athen. 6, 356; 12, 524; Strabow 13, 589), sie brachten aus Gergis im Idagebirge, wo ein Sibyllenorakel bestand, den Apollodienst (Plin. H. N. 34, 8) und sicher auch die sibyllinischen Weissagungen mit (vgl. O. Müller Dorer 1, 223). Zur Zeit unseres 20. Iliasgesangs ist die Verschmelzung der Griechen und Teukrer derartig gelungen, dass griechische Iliaspoeten die Herrschaft der Aeneaden zu feiern sich begeistert fühlten, sowie auch der Cykliker Arktinos, in dessen Iliupersis der den Göttern wolgefällige Held das ilische Palladium auf den Ida rettete. Wenn ferner der spätere Lesches den Aeneas aus der Heimat abziehen lässt, so dürfen wir mit Welcker Ep. Cycl. 2, 223. 266 wol daraus schliessen, dass zu dessen Lebzeit die Aeneaden bereits in Troas verschollen waren, wie denn die Schol. Il. 20, 307 bemerken: *Αἰολεῖς ἐξέβαλον τοὺς ἀπογόνους Αἰνείου.* Endlich war Stesichoros von Himera um 600 v. Chr. der Erste, der von einer Flucht des Aeneas ins Abendland sprach (vgl. über Ainos S. 96). Der 20. Iliasgesang ruht auf einer etwa um ein Jahrhundert älteren historischen Grundlage. Denn nach der Gründung Neuilions d. h. nach 720 v. Chr. eroberten die Kymaeer die Iliasstädte, dessen Fürsten ihren Stammbaum zum Hektor und Aeneas hinauf führten und auch von den Eroberern in ihren Titeln und Ehrenrechten belassen wurden (Duncker a. O.[2] 3, 220 f.). Die Prophezeiung Poseidons aber erinnert schon an die gerade von diesen Küsten ausgehenden Sibyllenorakel der in den Höhlen des Idagebirges weissagenden Weiber, deren älteste und namhafteste Verkünderin von Kyme oder Gergis, deren Sprüche zur Zeit Solons gesammelt wurden, den Teukrern

eine neue Blüte unter ihren alten Aeneadenfürsten verhiess (Bergk Gr. L. 1, 343 f.) Die Aeneasepisode des 20. Gesangs wird also bald nach 700 v. Chr. fallen, wozu ein paar andere Zeichen einer neueren Zeit recht gut stimmen. Denn der geographische Horizont ist abermals erweitert. Am Rande der Walstatt, zu welchem Aeneas durch Poseiden entrückt wird, stehen die Kaukonen 20, 239, ein ostpaphlagonischer oder gar skythischer Stamm (Ed. Meyer Gesch. v. Troas S. 110). Ein Hundertrudrer kommt 20, 247 vor, während sonst nur Fünfzigrudrer erwähnt werden, abgesehen von den Hundertundzwanzigrudrern der Boeotier im Schiffskatalog 2, 510.

Auch die Gesänge des 4. Stils haben zu Neudichtungen angeregt. Mitten in den Entscheidungskampf zwischen Achill und Hektor tritt 22, 214 f. höchst unpassend und unwürdig Athene, um Achill zu versichern, dass Hektors Ende gekommen sei, und andrerseits in Deiphobos' Gestalt Hektorn zu gemeinsamem Widerstand aufzufordern. So tritt aber schon 13, 462 Deiphobos an Aeneas heran, um ihn zu gemeinsamem Widerstand zu ermuntern. Ferner halten Poulydamas und Hektor gleich nach dem Sonnenuntergang, der die Patr. und vor ihr schon die Ach. 18, 243 schloss, ein paar Reden, die nur Nachbildungen der Reden dieser beiden Helden 12, 210 f. sind vgl. z. B. 12, 230. 231 mit 18, 284. 285; 12, 235a mit 18, 286a, dazu 13, 727 f. mit dem gleichen Gedanken 18, 252. Auch die umfassende Eindichtung der Götterschlacht 20, 4—74; 21, 383 bis 525, die den Aeneas- und Skamandroskampf umrahmt, mag durch die früheren Götterkämpfe der Diom. und Apate veranlasst worden sein. Jedenfalls verteilte der späte und rohe Verfasser der Theomachie die Götterparteien nach der Weisung der älteren Sänger der Diom. und Apate 15, 213 f., wo Poseidon mit seinem Zorn und dem der Gottheiten Athene, Hera, Hermes und Hephaestos droht, d. i. derselben, die 20, 33 f. die Partei der Griechenfreunde bilden, während Ares, Apollo, Artemis, Leto und Aphrodite, wie in der Diom., für die Troer eintreten. Ferner klingt Poseidons Berufung auf ein höheres Alter dem Apoll gegenüber 21, 439 an dieselbe Berufung des Zeus dem Poseidon gegenüber 15, 165. 181 an. Wie endlich in der Diom. die verwundete Aphrodite sich zu den Knieen der Mutter Dione flüchtet, so setzt sich hier die verwundete Artemis auf die Kniee

ihres Vaters Zeus 21, 506, von dem sie 21, 511 f. mit denselben Worten empfangen wird, wie 5, 373 f. Aphrodite von Dione. Der späte Ursprung dieser Theomachie wird von aller Welt zugegeben und geht auch zur Genüge aus den wenigen Bemerkungen hervor, die wie oben S. 295 über die Götternamen machten. Nicht nur in dem freieren Gebrauch der Götterbeinamen stimmt die Theomachie mit der sog. homerischen Hymnenpoesie überein (vgl. z. B. *ἐϋστέφανος κελαδεινή* 21, 511 im h. in Cer. 224. 236; in Ven. 175. 285; in Dian. No. 27, 1) sondern auch in dem freieren Ton der Behandlung der Götter vor Allem mit dem Hermeshymnus, der aus den Göttergeschichten bereits Spässe macht, an denen vor Allen Zeus sein Behagen hat. *Ἐγέλασσε δέ οἱ φίλον ἦτορ γηθοσύνῃ, ὅθ' ὁρᾶτο θεοὺς ἔριδι ξυνιόντας* 21, 390. Wie hier über den Beginn der Götterrauferei, amüsiert er sich im Hermeshymnus über die freche Verteidigung des von Apollon verklagten Hermes: *Ζεὺς δὲ μέγ' ἐξεγέλασσεν ἰδὼν κακομηδέα παῖδα εὖ καὶ ἐπισταμένως ἀρνεύμενον ἀμφὶ βόεσσιν.* Apollon zieht sich aus Rücksicht auf seine Neffenschaft aus dem Kampf mit Poseidon zurück 21, 469. Aber wenn die Spässe im Hymnus keck, ja dreist sind, fallen sie in der Theomachie ins Plumpe. Es ist hier schon Parodie, wie in Shakespeares Troilus und Cressida.

Alle diese Dichtungen, die gleichsam nur Auswüchse ursprünglich nicht zur Achilleis gehörender Gesänge sind, der Diom., Patr., Epinausim., Apate und Teichom., müssen schon allein deswegen, dann aber auch wegen ihrer zahlreichen Stileigenheiten als weit jüngere Erzeugnisse betrachtet werden, als eine zweite Generation von Eindringlingen, die nach der Entstehungszeit der Dichtungen der 4. Stils, im 3. Gesang der Achilleis sich verheerend niedergelassen hat. Nachdem sie ausgewiesen ist, verbleiben nur noch folgende Hauptscenen. 1) Die Versöhnung Achills mit Agamemnon im 19. Gesang, 2) Achills Eintritt in den Kampf und blutige Verfolgung der Troer am Ende des 19. und in der zweiten Hälfte des 20, 3) Achills Kampf mit Xanthos-Skamandros in der ersten Hälfte des 21. Gesangs und 4) Sieg Achills über Hektor im 22. Gesang. Von diesen Scenen muss aber wiederum die erste als neuere Erfindung schwinden. Das 19. Buch zeigt die Mängel der jüngeren Obstructionspoesie im grellsten Lichte, weil hier

durch einen tiftelnden, unheroischen Geist der grosse Achill Homers zu einer kleinlichen mattherzigen Alltagsfigur herabgesetzt wird. Schon in der Patr. war sein nach dem Tode des Patroklos gegen Antilochos, Thetis und Iris beobachtetes Verhalten eines Helden unwürdig (S. 54. 126). Statt nun im 19. Gesang gleich bei Tagesanbruch zum rächenden Kampf hervorzustürmen, teilt er erst der Mutter seine Besorgniss mit, der tote Freund möchte von Würmern entstellt werden, welche Thetis darauf durch Einträufeln von Ambrosia und Nektar verscheucht. Dann beruft er eine Versammlung und erklärt sich darin zur Versöhnung und zum sofortigen Kampf bereit. Darauf ergiesst sich eine gegen 70 Zeilen lange Entschuldigungsrede Agamemnons, die den Tiefstand der Rhetorik dieses späten Stils bezeichnet. Wie unköniglich altklug ist die Einleitung 19, 79—82, wie unköniglich fahrig der Schluss 19, 139—144! Zwischen beiden aber bildet der aus dem Stegreif erfundene gekünstelte Mythus der Ate unpassend den Hauptinhalt seiner Erwiderung, was schon an sich ein modernes Merkmal ist. Denn Götter- und Heroengeschichten bringt zwar auch schon in der Diomedie Dione vor, aber kurz und bescheiden; erst die jüngeren Gesänge, wie die Presbeia in der Meleagergeschichte 9, 529 f. und Hektors Lösung in der Niobegeschichte 24, 602, breiten sie über die Länge der Rede hin aus. Schon die Wendungen *φασ' ἔμμεναι* 19, 96 (sonst nur 2, 783; 24, 615), *πάντες τε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι* 19, 101 (sonst nur 8, 5 und 20); *ἐκ δ' ἄγαγε πρὸ φόωσδε — Εἰλειθυίας* 19, 118 vgl. (16, 188 S. 229), von den andern oben S. 299 bemerkten abgesehen, kennzeichnen die Rede als neu. Auch spielt der Schluss 19, 141 bestimmt auf den jungen 9. Gesang an. Endlich kann die Stelle 19, 97 bis 124, die den Herakles zum legitimen, vor dem Eurystheus berechtigten Erben von Mykene macht, nur von dorischer Anschauung aus und nicht vor der Mitte des 8. Jh. entstanden sein (Duncker G. d. A. 1881. 5, 155. 326).

Obgleich nun dem Achill, um den Faden des Berichts wieder aufzunehmen, Agamemnons Redseligkeit denn doch etwas zu viel wird und er deshalb daran erinnert, dass jetzt Zeit zum Handeln und nicht zum *κλοτοπεύειν* 19, 149 sei, fügt er sich doch dem Beschluss der Übrigen, die auf Vorschlag des Odysseus vor der Schlacht ein stärkendes Mahl ein-

zunehmen für erforderlich halten. Im Verweigern von Speise und Trank, in der Erklärung, der Verlust des Patroklos sei das Härteste, was ihn habe treffen können, vermögen wir mit Kayser S. 21 f. gegen Kammer 2, 42 nur einen höchst gewöhnlichen, aller Heldengrösse entäusserten Hergang zu sehen, der nun vollends dadurch so platt wird, dass schliesslich auf Zeus' Befehl Athene den ungetrunkenen und ungegessenen Helden (ἄκμητος καὶ ἄπαστος) 19, 345 f. auch durch Einträufeln von Nektar und Ambrosia erquickt, wenn auch dies Motiv, wie sich zeigen wird, in der Sage ein altes ist. Zwischen die beiden Patroklos und Achill verschriebenen Nektar- und Ambrosiakuren fällt dann das überflüssige, von Neuem verschleppende Sühnopfer 19, 238 f. und die Auslieferung der, wie Odysseus wol aus 9, 132 weiss, von Agamemnon unberührten Briseis, die aber nach ihrer Entlassung nicht den Achill begrüsst, sondern weinend über Patroklos, als den ihr liebsten unter den Männern, hinsinkt, während die andern Weiber nur zum Schein den Toten beweinen. Als diese aber geendet, heben Achill und die andern Fürsten eine neue Totenklage an, während das Heer speist. Dann endlich folgt die ausführliche Ausrüstung Achills mit den neuen Waffen, die Besteigung des Wagens und das Zwiegespräch Achills mit seinen unsterblichen Rossen, dem die Erinyen zuhören.

In einer Reihe von Taktlosigkeiten ist hier die Idee eines förmlichen feierlichen Sühneakts ausgeführt, die erst ein jüngeres Geschlecht, nicht aber der Dichter der Achilleis für notwendig hielt. Denn nach dem Grundgedanken dieses alten Gedichts war Achill durch die Niederlage Agamemnons und seiner Leute versöhnt und zugleich verpflichtet den Kampf alsbald wieder aufzunehmen. Es galt ja auch nicht irgend eine beleidigte Gottheit wieder gnädig zu stimmen, wie in der Menis. Hier hatte Zeus nach Achills Wunsch Unheil über seinen Gegner verhängt. Dadurch war ihm Genugtuung geleistet und seine alte Kampfbereitschaft wieder hergestellt, ja diese war durch den bis zur Flotte vorgedrungenen troischen Sieger auf das Äusserste entflammt. Die Patroklie und die neue Ansicht von der sittlichen Notwendigkeit einer Herzensversöhnung der beiden entzweiten Fürsten haben dann diese ärmliche und in sich haltlose Dichtung des 19. Buchs zur Folge gehabt, wie die

wachsende Bedeutung derartiger Akte auch schon die Chryseefahrt in der Menis und die an so vielen Schönheiten wie Ungehörigkeiten reiche Presbeia des 9. Buches veranlasste.

Man erkennt mehr und mehr, das nur der Kampf Achills den Gegenstand des letzten Gesanges bilden konnte, und zwar ein Kampf, der von der Agamemnonie sich wesentlich dadurch unterschied, dass er ein siegreicher und nur ein einziger Griechenheld sein Alle überstrahlender Träger war, der aber sicherlich mit ihr darin übereinstimmte, dass er in bestimmten verschiedenartigen Stadien verlief, dass seine Bedeutung immer mehr sich steigerte, dass auch vielleicht eine unerwartete Wendung zu dieser Steigerung beitrug und dass auch hier Zeus und er allein demselben von Oben herab als Lenker des Schicksals überhaupt, als Vollender des besonderen Ratschlusses und als Schützer Achills zuschaute.

Wir finden die hier angegebenen, aus dem Gange der zwei früheren Gesänge der Achilleis notwendig entspringenden Grundzüge der Handlung des 3. Gesanges im Wesentlichen in den uns nun noch verbliebenen Resten der von der Mitte der 18. bis zum Ende des 22. Gesangs reichenden Dichtung bewahrt. In der Einleitung dieses 3. Gesangs wird sich Achill mit den Seinen wie Agamemnon gewaffnet haben, aber nicht wie dieser mit menschen-, sondern mit gottgefertigten Waffen, die ihm nicht Hephaestos zum Ersatz anderer geschmiedet, sondern bereits seinem Vater Peleus die Götter geschenkt hatten. Diese Waffenanlegung finden wir in ausserordentlicher Erweiterung 19, 359—391 wieder, deren Schlussverse auch noch die altväterlichen Chironlanze festgehalten haben. Die darauf folgende Wagenbesteigung passt nicht zum Folgenden, wo Achill seinem Beiwort πόδας ὠκύς 19, 419 und der älteren griechischen Kampfsitte (S. 209) gemäss stets zu Fuss streitet, denn auch 20, 495—503 sind eingeschoben (Kammer Z. hom. Frage 2, 67 f.). Auch ist die Weissagung des von der Here mit Sprache begabten Rosses, das dem Achill die Nähe des Todestages verkündet, eine Art Pendant zum Beginn der Automedoneinlage, in der Zeus den Rossen Achills verkündet, dass Hektor vergeblich sich seines Sieges freut, und wahrscheinlich von deren Dichter oder doch derselben Schule (vgl. 17, 440 und 19, 406; στῆ δ' ὄπισθεν 17, 468 und ὄπισθεν βῆ 19, 397; Automedon

und Alkimedon, oder bequemer Alkimos, in beiden Partieen; *καρήατα* 17, 437 und *καρήατι* 19, 405; *σαώσετον* 17, 452 und 19, 408). Überhaupt steht diese ganze Partie der Rüstung und Wagenbesteigung mit 20, 1, wo sich die Griechen um Achill bei den Schiffen rüsten, im Widerspruch. Aber diese Missverhältnisse können wir erst weiter unten aufklären.

Es folgt nun im 20. Buch zunächst die Einleitung der Theomachie, der mattherzige Kampf Achills mit Aeneas und Hektors verfehlter Kampfversuch 201—380, die wir oben beseitigt haben. Dann aber, mit 20, 481—503, beginnt ein neuer Kampf Achills, und wir fühlen bald, dass wir jetzt erst den ursprünglichen Beginn seiner Siegeslaufbahn, wie ihn Homer sich dachte, erreicht haben. Denn hier ist die leidenschaftliche Wut des Heldenjünglings vortrefflich dadurch ausgedrückt, dass er die Schaar der Troerjünglinge mit furchtbarem Grimme niederwirft, um seinen Hauptfeind Hektor zu erreichen. Aber ferner erkennen wir alsbald, dass diese Schilderung durchweg in dem heftigen Stile der so eigenartigen Verfolgung Agamemnons im 1. Teil der homerischen Agamemnoie entworfen war, dass wir hier wirklich wieder auf dem Boden der Achilleis, dem ihres 3. Gesanges, stehen. Die Grundzüge der alten Dichtung sind unverkennbar, wenn auch leider nicht in voller Reinheit erhalten. Agamemnon und Achill streiten zu Fuss Allen voran, und durch dieselbe kurze und feste Inversion wird dort der Angriff eingeleitet durch *ἐν δ' Ἀγαμέμνων πρῶτος ὄρουσ'* 11, 91, hier durch *ἐν δ' Ἀχιλεὺς Τρώεσσι θόρε* 20, 381, dann folgt *ἕλε δ' ἄνδρα Βιήνορα ποιμένα λαῶν* 11, 92 und *πρῶτον δ' ἕλεν Ἰφιτίωνα — ἡγήτορα λαῶν* 20, 382, dann *τὸν δ' ἰθὺς μεμαῶτα* 11, 95 und 20, 386, und die erste Wunde trifft hier wie dort das Haupt. Hier wie dort stammen die Gegner fast ausschliesslich aus dem engsten Kreise vornehmer troischer Familien, des Priamos und Antenor hier wie dort, oder auch des Antimachos und Hippasos dort, des Agenor, Philetor und einiger anderer hier, und wie einer der Antenoriden in der Thrake *ἐριβώλακι* 11, 222 erzogen ist, kommt auch hier der Held Rhigmos aus der Thrake *ἐριβώλακι* 20, 485, nur Iphition stammt vom Tmolos 20, 385 her. Auch hier sind es junge Leute, für die wir in der Regel auch hier durch einige Andeutungen ihres Lebensganges interessiert werden. Jedoch sind sie hier nicht wie dort

in der Regel auf einem Gespann zusammengepaart, doch kommt auch diese Gruppierung 20, 460 f. vor, und hier wie dort sind Brüder in der Kampfesnot eng verbunden, z. B. 20, 460 f. Sehr auffallend ist die Übereinstimmung, dass hier wie dort der Gnadeflehende mitten im Kampf die Kniee des Feindes umfasst, eine Sitte, die nur die Achilleis (nämlich 11, 130 (15, 665); 20, 463. 468; 21, 74; 22, 338. 345; nachgebildet ist 6, 45 S. 65) kennt. Die charakteristischen Ausdrücke *τοὺς*, bezw. *τὸν μὲν ἔασεν* finden wir nur 11, 148. 323. 426; 5, 148 (S. 214. 218) und 20, 456 (das breitere *τὸν μὲν ἔπειτ' εἴασε* hat 8, 125. 317); *ἐφέπω* = zusetzen, bedrängen ist nur in der Achilleis zu finden, nämlich 11, 177 (15, 742 S. 52); 20, (357). 494; 21, 100. (542); 22, 188 und zwar hier in der Verbindung *κτεινομένους ἐφέπων* 20, 494, die in ihrer Knappheit an ähnliche der Agamemnonie *αἰὲν ἀποκτείνων ἕπετ'* 11, 153, oder *ἔφεπε αἰὲν ἀποκτείνων* 11, 177 erinnert. Auch *κυκέω* kommt nur hier 20, 489 und 11, 129 vor. Übereinstimmende Verse oder Halbverse sind ausser den genannten 20, 388 = 11, 449; 20, 389 = 1, 146; 20, 393 = 1, 43; 20, 399. 400 = 11, 96. 97; 20, 401 = 11, 423; 20, 407 = 11, 101; *ὕλη. πάντη — ἄνεμος — εἰλυφάζει* 20, 492 vgl. *ὕλη. πάντη τ' εἰλυφόων ἄνεμος* 11, 156. Überall finden wir die altertümlichsten Bezeichnungen der Waffen und ihrer Eigenschaften, also nur *ἔγχος* 20, 386. 416. 446; *ὀξὺ δόρυ* 20, 423. 488; *βέλος ὀξύ* 20, 437 wie in der Agamemnonie, nirgendwo die in andern Schlussgesängen beliebten *ἐγχείη* oder gar *μελίη, μείλινον ἔγχος* oder *δόρυ* und *ὀξυόεις* (S. 195). Doch hat sich *κόρυς* neben *κυνέη* 20, 397. 398, aber nur in ein paar wol aus 12, 183 entlehnten Versen eingeschlichen. Die von der Ag. verschmähten Ausdrücke *ἀγός, ἡγεμών, ἀριστῆες* werden auch hier gemieden, dagegen bedient man sich auch hier des in der Ag. gebrauchten Worts *ἡγήτωρ* 20, 363. Wie in der Ag. wird der Fall ohne weiteren Zusatz durch das *δούπησεν δὲ πέσων* 11, 389 wiedergegeben. Die Reden haben die gleiche scharfe Kürze 20, 389—392. Von den Gleichnissen sind die beiden Stiergleichnisse 20, 403 f. und 495 f. schwerlich echt, das dritte wahrscheinlich echte vom Waldbrand 20, 490 f. ist ganz im Stil des Gleichnisses 11, 155 abgefasst. Und ohne irgend welche directe Einmischung der Götter vollzog sich der Kampf auch hier ursprünglich.

Aber wenn wir behaupten, dass keine Partie der Ilias den echten Stücken des ersten Teils der Agamemnonie verwanter ist als die Schlusspartie des 20. Gesangs, so müssen wir doch gleich herabstimmend hinzufügen, dass diese dennoch keineswegs ihre Echtheit so gut bewahrt hat als jene. Auf das schönste aber wird nun unsere oben S. 34 f. aufgestellte Behauptung bestätigt, dass der Bearbeiter der Diomedie seine Hand auch an die Achilleis und zunächst an deren 2. Gesang gelegt habe, indem wir die Spuren seiner störenden Tätigkeit nun auch im 1. Teil des 3. Gesangs wiederfinden. Ihm fällt vor allem die abermalige (S. 308 f.) unzeitige Einmischung Hektors zur Last 20, 419 f., deren Ungeschick sich schon gleich durch die Wiederholung der Ausdrücke von V. 418: *προτὶ οἷ δ' ἕλαβ' ἔντερα χερσὶ λιασθείς* in V. 420: *ἔντερα χερσὶν ἔχοντα, λιαζόμενον προτὶ γαίῃ* ankündet. Hektors zweiter Kampfversuch ist ebenso unpassend wie der erste und wie in der Ag. sein Kampf mit Diomedes (S. 42 f.). Auch werden hier sogleich die gegnerischen Gottheiten der Diom., Athene und Apollo, 20, 438 f. eingemischt, und nicht nur in einzelnen Versen, wie 20, 430 = 5, 286; 20, 442. 443 = 5, 436. 302, sondern in ganzen Versgruppen wie 20, 445 f. vgl. mit 5, 436 f. und 20, 449—454 = 11, 362 bis 367, wiederholt sich der Bearbeiter. Aber auch ausserhalb dieses 2. Hektorversuchs 20, 419—454 rührt sich derselbe, so 20, 393b = 4, 461b; 20, 402 = 5, 56; 20, 415a = 5, 100a; 20, 417 = 5, 68; 20, 486. 487a = 5, 528. 47a; ja es ist sehr wahrscheinlich, dass gerade er die von Kammer z. hom. Frage 2, 67 mit Recht verworfenen Verse 20, 495—503 hinzugesetzt hat. Denn der grösste Teil derselben, nämlich 20, 499—502 aus 11, 534—537 und 20, 503 aus 11, 169, die den Achill plötzlich wieder fahrend darstellen, stammte aus der Ag., deren bester Kenner er als deren Bearbeiter war, und die prächtige Wagenfahrt, die dort Homer dem Hektor zuschrieb, mochte der Homeride nun auch dem Achill nicht vorenthalten. Auch das dieser Wagenfahrt vorangehende Stiergleichniss, wie das frühere 20, 403 (vgl. 8, 203), beide nicht gerade glücklich und das eine von unbeholfenem Gleichklang 20, 403. 404. 406, kommen wol auf seine Rechnung. Von ihm rühren auch die Todesbezeichnungen *τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψεν* 20, 397. 471 = 4, 461 und *τὸν δὲ κατ' ὄσσε ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ Μοῖρα*

κραταιῇ 20, 477 = 5, 83 her. Auch das *ἐξαίνυτο θυμόν* 20, 459 kommt sonst nur noch 5, 155. 848 vor, die Wendung *βῆ ῥ' ἰέναι* 20, 484 steht noch nicht der Achilleis, wol aber schon der Diom. 5, 167 an, wie die *κόρυς* 20, 398 deren Bearbeitung 4, 459; 6, 9. Dieser erste Teil der Achilleusschlacht wird geschlossen haben mit 20, 493. 494, wie ein Waldbrand wütet er, *κτεινομένους ἐφέπων. ῥέε δ' αἵματι γαῖα μέλαινα.*

An 20, 494 schliesst sich ohne Schwierigkeit der Skamandros- oder vielmehr Xanthoskampf des 21. Gesanges, der die V. 1—382 umfasst. Gewiss ist die breite Form, in der er uns erhalten ist, nicht die alte, sie hat einen viel üppigeren und weicheren Charakter als der Stil der Achilleis. Aber die hohe Schönheit, die unvergleichliche Eigentümlichkeit der Hauptsituationen und deren peripetische Bedeutung innerhalb des künstlerischen Verlaufs der Achilleusschlacht machen es höchst wahrscheinlich, dass der Inhalt nicht neu erfunden, sondern althomerisch war. Homer aber, der sonst überall dem Abenteuerlichen, das diesem Stoffe ja allerdings anhaftet, aus dem Wege gieng, hat denselben sicher nicht aus seiner Einbildungskraft ersonnen und in seine möglichst naturwahre Achilleis als fantastisches Intermezzo eingefügt, sondern er hat ihn als einen so eigentümlichen, hervorstechenden, wesentlichen Zug der Achilleussage und des letzten Hektorkampfes vorgefunden, dass er ihn nicht übergehen durfte. Dass er wirklich uraltsagenhaft d. h. mythisch war, werden wir unten erweisen. Seine reiche und verschiedenartige Gestaltung bezeugt auch der Schiffskatalog, nach welchem 2, 858 f. der Vogeldeuter und Myserführer Ennomos und 2, 871 f. der goldgeschmückte Nastes oder Amphimachos im Flusse vom Achill überwältigt werden, wovon unser 21. Gesang nichts berichtet. Es fragt sich nun, ob aus der uns im 21. Gesang erhaltenen Bearbeitung des althomerischen Xanthoskampfgedichts dessen wesentlicher Gang heraus zuerkennen ist. Auch hier haben wir zunächst mit einigen späteren Einschiebseln abzurechnen, welche die alte Fabel jetzt wesentlich stören. 1) Das erste 21, 17—33 ist aus dem oben ausführlicher besprochenen Bestreben hervorgegangen, die Folgen des Todes des Patroklos auch hier zur Geltung zu bringen. Als Achill an den Xanthos gelangt, lässt er seine Lanze am Ufer zurück V. 17, um allein mit dem Schwerte in den Fluss zu springen

und die flüchtigen Troer zu töten. Deren zwölf aber zieht er lebend heraus, fesselt sie und übergibt sie den Seinigen, welche die zum Totenopfer für Patroklos Bestimmten zu den Schiffen bringen sollen. Er aber setzt mordlustig seinen Angriff fort 33. Schon die stilistische Anknüpfung ὁ διογενής (ohne Namen wie sonst nur 9, 106), δόρυ μὲν λίπεν — ὁ δ' ἔσθορε erweckt Bedenken (S. 295). Dann aber auch die der Achilleis und den älteren Stilen ganz fremde Äusserung des subjectiven Urteils in »κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα 21, 19«, das noch dazu hier wie 22, 395 einen herben Tadel des gefeierten Hauptthelden enthält, der durch die Wahl des sarkastischen Ausdrucks διογενής 21, 17 absichtlich verschärft zu sein scheint, wie an der angeführten entsprechenden Stelle durch die Wiederholung des Hektor-epithetons δῖος 22, 393. 395. Dazu sind die andern Wendungen dieser Versgruppe der Mehrzahl nach dem jüngeren Stile gemäss. Die Verse 21, 20. 21 finden wir 10, 483. 484 und Od. 22, 308; 24, 184 wieder (ἐπιστροφάδην (S. 297); μάλα γάρ τε κατεσθίει 21, 24 = 3, 25; τεθνηότας ἠΰτε νεβρούς 21, 29 = 4, 243; ἐϋτμήτοισιν ἱμᾶσιν 21, 30 = 10, 567; στρεπτοῖσι χιτῶσιν 21, 31 und V. 32 stammen aus 5, 113. 26. Über die jüngere Wendung δαϊζέμεναι μενεαίνων 21, 335 S. 289. Das Gleichniss von dem im bequemen Hafen die Fische verfolgenden Delphin 21, 22, der bald in der griechischen Tierfabel als König der Fische erscheint, klingt auch nicht gerade altertümlich. Endlich passt diese ganze Scene gar nicht recht zu der folgenden, in der die hier von Achill bei Seite gestellte Lanze dem lanzenlosen Lykaon gegenüber (21, 50) eine so hervorragende Rolle spielt 21, 60—115, ohne dass wir inzwischen erfahren, wie Achill wieder zu dieser Waffe gelangt. Der vernünftelnde Bearbeiter wird das Motiv, dass Achill vor seinem Sprung in den Fluss seine Lanze am Ufer gelassen habe, aus V. 50 entlehnt haben, wo der ins Wasser fliehende Lykaon angstvoll seinen Speer abwirft. Achill konnte ja allerdings auch besser die Troer binden, wenn er seine Hände frei hatte. Aber schwerlich wird der Pelide die seinem Vater von Cheiron geschenkte unwiderstehliche Lanze in diesem Kampfe auch nur einen Augenblick von sich getan haben, wie er denn auch weiterhin 21, 233 offenbar mit ihr in den Xanthos springt.

2) Aber das Lanzenmotiv beschäftigt den Bearbeiter des Xanthoskampfes noch weiter. Denn der eigentümlichste Zug des Kampfes mit Asteropaeos 21, 130—232 ist der, dass Achills Lanze den Feind 169 f. verfehlt und in den Uferrand so tief hineinfliegt, dass Asteropaeos dreimal vergeblich sich anstrengt sie herauszureissen (176. 177a = Od. 21, 125. 126a). Beim 4. Male aber stösst der Pelide ihn mit dem Schwert nieder. Auf diesen Moment, zu dessen Darstellung übrigens 1½ Odysseeverse benutzt werden, beruht die Originalität dieses Zweikampfs, der im Übrigen höchst unselbständig und höchst unpassend eingefügt ist. Die V. 136. 137. 138

ποταμὸς δὲ χολώσατο κηρόθι μᾶλλον,
ὥρμηνεν δ' ἀνὰ θυμὸν, ὅπως παύσειε πόνοιο
δῖον Ἀχιλλῆα u. s. w.

sind schon für sich betrachtet ein schwächlicher Abklatsch der Verse 248—250:

οὐδέ τ' ἔληγε μέγας θεὸς, ὦρτο δ' ἐπ' αὐτὸν
ἀκροκελαινιόων, ἵνα μιν παύσειε πόνοιο
δῖον Ἀχιλλῆα u. s. w.,

stehen aber, so vortrefflich sie in die spätere Stelle passen, ebenso ungehörig an der früheren. Denn weder ist von einem früheren Zorn des Flusses die Rede, den das μᾶλλον 136 voraussetzt, noch hat dieser Zorn irgend welche Folgen, denn nun beginnt ja der Asteropaeoskampf und der Fluss hält sich zunächst wieder ganz zurück. Aristophanes verwarf aber schon, wahrscheinlich auch mit Recht, die eben voraufgehenden Verse 130—135, sie enthalten eine Anspielung auf Patroklos Tod und eine andere auf troische Flussopfer. Sicher aber gehört die folgende Scene einem jüngeren Bearbeiter an, da sie, von der originellen Katastrophe abgesehen, durchaus nur eine schlechte Nachbildung des vorhergegangenen ergreifenden Lykaonkampfes ist. Hie und da tritt dies Verhältniss unverhüllt in wortgetreuen Übereinstimmungen uns entgegen, vgl. z. B. 155. 156 mit 80. 81, 171 mit 67. Auch hier preisen beide Helden ihre Abkunft, auch hier wird der Besiegte den Fischen, 203 mit einem V. 353 entlehnten Ausdruck, preisgegeben, und hier etwas unmotiviert, da er doch am Ufer liegt. Ebenso schlecht wie vorn wird der Asteropaeoskampf aber hinten angeknüpft. Am Schluss nämlich erhebt sich der Flussgott abermals voll

zorniger Drohung, Achill verspricht ihm Gehorsam. Dann bittet jener den Apoll um Schutz der Troer, worauf der Gott sonderbarer Weise nichts erwidert, und nun 233 springt Achill trotz seines Versprechens in den Fluss zu weiterer Verfolgung. Das ist allen verständigen Zusammenhangs baar, den wir nur dann gewinnen, wenn wir den im Anfang leise zu verändernden Vers 233 (Benicken Jahrb. f. Phil. 95, 109 schlägt ὣς εἰπὼν Ἀχιλεὺς δουρικλυτός u. s. w. vor) unmittelbar an V. 129 schliessen. Der Asteropaeoskampf unterscheidet sich aber auch stilistisch sehr bedeutend von dem vorhergehenden Lykaon-, wie von dem nachfolgenden Xanthoskampf und stimmt genauer mit dem Stil des 1. Einschiebsels V. 17—33 überein. So hat δαϊζέμεναι μενεαίνω V. 33 hier seine Gegenstücke in κατακτάμεναι, ἐρύσσεσθαι μεναίνων 140. 170. 176, δαϊκταμένων 146, ἐδάϊζε 147 und das substantivisch gebrauchte διογενής 17 in δείελος 232. Ein jüngeres Gepräge tragen die Wörter μελίη, μείλινον ἔγχος oder δόρυ 162. 169. 172. 174. 178 (s. oben S. 301, dagegen ἔγχος 21, 50. 72. 115; ἐγχείη 21, 69; δόρυ 21, 60. 67), δολιχόσκιος 139, aber auch δολιχεγχής 155, χρυσός 165, ἥρως 163 (S. 51). Die mehrfachen ἅπλεγ.: εὐρυρέεθρος 141, περιδέξιος 163, ἐπιγράβδην 166, ἐνστηρίζω 168, ἰθυπτίων 169, ἄγη 221 verraten durchweg einen neueren Ursprung. Aus dem in der Diomediebearbeitung auftauchenden Namen der aeolischen Pflanzstadt Ainos in Thrakien ist bereits ein Personenname Ainios 210 gebildet und das zuerst aus der Patr. bekannte Paeonien mit dem Axios 154 f. liefert dieser Episode nun schon den Haupthelden.

3) Noch ein drittes Stück muss später eingeschoben sein, nämlich die Versreihe 284—328, deren ersten Teil 284—304 schon Jacob Entsteh. S. 337, ich weiss aber nicht aus welchen Gründen, für interpoliert erklärt hat. Der Dichter der rohen Theomachie könnte das Bedürfniss gefühlt haben, seine in derselben vor und nach dem Skamandroskampf beteiligten Gottheiten auch während desselben einigermassen in Erinnerung zu bringen und dadurch die Fortsetzung seiner Götterrauferei vorzubereiten. Aber von ihm stammt höchstens die Überarbeitung dieses, sowie des zweiten Einschiebsels her (S. 328), in welchem ebenfalls ganz sinnlos plötzlich Apoll angerufen wird 228—232. In dem 3. Einschiebsel fühlen sich auf das Hilfeflehen des Peliden ebenso unmotiviert Zeus, Poseidon und Athene bewogen,

diesem nicht beizuspringen, sondern ihn bloss zu ermutigen und auf eine unzweifelhaft bessere Zukunft zu vertrösten. Darauf gehen sie wieder ab, Achill aber schreitet im Vertrauen auf den Götterspruch ins Feld 300, was aber schon 247 geschehen ist, und springt abermals in die Höhe 302 wie 269. Denn nun verleiht ihm Athene grössere Kraft, so dass er den Fluten entrinnt. Aber mit nochmaliger Wiederholung des Motivs, die der Interpolator sich schon im 2. Einschiebsel 136 bis auf das bequeme *μᾶλλον* hin erlaubt hatte, lässt er nun den Skamandros nochmals erzürnen und den Simoeis unter allerhand irrigen Vermutungen zu Hilfe rufen. Ob dieser kommt, wird wieder nicht gesagt. *Ἠ καὶ ἐπῶρτ' Ἀχιλῆι* heisst es dann 324 mit ähnlicher Wendung wie *ἢ καὶ Ἀχιλλεὺς μὲν* 233. Jener Götter Einmischung hat nichts genützt. Achill ist dem Ertrinken nahe; da schreit Here laut auf vor Angst, *μή μιν ἀποέρσειε μέγας ποταμὸς βαθυδίνης* 329, womit der Anschluss an die letzte Zeile seines Gebets 21, 283

ὅν ῥά τ' ἔναυλος ἀποέρσῃ χειμῶνι περῶντα

wieder erreicht ist. Das Vordrängen dieser nichtsnutzigen Götter, das Überwiegen der Skamandros- über die Xanthosnatur, das hier besonders in der Heranziehung des Simoeis ihren Ausdruck findet und, wie wir zeigen werden, ein späteres Stadium dieser Flusskampfsage andeutet, die dadurch entstandene Trennung des Gebets des Peliden von der eigentlichen Erhörung desselben, kennzeichnen diese Versreihe als eine spätere Einfügung. Für die Gleichartigkeit dieser und der zweiten lässt sich noch das *δαϊκταμένων αἰζηῶν* anführen, das nur hier, 146 und 301, vorkommt. Die erste Hälfte des letztgenannten Verses ist mit entschiedenem Unglück aus 17, 760 herübergenommen, denn *πολλὰ δὲ τεύχεα καλὰ πλῶον* ist doch wol eine etwas sehr gewagte Behauptung. Das *ἅπ. λ. τυμβοχοέω* 323 endlich ist offenbar jung (S. 294).

Scheiden wir diese drei späteren Erweiterungen, die Gefangennahme der 12 Troer, den Asteropaeoskampf und die Einmischung des Poseidon und der Athene, aus, die den Gang der Handlung nur störend unterbrechen und viele andere moderne Merkmale an sich tragen, so gewinnen wir eine in sich zusammenhängende und schön fortschreitende Handlung von einem gleichartigen Stil, die nach 20, 494 als zweiter Hauptteil des

3. Gesangs einsetzt: 21, 1—16 oder wahrscheinlicher nur bis V. 5, (denn die Einmischung der Here, das Verbum *προχέομαι* 6 (2, 465; 15, 363), die nur noch 21, 528; 22, 1 d. h. in einer anderen Dichtung vorkommende eigentümliche Form *πεφυζότες* 6, die Breite der folgenden Schilderung und das auffallende Gleichniss sind von jüngerer Stilart); 34—119 oder 120 (über V. 121—135 s. u.); 233—283; 328—382. Die Darstellung ist nicht althomerisch, sie ist auch nicht wie die der Ag. und des 1. Teils des 3. Gesangs der Achilleis von dem Bearbeiter der Diom. in ihre gegenwärtige Form gebracht worden, obgleich es ja wahrscheinlich ist, dass auch diese Partie der Achilleis dem Fleiss jenes Bearbeiters unterlegen hat. Aber der durch seine Schönheit und abenteuerliche Eigenartigkeit beliebte Stoff wurde wahrscheinlich auch noch wieder in dieser Bearbeitung einer Umformung unterzogen, weshalb dieser zweite Teil der Achilleusschlacht einen entschieden jüngeren Charakter als der erste trägt. Aus vielen nur einige Beispiele: *ὦνος* 41 ohne Digamma (23, 746 u. Od.); *ὑπεκπροφεύγω* 44 (S. 294); *ζόφος* 56 (S. 229. 260); *θεὸς ἔμβαλε* 47 (vgl. 83. 90 S. 249. 299); *νηλεὲς ἦμαρ* 57 (S. 198. 223); *ἔγχος ἀκαχμένον* 72 (S. 205); *Δημήτερος ἀκτή* 76 (13, 322), die Epanaphora *Ἄλταο — Ἄλτεω* 85. 86; *Μοῖρ᾽ ὀλοή* 83 und *θάνατος καὶ Μοῖρα κραταιή* 110; *φιλοπτόλεμος* 86 (S. 222); *δειροτομέω* 89 (S. 294); *πρυλέες* 90 (S. 210); *Ἰλίου προπάροιθεν* 104 vgl. (15, 66); 22, 6; *δείλη* 111 (S. 295); *ἐμεῖο Ἄρει θυμὸν ἕληται* 112 vgl. *ἀρηϊκτάμενος* 22, 72; *ξίφος ἄμφηκες* 118 (S. 301); *ἐνταυθοῖ* 112 hält Schol. A für ein aus dem attischen *ἐνταῦθα* 9, 601 gebildetes Wort (vgl. Od. 18, 105; 20, 263; h. Apoll. 363); *Σκάμανδρος* 124 (S. 323); *χέρσονδε* 238 (S. 264); *ἀκροκελαινιόων* 249 (S. 294); *στῆναι ἐναντίβιον* 266 (Od. 17, 439); *θεοί — τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν* 267 und 299, sonst nur in der Od. *θυμῷ ἀνιάζων* 270 (Od. 22, 87); das aeolische *ὕπαιθα* 255. 271. 493 (15, 520; 22, 141 vgl. Meister Griech. Dial. 1, 19); *θωρηκτής* 277 (S. 204); *Ἀρήϊοι υἷες Ἀχαιῶν* 376.

Aber die Grundzüge dieser Dichtung werden althomerisch sein. Dafür bürgt die Schönheit der Einzelheiten und der Anlage des Ganzen, der alte Sagengehalt und eine gewisse nähere poetische Verwantschaft auch dieser Teile der Achilleusschlacht mit der Agamemnonsschlacht. Im Lykaonkampf entfaltet der

Dichter noch einmal und am grossartigsten die Poesie seines fruchtbaren Lieblingsmotivs. Aus der vollen Lebensfreude der Jugend werden Troerjünglinge in den Kampf für ihre Vaterstadt gerissen, um hier einzeln oder paarweise auf einen übermächtigen, nur auf Mord, Sieg und Ruhm bedachten Griechenhelden, Agamemnon oder Achill, zu stossen. Angstvoll klammern sie sich ans Leben, einmal verschont flehen sie zum zweiten Male innigst um Gnade, aber der nur einmal zur Schonung geneigte, alles Erbarmens und selber aller Todesfurcht ledige Gegner stösst sie nieder. Der Lykaonkampf ist das letzte Glied in dieser langen Kette verwanter und doch immer neuer Kampfscenen, die sich durch die Agam. und die Achilleusschlacht ziehen, und endlich in den erschütternden Todeskampf Hektors auslaufen. Auch im 3. Gesang der Ach. weiss der Dichter durch die frühere Begegnung des unglücklichen Helden mit Achill 21, 35 f. wie 11„ 104 f.; 137 f. eine gemütliche Beziehung selbst zum Feinde herzustellen und derselben durch Hinweis auf Heimat und Familie eine wärmere Farbe zu geben. Aber im 3. Gesang sind alle Momente eindringlicher und gehaltvoller als im 2., und sie wirkten in der ursprünglichen Fassung, zumal vor der modernisierenden Erweiterung der Reden, die auch schon Aristophanes, indem er 21, 130—135 verwarf, zum Teil erkannte, noch bedeutender. Aber auch so rufen die alten Motive eine tiefe Rührung hervor: Aus dem Flusse klimmt Lykaon ohne Lanze und umfasst nicht nur flehend die Kniee nach der nur der Achilleis bekannten Kriegssitte (S. 65), sondern auch die furchtbare Lanze seines Verfolgers V. 72, aber trotzdem *ἀμείλικτον δ' ὄπ' ἄκουσεν* 98 wie 11, 137. In der Ag. wies der Atride den Gnade flehenden auf die Gefährdung seines Bruders als Grund seiner Erbarmungslosigkeit, hier Achill (nach dem neueren Zusatz auf den Tod des Patroklos 100, aber nach dem alten Stil kürzer und schöner allein 106 f.) auf die Kürze seines eigenen göttergleichen Lebens hin. Und nachdem er ihn getötet, schleudert er ihn in den Fluss und ruft der hinabschwimmenden Leiche wenige höhnende Worte nach, schwerlich die längere Rede der gegenwärtigen Fassung 21, 122 f. Hier greift schon die B-Dichtung (S. 321) wieder ein. Denn ausser den schon bemerkten *ἐνταυθοῖ* 122 ist auch die Beziehung auf Patroklos Tod 134, die Anspielung auf das trojanische Flussopfer 131 und

das plötzliche Auftauchen des Namens Skamandros 124, neueren Datums. Die Rede ist ganz im Stil des pythischen Apollohymnus V. 185 (363) f. verfassst, wo Apoll dem erschlagenen Typhaon zuruft:

Ἐνταυθοῖ νῦν πύθευ ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ
οὐδὲ σύγε ζώουσα κακὸν δήλημα βροτοῖσιν
ἔσσεαι —

V. 199 *οὐδέ — ἀρκέσει.*

So ruft Achill dem erschlagenen Lykaon zu 21, 122:

Ἐνταυθοῖ νῦν κεῖσο μετ' ἰχθύσιν, οἵ σ' ὠτειλὴν
αἷμ' ἀπολιχμήσονται ἀκηδέες οὐδέ σε μήτηρ
ἐνθεμένη λεχέεσσι γοήσεται —

V. 130 *οὐδ' — ἀρκέσει.*

Wie nun in der Ag. der Atride alsbald selber in tiefe Not gerät und im Umschwung des Schlachtenglücks auch der verlassene Odysseus einen Weheruf 11, 404 f. ausstösst, so erfährt hier Achill mitten auf seiner Siegesbahn im Schwall des erzürnten Flusses die Angst des Todes, so dass auch er ein Stossgebet zu Zeus emporsendet 21, 273. Ein hochpoetisches Motiv, an dem diejenigen, die in jeder elenden Stockung eines Nachdichters ein retardierendes Moment wittern, die wahre Natur dieses epischen Kunstmittels studieren können. Und wie die letzte Zeile seiner Antwort auf Lykaons Bitte 113 *ἤ ὅγε δουρὶ βαλὼν ἢ ἀπὸ νευρῆφιν ὀϊστῷ* an die des eben berührten Selbstgesprächs des Odysseus 11, 410 *ἤτ' ἔβλητ' ἤτ' ἔβαλ' ἄλλον* leise erinnert, so klingt dieses Helden Besorgniss *τὸ δὲ ῥίγιον, αἴ κεν ἁλώω μοῦνος* 405 in Achills Furcht wieder wie ein einsamer Hirtenknabe *λευγαλέῳ θανάτῳ-ἁλῶναι* 21, 281. Aber nun greift nicht Aias als Retter des Odysseus ein, sondern der von der Here entsendete Hephaest. Auch andre Anklänge an die Compositionsweise der Agamemnonie lassen sich vernehmen. So bildet z. B. das Gleichniss von der Überrieselung der Gärten, welcher der Besitzer kaum entrinnen kann, wie Achill kaum dem übertretenden Flusse V. 257 f. mit dem andern von der Austrocknung der Tenne durch den Wind, über die der Landmann sich freut, wie unter Hephästs Feuer die für Achill so bedrohliche Flut wegtrocknet, ein schönes Gleichnisspaar ganz im Stile der Agam.

Endlich gestatten wir uns hier noch drei Vermutungen.

Zuerst behaupten wir, dass die homerische Achilleis noch nicht den Flussnamen Skamandros, sondern nur den Flussnamen Xanthos gebrauchte. Auch bei der Verfolgung Agamemnons 11, 166 f. wird wol das Denkmal des Ilos, ein Feigenbaum, das Skäische Tor und die Eiche genannt, aber nicht der Skamandros, überhaupt nicht der *ποταμός*, denn 11, 499: *ὄχθας πὰρ ποταμοῖο Σκαμάνδρου* gehört einer interpolierten Versgruppe an (S. 47) und im 21. Gesang kommt dieser Name nur in den oben als Dichtungen späteren Ursprungs erkannten Partieen, nämlich 21, 223. 305, vor und allerdings auch in den Worten, mit denen Achill Lykaons Leiche in den Fluss wirft 21, 124. Aber diese Reden sind dem Verdacht der Erweiterungssucht der Bearbeiter am meisten ausgesetzt, deren Spur wir auch schon bei der vorhergehenden Rede Achills an Lykaon 21, 100 wahrzunehmen glaubten (S. 325). An den Stellen aber, deren Echtheit nicht bezweifelt werden kann, 21, 2. 15. 332. 337 (383?) heisst der Fluss Xanthus. In diesen Partieen wird auch seine Göttlichkeit besonders hervorgehoben, er heisst *μέγας θεός* 21, 248 vgl. 264. 380, *Διιπετής ποταμός* 268 und sogar *ὃν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς* 2. Und wenn wir die Notiz 20, 74: *ὃν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον* hinzunehmen, so drängt sich uns die Vermutung auf, dass *Ξάνθος* der Name eines mythischen Flusses gewesen, der von Homer noch festgehalten wird, und erst seit der Diomedie durch den Namen des wirklichen Flusses von Troja ersetzt worden sei.

Die zweite Vermutung bezweifelt die Ursprünglichkeit des Eingreifens der Here 328 f., die hier nicht nur über ihren Sohn Hephäst, sondern auch über die Winde Zephyros und Notos gebietet, welche die Flamme anblasen sollen, was doch wol besser dem Zeus unmittelbar oder seiner Botin Iris zusteht, die auch 23, 193 f. auf das Gebet des Peliden die Winde Boreas und Zephyros auffordert die Flammen anzublasen. Here, die übrigens auch sonst wol, wie oben Eris, statt der Iris später irrtümlich eingeschoben wird, scheint hier erst wie vorher Poseidon und Athene (S. 322) aus der am Skamandrosufer neu erfundenen Theomachie, welche die Götter vorbereiten, in den alten Xanthoskampf Achills herübergenommen zu sein, durch den Verfasser der Theomachie, der in den elenden Flickversen 383 f. zu seiner neuen Erfindung zurückkehrt. Auch richtet

sich ja Achills Gebet aus tiefster Not an Vater Zeus 273 und nicht an Here und erinnert ihn an die Verheissungen seiner Mutter Thetis, die doch in der Achilleis gemeinschaftlich mit Zeus das Schicksal ihres Sohnes beschlossen hat. Man sollte denken, dass nur Zeus auf solch ein Gebet mit rettender Tat antworten konnte, um so mehr, als auch in den beiden andern Gesängen der Achilleis nur Zeus und Iris tätig auftreten, um zur Ausführung des gefassten Ratschlusses die geeigneten Massregeln zu treffen. Erst so erscheint auch hier die Würde und dass Ebenmass, ja die Idee der alten Composition hergestellt.

Drittens dürfen wir schon hier von einem höheren Gesichtspunkt die Umformung des 3. Gesanges der alten Achilleis betrachten. Schon jetzt nämlich tritt die Tatsache immer deutlicher hervor, dass wir hier, auch wenn wir den Aeneaskampf und die Theomachie völlig beseitigen, nicht eine einfache, später modernisierte und durch Interpolationen erweiterte Dichtung, sondern eine förmliche Doppeldichtung vor uns haben, die zwei verschiedene Darstellungen desselben Gegenstandes enthalten. Diese Darstellungen A. und B. laufen einander parallel oder sind vielmehr derartig in einander verflochten, dass jeder A.-Scene in einer B.-Scene sofort ein Gegenstück gegeben wird, woraus weiter folgt, dass die hergestellte Reihe der A.-Scenen, wie die der B.-Scenen ein im Wesentlichen in sich zusammenhängendes Gedicht ergeben muss. Diese beiden Gedichte sind von einem Rhapsoden, zu einer bald das eine, bald das andere benutzenden Neudichtung verwandelt. Auch in diesem Kampf von Achill und Hektor haben wir also eine ähnliche Composition vor uns, wie sie nach dem Nachweis Wegeners Philol. 35, 227 in dem sog. homerischen Demeterhymnus vorliegt. Denn überall haben wir auch hier Doppelformen. Die Einleitung dieser Doppeldichtung lautet in A.: Der mit Agamemnon versöhnte Achill legt am Morgen nach der Agamemnonschlacht seine einst von Hephäst geschmiedete Rüstung an, um zu Fuss ins Feld zu ziehen und die Niederlage der Griechen und die Gefährdung der Flotte an Hektor zu rächen vgl. etwa 19, 366—391; 20, 75—78. B.: Zeus, den der über den toten Patroklos trauernde Achill jammert, sendet Athene, um ihn zu stärken. Achill legt seine neue von Hephäst ihm geschmiedete

Rüstung an, besteigt den Wagen, und das Pferd Xanthos weissagt ihm nahen Tod. Trotzdem zieht er laut rufend zu Wagen ins Feld, um den Tod des Patroklos an Hektor zu rächen vgl. etwa 19, (282) oder 340—424. Der erste Teil lautet darauf in A.: In wildem Grimm tötet der Fusskämpfer Achill einen vornehmen Troerjüngling nach dem andern. Sie fliehen nach der Stadt oder in den Xanthus, an dessen Ufer Achill den gnadeflehenden Lykaon findet, den er erbarmungslos niederstösst und ins Wasser schleudert, den Fischen zum Frasse, vgl. 20, 379—494; 21, 1 bis 5 (16); 34—135. B.: Achill verfolgt zu Wagen wütend die Troer, dann aber verlässt er (denselben und) seine Lanze, um im Flusse *κακὰ ἔργα* zu verüben, indem er 12 Troer fesselt und zum Totenopfer für Patroklos bestimmt. Nach dem Fehlwurf seiner Lanze, die Asteropaeos vergebens aus der Erde zu ziehen sucht, tötet er diesen am Ufer und gibt ihn den Fischen preis vgl. 20, 495—503; 21, 17—33; 21, 140—204. Der zweite Teil lautet in A.: Achill springt in den darüber erzürnten Fluss und nimmt den Kampf gegen den Flussgott auf. Aber nun ergreift ihn dessen aufwallende Flut, und in der Todesnot betet er seufzend zu Zeus, und dieser (oder seine Gemahlin?) sendet ihm Hephäst mit seinen Gluten zu Hilfe. Der besiegte Xanthus erbittet und erhält Schonung 21, 233—283. 324 (330) bis 382. B.: Achill setzt das Morden fort, bis der Skamandros Diotrephes ihn ermahnt nicht ferner sein Bett mit Toten zu füllen. Achill verspricht zwar Gehorsam, fällt aber von Neuem über die Troer her, für die Skamandros Apollos Schutz anruft. Er schwillt an, jedoch Poseidon und Athene flössen dem Peliden Mut ein. Dieser entrinnt übers Feld den Wogen, jedoch Skamandros ruft seinen Bruder Simoeis zu Hilfe, bis Here durch Hephäst den Achill errettet vgl. 21, 205—232. 284—323 (329) und darüber hinaus bis 382, denn auf der Strecke etwa von V. 324 bis zum Beginn der Theomachie 382 vereinigen sich die beiden Darstellungen, aus denen sich dann nach Schluss derselben 21, 515 zunächst wieder die B.-Dichtung ausscheidet.

Man erkennt mit ziemlicher Deutlichkeit, dass ein Bearbeiter hier zwei, denselben Stoff in sehr verschiedener Weise darstellende Gedichte verschmolzen oder vielmehr in einander geflochten hat. Das ältere Gedicht A., dem die Einleitung, der erste und zweite Teil des 3. Gesangs der Achilleis zu Grunde

lag, war schon vor ihm bearbeitet worden und diese ältere Bearbeitung, die aus der Hand der Diomedie- und Agamemnoniebearbeiters stammte, hat sich am besten in der Partie 20, 379 bis 494 (S. 318) erhalten, denn für die Schilderung einer realen Schlacht haben die jüngeren Bearbeiter wenig Interesse. Dagegen tragen alle anderen Partieen die unverkennbaren Spuren eines weit jüngeren Stils, der noch jünger ist als der des zur 5. Stilart gehörigen Gedichts, das wir als ein Concurrenzgedicht des 3. Gesanges der alten Achilleis kennen lernen werden. In der Achilleis ist Achill der Pelide, der Fusskämpfer, der die Niederlage der Griechen an Hektor zu rächen auszieht, der Besieger einer Reihe von Troerjünglingen im Stil der Agam., der den Xanthus durch den Einwurf einer Leiche gegen sich empört, in den Fluss selber hineinspringt, um mit dem Gott zu kämpfen, aber von seiner Flut überwältigt den Zeus um Hilfe anfleht, die ihm denn auch Hephäst bringt. In dem jüngeren Concurrenzgedicht ist Achill der Wagenkämpfer, der auch wol Aeakide heisst 21, 178. 189, dem eins seiner Rosse den nahen Tod weissagt. Zu Wagen verfolgt er die Troer bis an den Skamandros, in welchem er böse Dinge ausführt. Dann tötet er am Ufer Asteropaeos und andere Troer, wird von Skamandros auf dem Felde verfolgt, während Apoll die Troer schützt. Poseidon und Athene helfen ihm, aber vergebens, da nun auch der Simoeis herangerufen wird, bis Here den Hephäst sendet. Dort ist Alles einfacher, grossartiger, geschlossener und daher wirkungsvoller, hier prächtiger, gekünstelter, lockerer und effectreicher. Da wo die beiden Gedichte zusammenfliessen, am Ende ihres zweiten Teils, setzt nun die Theomachie ein. Sowie aber diese aufhört, gehen auch jene wieder alsbald aus einander, und das Wettspiel beginnt von Neuem bei der Darstellung des dritten Teils, des letzten Kampfes Hektors.

Dass auch dieser dritte Teil in einer jüngeren und zwar die alte Dichtung ausserordentlich erweiternden Form vorliegt, verraten Sprache und Composition aller Orten. Die jetzige Darstellung der grossen Schlussbegebenheit der Achilleis umfasst 21, 525—611 und 22, 1—515, über 600 Verse, hat also einen Umfang, der trotz der Bedeutung des geschilderten Ereignisses alles Mass überschreitet und zu dem Umfang der früheren Schlachtstadien in keinem Verhältniss steht. Dass wir

es aber hier mit umfassenden Erweiterungen zu tun haben, leuchtet sofort ein, wenn wir den nach den vom 2. zum 3. Teil oder von der Theomachie zu diesem überleitenden Versen 21, 515—525 beginnenden Eingang 21, 526 f. mit 22, 25 f. vergleichen. Beidemal treibt Achill, dem Xanthos entronnen, die flüchtenden Troer der Stadt zu, worauf es 21, 526 heisst: *ὁ γέρων Πρίαμος ἐς δ' ἐνόησ' Ἀχιλῆα* und wiederum 22, 25 f. im schroffsten Widerspruch damit: *τὸν* (Achill) *δ' ὁ γέρων Πρίαμος πρῶτος ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν*, und wir bemerken denn auch alsbald, dass die jetzt noch dem 21. Gesang zugewiesene Hauptscene, die auf 21, 526 f. folgt, der Kampf Agenors, ein blosser höchst ungehöriger und nichtssagender Abklatsch des folgenden Hektorkampfes ist und sich zu diesem gerade so verhält wie der oben besprochene Asteropaeoskampf zum vorhergehenden Lykaonkampf. An die Eiche gelehnt 549 wie Hektors Schild an die Mauer 22, 97 hält Agenor ein Selbstgespräch *ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν: Ὤ μοι ἐγών. εἰ μέν κεν* 21, 552 = 22, 98 und erwägt wie Hektor, ob er fliehen oder Stand halten solle, mit der gleichen Frage: *ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; μή* 21, 562 = 22, 122. Aber mutiger als Hektor schleudert er wirklich seinen Speer auf seinen furchtbaren Feind, wird freilich dann dem Angriff Achills durch Apoll entrückt, während der Gott Hektorn im Stich lässt. Und nachdem sich Achill darüber beschwert hat, kehren wir zu der alten Situation mit 22, 25 f. zurück, nach welcher wie schon bemerkt, Priamos den Peliden zuerst erblickt. Aus den obigen Charakterzügen und der Spiegelfechterei Apolls, der schon in einer früheren Stelle der B.-Dichtung, 21, 228, zu Hilfe gerufen wurde. die er denn nun auch 21, 515. 538; 22, 17 wirklich den Troern bringt, geht hervor, dass wir hier eine Scene der B.-Dichtung vor uns haben, die also hier der A.-Scene vorangeht, statt wie bisher ihr zu folgen. Zahlreiche sachliche und stilistische Eigenheiten sprechen ausserdem noch für ein jüngeres Alter. Die Götter sitzen alle um Zeus versammelt, dem Kampf zuzuschauen 21, 518 f. Achill bringt den Troern Mühe und Kummer, wie der himmelan steigende Rauch einer brennenden Stadt Allen Mühe und Vielen Kummer macht 21, 522 f.; *θεῖος πύργος* 21, 526 (vgl. S. 182. 304); *βαρεῖαι κῆρες* 21, 548; *πολλὰ δέ οἱ κραδίη πόρφυρε* 21, 551 = Od. 4, 427. 572; 10, 309; *δειροτομέω* 21,

555 (S. 249); *ὑποκλονέεσθαι* 21, 556 (S. 292); *πεδίον Ἰλήϊον* 21, 558; *θάνατον καὶ Κῆρας ἀλύξαι* 21, 565 = h. Cer. 262 vgl. Od. 3, 242; 17, 546; 22, 65. Achill wird einem Pardel verglichen 21, 578 (S. 303); *κνημὶς νεοτεύκτου κασσιτέροιο* 21, 592 (S. 301). *Ἀπόλλων — μιν ἐξήρπαξε, κάλυψε δ' ἄρ' ἠέρι πολλῇ* 21, 597 = 3, 380 f.; *ἡσύχιος* 21, 598; *Σκάμανδρος* 21,.603; *ὑπεκπροθέω* 21, 604 (S. 294). *Μοῖρ' ἐπέδησεν* c. Inf. 22, 5 (S. 299). *Ἰλίου προπάροιθε* 22, 6 s. o. S. 234. Achill wird einem Wettrennpferd verglichen 22, 22 (S. 304).

Nun erst erfolgt der Zusammenstoss Achills mit Hektor, und in der Darstellung desselben ist die A.- mit der B.-Dichtung vom Bearbeiter derartig verschmolzen, dass man die ihnen zugehörigen Teile nicht mehr streng zu sondern vermag. Aber die doppelte Grundlage lässt sich trotzdem nicht verkennen. Denn nur zu A. kann gehören die Bemerkung 22, 25, dass Priamos jetzt zuerst den Achill erblickt, die Klage des Priamos über den Tod Lykaons und Polydors 22, 44—53, die Wägung der Geschicke der beiden Helden durch Zeus 22, 209 f., die das Schwanken des innerlich bewegten Vaters der Götter und der Menschen so würdig ausdrückt und den grossartigen Zeusscenen der zwei andern Achilleisgesänge entspricht, dagegen hier nicht zu dem Vorhergehenden passt, die Aufforderung Achills zum Siegesgesang 22, 391—393, die der kräftigste Abschluss der Achilleis zu sein scheint. Auf B. allein wird zurückzuführen sein die weiche Breite der Reden der Eltern Hektors und Hektors selber,*) zumal des letzteren kleinliche Angst vor dem Tadel des überhaupt ja erst später in die Ilias aufgenommenen Poulydamas 22, 100 f., sein Gedanke Helena und ihre Schätze auszuliefern, 22, 114 f., der nur in jüngeren Gesängen vorkommt und in diesem Augenblicke eines Helden höchst unwürdig ist, die beiden Quellen des Skamandros 22,

---

*) Die ältere Formel *ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός* 22, 122 = 11, 407 wendet sich nach Art eines der Theogonieprooemien Theog. 35 *ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην* mit 126 höchst schwatzhaft einer in Hektors Todesstunde unpassenden Äusserung zu:

*οὐ μέν πως νῦν ἔστιν ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης***)
τῷ ὀαριζέμεναι, ἅτε παρθένος ἠΐθεός τε
παρθένος ἠΐθεός τ' ὀαρίζετον ἀλλήλοιϊν.

**) Preller Philol. 7, 20; Bergk Gr. L. 1, 360.

148, da dieser Name der Achill. sonst nicht bekannt ist (S. 327), die Zuschau aller Götter 22, 166 (S. 331), das Mitleid und die Beratung des Zeus mit den andern Göttern und die Entsendung der Athene 22, 167 f., die mit der Anfangscene dieses Gedichts 19, 340 f. in Sinn und Wort (22, 186 = 19, 349) übereinstimmt, was Alles in Widerspruch steht mit der grossartigen Schicksalswägung von A., Athene's trügerisches Benehmen, die in Gestalt des Deiphobos, eines Helden des 4. Stils, auftritt, gegen Hektor und hilfreiches gegen Achill 22, 213 f., die Bezugnahme auf die dem Patroklos geraubte Achillrüstung Hektors 22, 323, die Anspielung Achills auf Patroklos' Tod 22, 331. 386, die Weissagung des Todes Achills durch den sterbenden Hektor 22, 354, die im Anfang des Gedichts 19, 408 f. das Ross Achills schon ähnlich ausgesprochen, die Misshandlung des toten Hektor durch die Griechen 22, 375 und durch Achill 22, 395, der auch die Schlussworte der alten Achilleis *ἐπέφνομεν Ἕκτορα δῖον* 22, 393 wieder aufnehmende Tadel des Dichters *Ἦ ῥα καὶ Ἕκτορα δῖον ἀεικέα μήδετο ἔργα* 22, 395, den er mit ähnlichem Sarkasmus schon 21, 19 gegen Achill äusserte und endlich die für die Troer ebenfalls Partei nehmende Klage der Eltern und der Gattin Hektors, deren voller Erguss die B.-Dichtung abschloss. Schon aus dieser sachlichen Sonderung erhellt, dass in diesem 3. Teil die B.-Dichtung die A.-Dichtung fast völlig überwältigt hat, und so ist denn auch der Stil ein fast durchweg jüngerer in Wortbildung, Rhetorik, Gleichniss, in der ganzen weicheren, oft rührenden, aber auch oft schwächlichen Haltung, worüber S. 307 das Nötige gesagt ist. A. wird also den letzten Kampf Hektors, wie folgt, dargestellt haben: Achill stürzt, dem Xanthos entronnen, auf die Stadt los, vor deren Tor, von allen Troern der einzige, Hektor seiner wartet, vergebens von Priamos, der ihn zuerst erblickt, an den Tod seiner Brüder Lykaon und Polydoros erinnert. Aber vor dem Schrecklichen entsinkt nun Hektor der Mut, dreimal rennt er vor dem verfolgenden Peliden um die Stadt. Aber als sie zum vierten Male heranfliegen, ergreift Zeus die Wage, und die Schale, in der Hektors Todesloos ruht, sinkt tief herab. Mit seiner furchtbaren Lanze erlegt ihn Achill und fordert über seiner Leiche die Griechen auf den Siegesgesang anzuheben: »Den göttlichen Hektor schlugen wir!« Die B.-Dichtung fasst die Sache wesentlich anders: Apollo eilt

nach Ilion zum Schutz der Stadt, während alle anderen Götter um Zeus sich versammeln, dem Kampfe zuzuschauen. Denn nun stürmt Achill hinter den flüchtigen Troern heran, denen Priamos die rettenden Tore öffnen lässt. Apollo aber bewegt den Antenoriden Agenor, dem Feinde entgegenzutreten. Der Pelide wird auch wirklich von diesem getroffen, Agenor aber dann von Apollo entrückt, der den Achill zur Verfolgung wieder ins Feld zum Skamandros lockt. Als Achill erfährt, dass er einen Gott verfolgt, kehrt er zur Stadt zurück, und nun wirft er sich auf Hektor, der lange schwankt, ob er weichen, dem Tadel des Poulydamas trotzen, oder Helena und ihre Schätze anbieten, oder Stand halten soll. Er jagt dann seinen Feind dreimal um die Mauer, aber als sie zum 4. Mal zu den Skamandrosquellen kommen, wird Zeus inmitten der Götterversammlung von Mitleid mit Hektor ergriffen. Jedoch Athene weiss es zu beseitigen, sie erhält freie Hand über sein Schicksal. Apollo verlässt seinen Schützling Hektor. Athene täuscht ihn in Deiphobos' Gestalt mit vergeblicher Siegeshoffnung und unterstützt Achill bei seinem Angriff. Vergebens bittet Hektor seinen durch Patroklos' Tod ergrimmten Gegner, im Fall des Unterliegens seine Leiche den Seinigen zu lassen, er wird tötlich getroffen und weissagt sterbend Achill den nahen Tod durch Paris und Apollo. Den Toten höhnt Achill, beraubt ihn seiner Rüstung, die Griechen bewundern die Schönheit des nackten Helden und verwunden ihn. Dann aber verübt Achill selber böse Werke, indem er Hektor an seinem Wagen durch das Feld schleift. Lauter Jammer der Eltern ertönt bei diesem Anblick, auch Andromache wird dadurch in ihrem stillen Gemach aufgeschreckt, und mit ihrer verzweiflungsvollen Klage endet das Gedicht, doch nicht ohne eine Antwort auf jenes Triumphlied der Griechen, einen Hinweis auf Hektors *κλέος* bei Troern und Troerinnen, wie das athenische Skolion auf Harmodios und Aristogiton begann: *ἀεὶ σφῷν κλεός ἔλσεται κατ' αἶαν.*

Wer die auf S. 328 f. 333 f. dargelegten Grundzüge der Fabel des 3. Gesanges der Ach. mit einander verbindet, wird auch hier die charakteristischen Schönheiten der Composition ihrer zwei anderen Gesänge wiedererkennen. Die Bearbeitung und Verschmelzung hat doch nicht den einfachen, gedrungenen, edelen und altertümlichen Stil der Uranlage gänzlich verdunkeln können.

Die Achilleusschlacht zeigt dieselbe Kunst des klaren, dreiteiligen Aufbaus, dieselbe Kunst der Steigerung der Action bis zum Schlusse, dieselbe Kunst der Perspective und symmetrischen Anordnung des Einzelnen, auch, wie es scheint, dieselbe Kunst der Charakteristik, dasselbe Vermögen plastischer Darstellung auch noch in der gegenwärtigen Form, dieselbe sparsame Auswahl der Helden, dieselbe enthaltsame und grossartige Verwendung der Götter, dieselbe Bestimmtheit des Schauplatzes. Und wiederum welch ein Wechsel der schönsten Scenen! Zuerst auf freiem Felde zwischen dem Lager und dem Xanthos der Kampf, in welchem die Troer vor dem Einen, auf den unsere ganze Aufmerksamkeit vereint ist und bleibt, hinsinken bis zu dem ergreifenden Gnadeflehen Lykaons am Ufer des Xanthos. Dann der Kampf Achills mit dem Flussgott selber mitten in den Wogen, seine Todesnot, sein Gebet zu Zeus und die Rettung durch Hephästs Gluten. Endlich die Todesjagd Hektors um die Mauer, auf der dessen unglückliche Eltern stehen, bis Zeus nach dem dritten Lauf die Schicksalswage erhebt und Achill dem verhassten Griechensieger die Lanze durch den Hals stösst und mit seinen Myrmidonen den Paean anstimmt. Alles steht unter sich und mit dem Inhalt der beiden andern Gesänge im innigsten Zusammenhang. Zeus hat sein Wort nun bis zum Letzten erfüllt, Achills Ehre ist jetzt erst voll und ganz hergestellt, die Menis ist jetzt erst ganz und voll gesättigt, und das Epos der Achilleis wird in seiner letzten Zeile zu einem Paean der Griechen über den gewaltigsten Feind ihrer Nation.

Habent sua fata libelli. Sehr verschiedene Loose sind den Iliasgesängen zugefallen. Die Dichtungen des 4. Stils sind uns fast unverändert erhalten, die Patroklie und die Diomedie dagegen haben sehr bedeutende Einlagen in sich aufgenommen, aber noch viel schwerere Wandelungen hat die Achilleis erfahren. Wenn ihr erster Gesang, nur durch verhältnissmässig geringe Erweiterungen entstellt, doch noch seinen inneren Zusammenhang in alter Form behauptet hat, so ist ihr zweiter und dritter Gesang durch umfangreiche Eindichtungen auseinandergerissen, so dass wir die Stücke des einen aus dem 11., 15. (bezw. 16.) und 18. Buch, die des andern aus dem 19., 20., 21. und 22. Buch zusammensuchen müssen. Dazu hat die alte Form nur der Hauptteil der ersten Hälfte des 2. Gesanges be-

wahrt, während die $1^1/_2$ Gesänge der ganzen zweiten Hälfte der Achilleis nur in einer neueren Bearbeitung vorliegen und, wie unsere letzte Untersuchung zeigt, die bearbeiteten Partieen des alten 3. Gesangs des Urgedichts zum grössten Teil mit Parallelpartieen einer viel jüngeren Dichtung durchflochten sind. Doch fast noch trauriger war das Schicksal eben dieser jüngeren Dichtung, die nämlich nicht nur in dieser Partie der Ilias stückweise zu blosser, dem veränderten Zeitgeschmack gefälliger Verzierung verwendet wurde, sondern überhaupt trotz ihrer Schönheit und Einheitlichkeit von einem Bearbeiter bald hier, bald dort in der Ilias stückweise untergebracht wurde, wie wir jetzt erfahren werden.

Fünftes Capitel.

Die Hektoreis oder der 5. Stil.

Die Untersuchung des vorigen Capitels hat uns gelehrt, dass die B.-Dichtung den Kampf von Achill und Hektor und die vorangehenden Flusskämpfe wesentlich anders darstellte als der 3. Gesang der Achilleis. Schon die Anordnung desselben ist trotz des unverkennbaren Bestrebens nach einer Paralleldarstellung eine andere. Denn die beiden Einleitungen laufen zwar parallel, aber dem 1. Teil des 3. Achilleisgesangs, der mehrere Einzelsiege vor dem Erscheinen des Helden am Fluss erzählt, entspricht der 1. Teil der Hektoreis, welche derartige Schlachtscenen überhaupt vermeidet, nicht. Dieser deckt sich vielmehr mit dem 2. Teil des 3. Achilleisgesangs, der den Flusskampf schildert, so wie der 2. Teil jener Dichtung mit dem 3. dieser. Dann schiesst der 3. Teil des Hektoreisgesangs mit seiner Klage über den Fall Hektors weit hinaus. Aber noch stärker unterscheiden sich die beiden Dichtungen in der Auffassung. Achill rächt in der Hektoreis des Patroklos Tod, nicht die Niederlage der Griechen, er zieht zu Wagen, nicht zu Fuss ins Feld, die ganze Götterwelt ist auf den Verlauf gespannt, und drei Götter, Zeus, Athene und Apollo, greifen in die Geschicke ein, die also nicht mehr allein durch Zeus' erhabene Herschermacht entschieden werden, Zeus ist der nachgiebige Erbarmer, der bald mit Achill, bald mit Hektor Mitleid fühlt. Trübe Weissagungen begleiten des Peliden Auszug und Sieg. Seine gegen die zwölf

im Fluss gefesselten Troer und gegen die Leiche Hektors bewiesene Grausamkeit findet scharfen Tadel. Der Kampf gegen Xanthus verwandelt sich in einen Kampf gegen Skamandros, dessen Flussopfer und Quellen erwähnt werden. Das Herz des Dichters wird nicht nur vom Ruhm des Helden Griechenlands, sondern vom Unglück des ersten Helden Troja's bewegt, der auch nicht so sehr der Kraft Achills, als der Ungunst der Götter erliegt. Das Herz des Dichters weilt in Trojas Mauern. Und so lässt er über den Päan der Griechen hinweg, der die alte Achilleis schloss, den Jammer eines verzweifelten Volkes, der Eltern und der Gattin Hektors, in herzzerreissenden Lauten erschallen, während sie ihren Liebling und einzigen Trost von Achills Wagen durch den Staub der heimatlichen Erde schmachvoll dahingeschleift sehen.

Die Schwächen dieser neueren weicheren epischen Kunst haben wir schon oben mehrfach angedeutet, aber sie schwinden zum Teil, wenn man dies Gedicht aus der Umgebung der heroischeren Achilleis entfernt, und noch mehr, wenn man in dieser Darstellung des Achilleuskampfes den Schluss eines grösseren Kunstwerkes erkennt, dessen übrige vorhergehende Teile uns glücklicher Weise gleichfalls in der Ilias, aber in ganz entlegenen Partieen, erhalten sind. Erst wenn wir diese gefunden haben, wird die Schönheit des Schlusses in volles Licht gerückt. Derselbe zarte, anmutige, breite Stil, dieselbe Teilnahme für Hektor und Troja überhaupt, dieselbe Liebe für das Familienleben, das Weibliche und Idyllische, dieselbe Sentimentalität, dieselbe Auffassung der Götter begegnet nämlich in mehreren früheren Gesängen der Ilias. Da zu diesen Zügen, die bereits diese Partie von allen anderen Iliasgesängen wesentlich unterscheiden, noch mehrere andere ganz specielle Übereinstimmungen jener früheren Gesänge mit unserer B.-Dichtung kommen, da jene mit dieser vereint ein in sich abgeschlossenes Ganze darstellen, so stehen wir nicht an, in diesen jetzt weitversprengten Stücken die Gesänge einer einzigen Dichtung zu erblicken, die wir nach deren Hauptshelden die Hektoreis nennen.

Die Hektoreis nimmt mit dem dritten Iliasgesang ihren Anfang und bringt in diesem ihrem ersten Gesange 3, 1—461 wie auch in ihren beiden anderen nach einer Einleitung eine

in drei Teile klar gegliederte Erzählung. Einleitung: Die Heere rücken aus, Paris zu Fuss an der Spitze. Als Menelaos ihn erblickt, springt er vom Wagen und fordert ihn zum Kampf heraus. Paris will entweichen, aber Hektor zwingt ihn, der sein Unrecht einsieht, sich zu einem förmlichen Zweikampf mit Menelaos zu stellen, der über das Schicksal Helenas und ihrer Schätze entscheiden soll.

1. Teil: Hektor eröffnet den Griechen die Absicht seines Bruders, Menelaos erklärt sich bereit. Beide Heere freuen sich über das nahe Ende des Krieges. Man sendet nach der Stadt und dem Lager, um Priamos und die zum Abschluss des Waffenstillstandes nötigen Opferstiere herbeizuholen.

2. Teil: Iris ruft in Gestalt der schönsten Tochter des Priamos, der Antenoridengattin Laodike, Helena vom Webstuhl auf die Mauer, damit sie dem Zweikampf zusehen könne. Das Verlangen, ihren früheren Gatten wiederzusehen, treibt diese auch fort, sie entzückt durch ihre Schönheit die auf der Mauer sitzenden Greise und zeigt ihnen, zumal Priamos und Antenor, die Helden der Griechen, unter denen sie ihre Brüder schmerzlich vermisst. Von Herolden abgerufen, fahren Priamos und Antenor hinaus, um den Vertrag abzuschliessen, kehren dann nach Troja zurück, da Priamos nicht vor seinen Augen seinen lieben Sohn Paris kämpfen sehen will.

3. Teil: Hektor aber und Odysseus messen den Kampfplatz ab, Hektor schüttelt auch die Loose, die über den ersten Wurf entscheiden. Paris trifft den Menelaos, ohne ihn zu verwunden, ebenso dieser jenen. Aber Menelaos' Schwert zerspringt auf Paris' Helm, daher packt er ihn am Helmbusch, allein Aphrodite entführt ihren Liebling in sein Schlafgemach, wo ihn Helena schilt und zum Kampf mahnt, sich dann aber liebend mit ihm vereinigt. Menelaos sucht ihn vergebens auf dem Schlachtfeld, Agamemnon fordert die Auslieferung der Helena und ihrer Schätze 3, 1—461.

Zweiter Gesang 4, 1—222; 6, (73—118?) 237—7, 7. Einleitung: In der Götterversammlung reizt Zeus die Here durch Hinweis auf den nichtigen Sieg ihres Schützlings Menelaos und durch den Vorschlag, eine Beendigung des Krieges in Erwägung zu ziehen. Aber Here überredet ihn, obgleich er den Troern wegen ihrer reichlichen Opfer wol geneigt ist, alsbald

ihr zu Willen zu sein und durch Athene die Troer zum Vertragsbruch verführen zu lassen.

1. Teil: Athene fährt hinab und stachelt in Gestalt des Antenoriden Laodokos den Lycierfürsten Pandaros zum verräterischen Schuss auf Menelaos an. Athene schwächt die Kraft des Pfeiles, der entrüstete Agamemnon weissagt Trojas Untergang und sendet zum Machaon, der die Wunde alsbald verbindet. Von Neuem rüsten die beiden Heere zur Schlacht 4, 1—222. Nun folgt in der gegenwärtigen Form der Ilias die Epipolesis und die Diomedie, der Rat des Helenos, Hektor möge in der Stadt die Athene versöhnen, und die Begegnung von Glaukos und Diomedes 4, 223 bis 6, 236.

2. Teil: Nun eilt Hektor (auf Helenos Rat?) in die Stadt, um zuvor die erzürnte Athene zu versöhnen. Seine Mutter Hekabe und seine Schwester Laodike treten ihm entgegen, jene fragt, ob er auf der Burg zu Zeus zu beten gedenke. Er aber fordert sie auf, mit den Troischen Greisinnen der Athene das schönste Gewand und 12 Stiere darzubringen. Dies geschieht auf der Akropolis. Antenors Gattin Theano, die Athenepriesterin, legt das Gewand der Göttin auf die Knie und fleht sie, die Erysiptolis, um Schutz (gegen Agamemnon). Aber Athene verweigert denselben. Hektor sucht indess das bei Priamos' und Hektors Wohnung gelegene Haus des Paris auf, der sich behaglich mit seinen schönen Waffen beschäftigt, während Helena unter den Mägden schöne Arbeiten angibt. Auf Hektors Tadel sieht Paris auch hier sein Unrecht ein, zumal da Helena ihre Ermahnung wieder aufgenommen hat und er nun auf einen Sieg hofft. Helena bedauert ebenfalls ihre Vergehen, das ihrem Schwager Hektor so viel Mühe verursacht habe, und fordert diesen zum Sitzen auf. Er aber sehnt sich nach Weib und Kind, denn er weiss nicht, ob er aus dem Kampf zurückkehren wird.

3. Teil: Hektor findet Andromache nicht daheim, da sie voll Sorge um die Gefahren der Schlacht auf die Mauer geeilt ist. Am Skäischen Tor kommt sie ihm entgegen und fleht ihn bei ihrem und ihres Kindes Heil in der Stadt zurückzubleiben. Aber Hektor weist auf das unabwendbare Schicksal, den Tadel der Troer und Troerinnen und seinen Ruhm, obgleich auch er, wie Agamemnon, den Untergang Ilions voraussieht. Er aber

wünscht sich den Tod, bevor er den Raub seiner Gattin erfährt. Dann setzt er den das Kind ängstigenden Helmbusch auf die Erde, um es liebkosen zu können, und bittet die Götter es zu schützen. Er sucht Andromache zu trösten und fordert sie auf, mit ihren Dienerinnen ans Weben zu gehen. Andromache gehorcht weinend, Hektor trifft mit dem schöngerüsteten Paris zusammen und eilt mit ihm ins Feld, wo sie den bedrängten Troern zum Trost erscheinen 6, (73—118.) 237 bis 7, 7.

Der Bearbeiter, der die Hektoreis der Ilias einzuverleiben unternahm, eine Dichtung, die, wie sich weiter zeigen wird, jünger ist als selbst die Dichtungen des 4. Stils, konnte ihrer ersten Hälfte kaum einen anderen Platz als den zwischen der Menis und der Diomedie anweisen. Denn die Scenen des Ausrückens der Heere, des Zweikampfs des Paris und Menelaos und der Mauerschau, die sich die alte Sage ohne Zweifel als Anfangsscenen des Krieges gedacht hatte, und die allerdings schon durch den Dichter der Hektoreis dicht vor Hektors Tod ins 10. Jahr gesetzt war, trugen doch noch immer den Charakter von Eröffnungsscenen. Darum reihte sie der Bearbeiter an die Menis, der damals noch nicht der jetzige 2. Gesang folgte, unmittelbar an. Ausserdem musste er ja den im 2. Gesang der Hektoreis erzählten Schuss des Pandaros auf Menelaos der Diomedie, in der dieser Held getötet wurde, vorangehen lassen. Und wie er den 1. Teil dieses 2. Gesangs mit der Diomedie dadurch inniger verknüpfte, dass er in die grosse Pandarosrede der Diom. ein paar Anspielungen auf jenen Schuss einschob (S. 68), so suchte er nun auch die beiden anderen der Diom. hinten angefügten Teile des 2. Hektoreisgesangs dadurch mit dem älteren Gedicht in innigere Beziehung zu setzen, dass er 6, 96. 297 den *Τυδέος υἱόν* für *Ἀτρέος υἱόν*, eine in der Ilias sonst wenig gebräuchliche, aber gerade in der Patrokliebearbeitung (17, 1. 79. 89. 553) und deren Vorbild, unserer Hektoreis, 3, 37; 5, 98. 115, sehr beliebte Bezeichnung und 6, 307 *Διομήδεος* für *Ἀγαμέμνονος* einsetzte und in den Anfang der Helenosrede 6, 76. 77 den Namen des Aeneas und der Lycier hineinbrachte, von denen aber weiterhin nicht das Geringste verlautet. Er löste aber das 2. und letzte Drittel des 2. Hektoreisgesangs aus seinem ursprünglichen Verbande mit dem 1. Drittel, weil von den zwei wieder im Felde erscheinenden Priamiden Paris ja in

der Diom. gar nicht erwähnt wurde, dagegen beide in der bearbeiteten Agamemnonie, der damals noch nicht die Gesänge 7, 7 bezw. 16 bis zum Schluss der Doloneia vorangiengen, eine hervorragende Rolle spielten. Auch schien gerade nach dem so glänzenden Eintreten der Athenè für die Griechen in der Diomedie das Versöhnungsopfer, das die Troerinnen dieser Göttin in der Hektoreis darbringen, sehr passend der Diomedie zu folgen. Aber es scheint nur so. Denn näher betrachtet ist doch das Verlangen der betenden Troerinnen, Athene möge ihren Liebling Diomedes zu Gunsten seiner Feinde vor dem Skäischen Tore erliegen lassen 6, 386 f., höchst unpassend. Dazu ist Diomedes am Schlusse der Schlacht 6, 1—72 völlig in den Hintergrund getreten und von einer Bedrohung der Stadt durch ihn keine Rede, wie denn auch Andromache, die doch von dem Zurückweichen der Troer 6, 386 gehört hat, von Diomedes nichts erwähnt, sondern nur des schrecklichen Achill angstvoll gedenkt 6, 414. Auch ist Hektors Gang zur Stadt während der heissesten Schlacht sehr seltsam, während derselbe eben vor Beginn des Kampfes wol angebracht und auch viel besser dadurch die troerfeindliche Haltung der Göttin vor dem Auftreten des Diomedes begründet war, indem sie den Pandaros zu seinem alle Friedenshoffnungen zerstörenden Schusse vermocht hatte. Zwischen 4, 222 und 6, 73 werden wol einige schlachtschildernde Verse der Hektoreis, welche den Hinweis des Helenos auf die Kampfmüdigkeit der Troer 6, 85 rechtfertigen, ausgefallen sein, aber wol nur wenige, denn diese Dichtung stellt die Massenschlacht ganz hinter die Einzelkämpfe zurück. So entstand die jetzige lockere Reihenfolge der Scenen der Iliasbücher 3—6, die später nur noch durch die Epipolesis und die Begegnung des Glaukos und Diomedes unterbrochen wurde.

Erst wenn wir in 4, 1—222 und 6, 237 bis 7, 7 einen einzigen Gesang erkennen, erscheint uns der Gang Hektors durch das Vorhergehende wol motiviert, und ebenso gewinnt nun erst sein Abschied von der Andromache im 6. Gesang und das Verhalten derselben im 22. Gesang, in dem wir oben einen Teil des 3. Hektoreisgesangs wiedererkannt haben, den vollen Glanz der Poesie. Denn die bange Ahnung Hektors, dass er aus dem Kampf nicht wiederkehren werde 6, 367, die auch von

Andromache und ihren Dienerinnen geteilt wird 6, 501, hat doch nur dann einen poetischen Sinn, wenn der Held wirklich nicht wiederkehrt, d. h. wenn er nun mit seinem Hauptfeinde Achill zusammenstösst. All die anderen tagelangen Kämpfe, die er nach der damaligen Ilias mit Agamemnon, Diomedes, Aias, Teukros, Patroklos u. A., und nach der gegenwärtigen Ilias schon vorher noch einmal mit Aias hat, aus denen er noch mehrere Male nicht nur bis zum Skäischen Tor, wo ihm doch 6, 237 die Troerinnen entgegenkamen, also auch Andromache den geliebten Mann sehen konnte, sondern 7, 310 in die Stadt selber zurückkehrte, reissen den einen Tag, an dem Hektor von Andromache schied und seinen Tod fand, in mehrere Tage auseinander, wodurch beide Scenen ihre alte poetische Wirkung verlieren. Auch der an sich auffallende Umstand des 22. Gesangs, dass Andromache trotz all des die ganze Stadt aufregenden Kampfes Achills mit Hektor still zu Hause sitzt, schmückt Hektors Gattin, wenn wir der Verse des 2. Gesangs 6, 490 f., in denen er sie nach Hause gehen und dort unbekümmert um den Männerkrieg mit den Dienerinnen der Frauenarbeit obzuliegen heisst, mit einem in der Katastrophe ihres Mannes besonders rührenden Reize. Ihres Mannes Gebot gehorsam sitzt die Gute still daheim. Kriemhilden gleich, weiss sie allein. die Nächste, noch nichts vom Tod ihres Gatten, während ganz Troja in Jammer verzweifelt.

Dieser dritte Hektoreisgesang begann etwa mit 19, 340. Der Zorn Achills galt unserm Dichter für abgetan, Achill trauert noch um Patroklos, während schon im Felde der Zweikampf des Paris und Menelaos stattfand, der verhängnissvolle Schuss des Pandaros fiel und die Schlacht von Neuem entbrannte. Nun aber erhebt sich auch Achill von Athene gestärkt, gerade als sich die beiden Priamiden wieder vor Troja blicken lassen. Nachdem durch jene Ereignisse die mildere Entscheidung des Krieges vereitelt war, muss nun durch Hektors Zweikampf mit Achill eine furchtbarere herbeigeführt werden. Die Scenen dieses dritten Gesanges, die meistens den Scenen des dritten Achilleisgesangs parallel liefen, sind oben S. 328 in der Besprechung der B.-Dichtung dargelegt. Sie schliessen sich aufs Beste an 7, 7 an und runden die Gesamtdichtung zu einem in sich abgeschlossenen, aus drei Gesängen bestehenden Epos ab.

Die Einheit dieses Epos ist aber nicht nur aus dem inneren Zusammenhang seiner Scenen, sondern auch aus seiner Sprache, seiner Menschen- und Götterauffassung, der Behandlung der Sage und der Gesamtstimmung, die alle drei Gesänge gleichmässig beherscht und in andern Iliasgesängen nicht wieder zu finden ist, klar zu erweisen.

Von den älteren Stilen ist der der Patroklie dem Stile der Hektoreis am nächsten verwant, die Hektoreis ist der Sprache, der Auffassung, der Anschauung nach eine modernisierte Patroklie, weshalb sie sich noch näher, als mit dieser, mit dem Stil der Patrokliebearbeitung berührt. Eine Reihe von eigenartigen sprachlichen Übereinstimmungen derjenigen Partieen, die nach unsrer Ansicht die drei Gesänge der Hektoreis enthalten, bezeugen diesen jüngeren Charakter und zugleich die Zugehörigkeit jener jetzt so weit auseinander gerissenen Gesänge zu einem einzigen Gedicht.

Das Wort *κακά* erscheint in der Hektoreis überall besonders häufig, bald mit *παθεῖν* 3, 99 (21, 442, sonst nur Od.), *ῥέζειν* 3, 57. 354; 4, 32; 22, 380; *τεκμαίρειν* 6, 349; *ἔρδειν* 3, 351; 21, 380, bald mit *ἔργα μήδεσθαι* 21, 19; 22, 395 oder mit dem hier gleichbedeutenden *μέδεσθαι* 4, 21; ferner *πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι* 3, 67. 435; 7, 3; 21, 572. Die Meinung der Leute wird angeführt mit *ὧδε δέ* oder *ὣς ἄρα τις εἴπεσκεν* 3, 297. 319; 4, 81. 85; 22, 375 vgl. 6, 459 (und 17, 414. 423 S. 107). Das knappe *ἦ καί* der Ag. (S. 214) kommt auch hier 3, 292. 369; 4, 192 vor, aber in der Regel erweitert es die Hektoreis in *ἦ ῥα καί*, das allerdings schon die Diom. 5, 280. 416 (11, 349), auch die Apate 14, 346. 475 hat, das aber hier erst und im noch jüngeren Stil zu einer charakteristischen, dem parallelen dritten Achilleisgesang unbekannten Lieblingsformel wird: 3, 310. 355. 447; 4, 419; 6, 390; 20, 424; 21, 200. 590; 22, 77. 273. 289. 367. 395 vgl. die Patrokliebearbeitung 16, 426; 17, 516, ferner 7, 244; 10, 372; 8, 300; 20, 259; 21, 489; 23, 24. 563. 596. 612; 24, 302. 596 und ohne *καί* 24, 643. Das Gleichniss wird gern durch *εἰκυῖα* oder *ἐοικότα* eingeleitet 3, 222. 386; 6, 389; 19, 350; 22, 151 oder *ἐναλίγκιος*, bezw. *ἀλίγκιος* 3, 250; 6, 401; 22, 410; *ἰκέλη* 4, 86; *εἰδομένη* 3, 122; *ἴση* 22, 460 vgl. La Roche Hom. Stud. S. 13.

Der 1. und der 2. Gesang der Hektoreis stimmen in Folgen-

dem überein: in *φιλότητα* Bündniss 3, 73. 94. 256. 323 = 4, 16. 84, in den Versen, die den Tadel Hektors und die Verteidigung des Paris einleiten 3, 38. 58. 59 = 6, 325. 332. 333; *καγχαλόω* 3, 43; 6, 514; *δυσμενέσιν χάρμα* 3, 51; *δηΐοισι δὲ χ.* 6, 82 (10, 193; 23, 342); *εἵνεκ' ἐμῆς ἔριδος καὶ Ἀλεξάνδρου ἕνεκ' ἀρχῆς* 3, 100 vgl. 6, 356 (24, 28); *αἶψα δ' ἔπειθ' ἵκανε* 3, 145; 6, 370. 497; *νέμεσις* 3, 156; 6, 335. 351 (13, 122; 14, 80; *ἀργεννῶν οἴων* 3, 198; 6, 424 (vgl. 3, 141); *αἴσχεα* 3, 242; 6, 351. 524; *αἰειγενέτης* 3, 296; 6, 257 (S. 99); *θάλαμος κηώεις* 3, 382; 6, 288; *δαίμων* = Gottheit 3, 420; 6, 115 (S. 127); *δόμον περικαλλέ' ἵκοντο* 3, 421; 6, 242.

Der erste und der dritte Gesang der Hektoreis zeigen folgende Übereinstimmungen: *χρυσέη Ἀφροδίτη* 3, 64; 22, 470 (sonst nur 19, 282; 24, 699; 5, 427; 9, 389); *μάλα γάρ τε κατεσθίει* 3, 25; 21, 24; *κατηφείη* 3, 53 (16, 498; 17, 556 S. 104) vgl. *κατηφέω* 22, 393; *Ἑλένη καὶ κτήματα* 3, 70. 91 und *Ἑ. κ. κτ. ἅμ' αὐτῇ* 3, 458; 22, 114; *ὁππότερος* 3, 71. 101. 299. 309. 317 f.; 22, 130 (23, 486. 805 und 5, 32); *ἱστὸν ὕφαινεν, δίπλακα πορφυρέην — ἐνέπασσεν* 3, 125. 126 = 22, 440. 441; *ἀσπίσι κεκλιμένοι* 3, 135 vgl. *κεκλιμένοι ἐπάλξεσιν* 22, 3; *οὔτι μοι αἰτίη ἐσσί, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν* 3, 164 vgl. *οὐδέ τοι ἡμεῖς αἴτιος, ἀλλὰ θεός* 19, 410; *ἀφαμαρτοεπής* 3, 215 vgl. *ἀρτιεπής* 22, 281; *φυσίζοος αἶα* 3, 243 vgl. *γῆ φυσίζοος* 21, 63; (*θεοί*) *μάρτυροι* 3, 280 = 22, 255; *ἐπιδινέω* 3, 378 (7, 269; 19. 268) vgl. *περιδινέω* 22, 165; *ἐξήρπαξε, κάλυψε δ' ἄρ' ἠέρι πολλῇ* 3, 380. 381 = 21, 597.

Die Übereinstimmungen des 2. und 3. Gesanges sind folgende: in der Götterverhandlung 4, 25—29 und 22, 178—181 (16, 440 bis 443), ferner *ἔρξον ὅπως* 4, 37 und *ἔρξ' ὅπῃ* 22, 185; 4, 48 vgl. 22, 170, endlich 4, 73. 74 und 22, 186. 187 vgl. 19, 349; Od. 24, 287; *ναύτῃσι τέρας* (vgl. 7, 4) und *σέλας ναύτῃσι* 19, 375. Der rohe Gedanke *ὠμὸν βεβρώθοις Πρίαμον* 4, 35 kehrt wieder in *ἅμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι* 22, 347, worin mit Bergk Gr. L. 1, 637 ein Rest der Roheit älterer Heldenpoesie, wie es scheint, sogar altmythischer Vorstellung, zu erkennen ist; *φῶτ' Α. υἱὸν ἀμύμονος* 4, 194; 21, 546; *ἀνανεύω* 6, 311; 22, 205 (16, 260. 152), das noch heute in Griechenland und dem Orient übliche verneinende Zurückwerfen des Kopfes (C. Wachsmuth das alte Griechenland im neuen

S. 63); *ἐγγύθι* 6, 317; 22, 300 (sonst nur im 7. 9. und 10. Buch und in dem vielleicht auch der Patrokliebearbeitung angehörigen 16, 713 S. 297); *ἤθεῖ', ἦ μάλα δή σε* 6, 318; 22, 229 (vgl. 10, 37); *πύργῳ ἐφεστήκει* 6, 373 vgl. *ἑστήκει ἐπὶ πύργου* 21, 526; *εἰνάτερες* 6, 378; 22, 473 (24, 769). Andromache heisst *μαινομένῃ εἰκυῖα* 6, 389, *μαινάδι ἴσῃ* 22, 460 (S. 304); *ἄλοχος πολύδωρος* 6, 394; 22, 88. *'Αστυανάκτ'. οἶος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἕκτωρ* 6, 403; 22, 506. 507; *αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρῳάδας ἑλκεσιπέπλους* (7, 297) sagt Hektor nur 6, 442; 22, 105; *ἦμαρ ἐλεύθερον, δούλιον* 6, 455. 463 vgl. *ἦ. ὀλέθριον* 19, 409; *αἴσιμον* 22, 212; *τεύχεσι παμφαίνων ὥστ' ἠλέκτωρ* 6, 513; 19, 398; *ἐναίσιμος* 6, 521 (Od. 17, 363) und *ἀοίδιμος* 6, 358 werden persönlich gebraucht wie *μόρσιμος* 22, 13; *ποσὶ κραιπνοῖσι πεποιθώς* 6, 505; 22, 138; *ὀαρίζω* 6, 516; 22, 126.

Schon diese kleine Sammlung bezeugt vielfach das jüngere Alter der Hektoreis, das aber noch durch zahlreiche andere Beispiele belegt werden kann. Denn überall stösst man auf Übereinstimmungen ihrer Sprache mit der der jüngeren Iliasgesänge und der Odyssee, auch der späteren Teile derselben. Man vergleiche nur, um bei den ersten 300 Versen des 1. Gesangs der Hektoreis zu bleiben, 3, 1—302 die Schilderung des Zweikampfs von Paris und Menelaos mit der des Zweikampfs von Aias und Hektor im jungen 7. Buch (3, 20 = 7, 40. 51; 3, 68 = 7, 49; 3, 76. 78 = 7, 54—56; 3, 85—87 = 7, 66. 67. 374; 3, 95 = 7, 92. 398; 3, 276 = 7, 202) oder die Opferscene mit der des 19. Buchs (3, 238 = 19, 293; 3, 271. 272 = 19, 252. 253; 3, 279 = 19, 260; 3, 292 = 19, 266) oder 3, 28 mit Od. 20, 121; 3, 63 mit Od. 10, 329; 3, 61 mit Od. 18, 36; 3, 143 mit Od. 1, 331. 18, 207; 3, 177 mit Od. 7, 243, die Dioskurenverse 3, 237. 243 mit Od. 11, 300. 301.

Zu den neueren Merkmalen werden auch zu rechnen sein die Wortbildungen *παρδαλέη* Pardelfell 3, 17; *ἔρισμα* 4, 38; *ἀναγκαίη* 6, 85 (20, 143 vgl. 6, 458). Die *ἀναγκαίη γὰρ ἐπείγει* weist hier wie Od. 19, 73 und *κρατερὴ δ' ἐπικείσετ' ἀνάγκη* 6, 458 schon auf die in der orphischen Theogonie zur Person gewordene Ananke hin (vgl. v. Wilamowitz-Moellendorff hom. Unters. 224 f.) Die Burg heisst *πόλις ἄκρη* nur 6, 88. 257. 297. 317; 22, 383 und 7, 345, daneben *ἀκροτάτη πόλις* 22, 172 (Theomachie 20, 52) und *Πέργαμος ἄκρη* 6, 512 (5, 460).

Erst die Odyssee hat ἀκρόπολις. Ἀολλίζω 6, 270. 287 (19, 54; 15, 588); ἐναλίγκιος 3, 250; 22, 410 (S. 343); ἐπιτροχάδην (ἀγορεύειν) 3, 213 (Od. 18, 26); ἀληθής 6, 382 (12, 433), aus dem sich erst 23, 361; 24, 407 ἀληθείη entwickelt (S. 297); ἐϋμμελίης 4, 47. 165 (17, 9; 23, 59 S. 105); μοιρηγενής, ὀλβιόδαιμων 3, 182 vgl. παλαιγενής 3, 384 (17, 561 S. 223); Λυκηγενής 4, 101. 119; ἀερσίπους 3, 327; δημογέροντες 3, 149; πηγεσίμαλλος 3, 197, die Namenbildung Οὐκαλέγων 3, 148; διεξίμεναι 6, 393; ἐπιτοξάζομαι 3, 79; ἐπικραιαίνω 3, 302 (2, 419); ἐπιπροΐημι 4, 94; ἐπουράνιος 6, 129. 131. 257; das zusammengesetzte Pronomen ὅτινα 22, 450; die Plurale ἔχθεα, αἴσχεα, ὀνείδεα 3, 242. 416. 438; 6, 351. 524; μένεα c. πνείω 3, 8 (2, 536); ἀρήϊα τεύχεα 6, 340 (ἀρ. ἔντεα 10, 407 und Od.); ὑπότροπος 6, 367. 501 (dreimal in der Od. und beliebt bei Apoll. Rhod.); περικλυτά von Sachen nur 6, 324 (7, 299; 9, 121; 18, 449); ὀτραλέως 3, 260; δῶρ' Ἀφροδίτης Anmut 3, 54. 64; nicht nur ἦμαρ ἐλευθερόν, sondern auch ἐλευθερὸν κρητῆρα 6, 528; θάμβος ἔχεν 3, 342; 4, 79; ἐς Ἀθηναίης 6, 379. 384 (vgl. Anakreon: ἐς Ἥρης Bergk 3, 1020); κασιγνήτους τε ἔτας τε 6, 239 (16, 456 vgl. 7, 295). Für eine altertümliche Form gilt der Vocativ νύμφᾰ 3, 130 (G. Meyer Gr. Gr. S. 287), das aber von der Ilias nur hier im Sinn »junge Frau« gebraucht wird, wie Od. 4, 743; 11, 447; Apollon. Rh. 1, 978. 1069; 3, 656. Auch ist die Imperativendung -θε in πέπασθε 3, 99 (Od. 10, 465; 23, 53 vgl. ἐγρήγορθε 7, 371; 18, 299 für -τε), nach Curtius Griech. Verbum 2, 165 durch die mediale Endung beeinflusst, wol als jüngere Bildung anzusehen. Die jüngere thematische Bildungsweise des Optativs nach Art der ω-Conjugation scheint sich in βεβρώθοις 4, 35 und in πεφεύγοι 21, 609 zu zeigen (G. Meyer a. O. 5, 425), wie in βεβλήκοι 8, 270. Ausschliesslich auf die Hektoreis 21, 6. 528; 22, 1 ist die von Curtius Gr. 491 besprochene Participialform πεφυζότες beschränkt (S. 324).

Die Hektoreis liebt nicht die Massenschlacht, weshalb denn fast alle alten Bilder für Geschrei, Fall, Verwundung und Tod fehlen. Doch schildert sie das Ausrücken der schreienden Troer und schweigenden Griechen nach älterem Muster 3, 3 f. Sterben heisst ganz neu πυρῆς ἐπιβαίνειν ἀλεγεινῆς 4, 99 oder ebenfalls neu πότμον ἐπισπεῖν 6, 412, was sonst nur in ganz jungen

Stilen 2, 359; 7, 52; 15, 495; 20, 337; 21, 588; 23, 39 vorkommt, tot sein *κατέχειν φυσίζοος αἶα* 3, 244 (Od. 11, 301). Bei den Verwundungen spielt die Weisse und Schönheit des Leibes eine Rolle 4, 146; 22, 373, auch die Schönheit der Waffen *περικαλλέα τεύχεα* 6, 321 wird besonders hervorgehoben. Ein Fell umgibt malerisch die Rüstung 3, 17; 6, 117 f., die Lanze heisst *ἄλκιμον ἔγχος* 3, 338 (10, 135; 14, 12; 15, 482, öfter in Od.), *ἔγχος ἑνδεκάπηχυ* 6, 319, unter der Spitze umgibt sie ein goldener Ring 6, 320.*) Das Wort *τέχνη* erscheint hier zuerst 3, 61 (sonst nur in Od.). Zum ersten Male wird hier das Eisen als Bestandteil einer Kriegswaffe, nämlich als Pfeilspitze 4, 123 erwähnt (S. 193) und die Pfeilkerbe *γλυφίς* 4, 122. Des Streitwagens wird gar nicht mehr gedacht, weder beim Ausrücken der Heere fahren die Fürsten voran, noch kehren Hektor und Paris zu Wagen zur Schlacht zurück. Des Wagens bedienen sich nur Priamos und Antenor zu friedlichem Zwecke, und die ganze Scene 19, 392 f., worin Xanthos vor dem Wagen den Achill zu retten verspricht und ihm den nahen Tod weissagt, ist eine leere Prunkscene, der Wagen verschwindet von 19, 424 an spurlos, um erst 22, 398 plötzlich wieder zu erscheinen, damit der tote Hektor daran befestigt werden kann.

Diese Gesänge befinden sich offenbar in demselben Stadium der epischen Sprache, in welchem sich nach den Anführungen S. 320 f. und S. 331 f. die Sprache der zum dritten Hektoreisgesang gehörigen Stücke bewegt.

Welche Umwandlung hat in dieser Dichtung das Gleichniss erfahren! Eine bunte Mannichfaltigkeit von Ausdrücken steht dem Dichter zur Einleitung desselben zu Gebote. Zu den S. 343 angeführten sechs adjectivischen kommen noch die Partikeln *ἠΰτε* 3, 3; *ὥστε* 3, 23; *ὥς* 3, 33 und die ungewöhnlich breite Wendung *τῷ δὲ μάλιστ' ἄρ' ἔην ἐναλίγκιον, ὡς* 22, 410. Die Gleichnisse sind in der Hektoreis wieder sehr beliebt, meist treffend und gewant, zuweilen gekünstelt und nicht direct aus der Natur, sondern bereits aus der Literatur oder wenigstens

*) In Lesches kleiner Ilias hat Achills Lanze nicht nur diesen Goldreif, sondern auch eine Doppelspitze: *ἀμφὶ δὲ πόρκης χρύσεος ἀστράπτει καὶ ἐπ' αὐτῷ δίκροος ἄρδις* (Schol. Pind. N. 6, 85).

aus der Überlieferung genommen. Überall verraten sie aber ein Sinken des altheroischen Sinnes. Der Eber ist verschwunden, der Löwe erscheint nur einmal 3, 24, wo er sich seiner Beute freut. Statt ihrer drängt sich der unwürdigere Hund vor, den später auch Aeschylos und Platon so gern ins Gleichniss ziehen, während die meisten Lyriker und Dramatiker nach v. Wilamowitz-Moellendorff Hom. Unters. S. 88 in den conventionellen Vergleichungen mit Löwen, Ebern und Adlern fortleben. Helena stickt nicht mehr Tierkämpfe, die früher in der darstellenden Kunst so beliebt waren, sondern Menschenkämpfe. Wie dem Hunde wird der Held dem Rennpferd 6, 505; 22, 162 und der Schlange 3, 33 und im Pendant 22, 93 verglichen, auch dem Stier (S. 303) und dem Widder 3, 196. Die schreiende Kranichschaar 3, 3 oder auch ein Raubvogel 19, 350; 22, 139 (*οἶμησε* 22, 140 dienen zur Vergleichung. Das kleine Getier erregt mehr Aufmerksamkeit als zuvor. Das leise Gespräch der Greise gleicht dem Gesang der Heimchen 3, 151, die Mutter wehrt von ihrem Kinde die Fliege ab 4, 131 (S. 175). Wir spüren in der Hektoreis nun aber auch bereits den Hauch der Tierfabel, der sich an den anatolischen Küsten um diese Zeit erhebt und von da später über das weite Abendland weht (O. Müller Gr. Lit. 1, 256). Achill spricht 22, 262 von dem bedenklichen Bündniss von Löwen und Menschen, Wölfen und Lämmern. Ähnliche trügerische Verhältnisse meldet uns Hesiod vom Habicht und der Nachtigall Op. 203 und Archilochos um 700 v. Chr. vom Fuchs und Adler s. Fragm. 86. Der Tierfabel verwant ist auch die Fabel vom Kampf der Kraniche und Pygmaeen 3, 3 f., die nach Strabo 1, 43 neben den *Ἡμίκυνες* und den *Μακροκέφαλοι* auch Hesiod kannte, und ihr schliesst sich die Sage von den wundersamen Amazonen an, auf die Priamos 3, 189 hinweist. Wie die zahmeren Tiere die wilden, haben die Gestirne die wilderen Stürme und Wogen fast verdrängt vgl. 4, 75; 6, 295. 401; 22, 26. 317 und die Seefahrer, denen die Gottheit 7, 4 günstigen Wind sendet, richten sich nach ihnen 4, 76, doch wird des Nebel bringenden Notos 3, 10 gedacht und der Schneeflocken, mit denen aber nicht Speere oder Pfeile, sondern Worte verglichen werden 3, 222. Zweimal wird der Brand einer Stadt vorgeführt, 21, 522, um die Not, 22, 410, um das damit verbundene Jammergeschrei der Bevölkerung

zur Vergleichung zu benutzen. Das menschliche Leben wird auch sonst genauer beachtet, denn eben jener Notosnebel wird den Hirten unlieb, aber dem Dieb erwünschter als die Nacht genannt 3, 11. Die Mutter, vom schlafenden Kind die Fliege abwehrend (S. 348), die karische oder maeonische Elfenbeinfärberin 4, 142 erscheint vor uns bei ihrer Arbeit. Das harte Menschenherz gleicht nun nicht mehr dem Stein oder Eisen, sondern dem Beil 3, 11. Schon moderner ist es, Traumempfindungen für das Gleichniss zu verwerten, wie 22, 199 oder leidenschaftliche Geberden mit den krampfhaften Tanzbewegungen der Maenaden beim Dionysosfest zu vergleichen vgl. *μαινομένῃ εἰκυῖα* 6, 389 und *μαινάδι ἴση* 22, 460 (Welcker Gr. G. 3, 1431). Wie Andromache stürmt auch Demeter, als sie ihre Tochter wiedersieht, *ἠΰτε μαινάς* heran im Hymn. in Cer. 386, der aus der 2. Hälfte des 7. Jahrh. stammen wird (Duncker G. d. A. 1882. 6, 122). Man sieht, die alten Gleichnisse haben jetzt ihre Zugkraft fast völlig verloren, wie die alten Bilder für Tod, Fall, Verwundung und Kampfgeschrei, und werden durch neue durchweg zartere, aber auch kleinlichere ersetzt.

Die Reden überwuchern die Handlung. Die Tatkraft selbst eines Helden, wie Hektor, scheint in seiner Todesstunde durch unschlüssige Reflexionen gelähmt. Aber sie enthüllen uns auch mitten im Lärm des Krieges ein reiches, inniges Seelenleben, sie künden uns schon an, dass bald die Lyrik das Epos besiegen wird. Treten wir aber nun den Begebenheiten selbst näher, welche die Hektoreis schildert, so glauben wir uns beinahe in eine andere Welt versetzt. Die Menschen und die Götter haben ganz andere Gesichter, ganz andere Herzen bekommen. Zum ersten Mal wird hier das Familienleben mit seinen Freuden und Leiden nach den verschiedensten Richtungen hin vor uns ausgebreitet. Die Liebe der Eltern, Gatten, Kinder, die Sehnsucht nach Haus und Heimat, die stille Freude des Heerdes und die angstvolle Sorge um die Zukunft der Angehörigen, auch die Scham über den Verrat des Hauses, der Jammer über den Verlust des Geliebtesten, die verschiedenartigsten Familiengefühle dringen aus diesen Gesängen bald in schmeichlerischen, bald in tief ergreifenden Tönen in die rauheren, männlichen Kriegsweisen der älteren Ilias. Zum ersten Male

tritt hier ebenbürtig neben dem Manne die Frau in der Dichtung auf. Hektor fürchtet nicht nur den Tadel der Männer, sondern auch den der Frauen Trojas 6, 442; 22, 105 und ihm wird am Schluss des Gedichts 22, 514 nicht nur bei jenen, sondern auch bei diesen Nachruhm verheissen. Freilich hat das griechische Epos nicht solche gewaltige Frauengestalten wie die Kriemhild, Brunhild und Kudrun, zu schaffen verstanden, an die höchstens Medea heranreicht. Seine Weiber haben mehr Ähnlichkeit mit den weicheren Figuren unseres höfischen Epos, und vor Allen ist Helena eine antike Isolde. In den älteren Iliasdichtungen ist kaum von ihr die Rede, in der Hektoreis ist sie der Mittelpunkt der ganzen Handlung. Helena mit ihren Schätzen 3, 70. 91 ist der Preis des Zweikampfs von Paris und Menelaos, sie ist in der Mauerschau die eigentliche Königin Troja's, sie ist trotz all des Unheils, das sie über die Stadt gebracht, die Freude nicht nur des Paris, sondern auch des Priamos 3, 162 und des Hektor 6, 360, sie tritt in ihrer Schönheit der Aphrodite fast wie eine Herrin gegenüber, und noch dicht vor seinem letzten Kampf verwirft Hektor den rettenden Gedanken, Helena mit ihren Schätzen 22, 114 auszuliefern. Aber sie ist dann auch auch wieder die Sklavin der Aphrodite, wenn sie deren lockenden Worten gehorsam Paris aufsucht 3, 420 und dieser in der schmeichelnden Weise des Zeus der Apate (vgl. 14, 314. 315. 328 = 3, 441. 442. 446) an ihre erste Liebe erinnert. Sie fühlt tief ihre Schmach vor ihren Verwanten, nennt sich selber κυνῶπις und κυών 3, 180; 6, 344. 356, sie fürchtet den Tadel der Troerinnen und das Urteil der Gegenwart und Zukunft 3, 242. 411. 419; 6, 351. 358 und wünscht sich sogar den Tod 3, 173; 6, 345. So begreift sich die Sehnsucht dieser schwankenden, treulosen Fremden nach ihrem würdigeren ersten Gemahl und den Ihrigen, ihrer Freundschaft und ihrer Heimat 3, 140. 175. 326 und die Verachtung gegen Paris 6, 350 f. Der Dichter der Hektoreis liefert in diesem feinen milden Bildniss eines sinnlichen, schwachen, aber strahlend schönen und nicht unedlen Weibes das erste ausgeführte Porträt, wie es dem Dichter der Achilleis nimmer gelungen wäre. Die alte Göttin ist ganz ins Menschliche aufgelöst, wie ihre unsterblichen Brüder zu armen Sterblichen herabgesunken sind, welche die vaterländische Erde Lakedaemons umfängt 3, 243. Zu ihr passt Paris, ein bogenführender

Promachos, ein Liebling der Aphrodite, von strahlender Schönheit, leichtfertig, eigensüchtig, trägem Genuss weibisch ergeben und wieder zu kühner Tat aufstrebend. Den Troern ist er verhasst, da er so viel Unheil über sie gebracht, wird aber doch auch wieder, wenn er mit seinem Bruder zur Schlacht zurückkehrt, als einer ihrer Besten begrüsst, das älteste echt orientalische Fürstenbild der griechischen Literatur.

Wie schön contrastiert mit diesem leichtlebigen, liebeschwelgenden, unzuverlässigen Paar das ernste, liebereiche, treue Ehepaar Hektor und Andromache! Wie Helena von reuigem Verlangen nach ihrem früheren Gatten in leuchtendem Gewande auf die Mauer getrieben wird, so eilt Andromache, die *ἄλοχος πολύδωρος* 6, 393; 22, 88, um ihren Hektor besorgt, auf den Turm mit Kind und Amme 6, 370 f., von wo sie nicht zurückkehrt, wie jene, zur Liebschaft, sondern einer Rasenden gleich, denn sie ahnt die Nähe ihres Unglücks. Ihr eilt Hektor entgegen, der noch einmal Weib und Kind und die Hausgenossen wiedersehen will 6, 366. Und bei diesem letzten Wiedersehen steigt in der Andromache die ganze kummervolle Vergangenheit der Ihrigen auf 6, 414 f. und noch ergreifender ihre eigene und ihres Sohnes trostlose Zukunft 6, 432 f., die sich dann schrecklich erfüllt, als ihr Gatte vor ihren Augen durch den Staub geschleift wird 22, 463 f. Aber sie vermag nichts gegen das Pflicht- und Ehrgefühl Hektors, der gleich Agamemnon den Tag des Verderbens für Ilion unabwendbar nahen sieht. Glückselig lächelt er über den Schrecken seines Söhnchens vor dem Helmbusch, setzt den Helm auf die Erde, liebkost den Kleinen, betet für ihn zu den Göttern und reicht ihm der durch Thränen lächelnden Mutter zurück. Unvergänglicher Zauber der Poesie webt um diese edlen, weichen, breiten Scenen!

Eine dritte Frauengestalt ist Hekabe 6, 251, die milde *ἠπιόδωρος*, echt mütterlich darauf bedacht den kampfmüden Hektor mit Wein zu stärken. Ihr Gemahl aber kann den Anblick des Kampfs seines lieben Sohnes Paris nicht ertragen und kehrt deshalb in die Stadt zurück 6, 305 f. Leidenschaftlich ertönen im 22. Gesang der Eltern und der Andromache Klagen, von denen die des Priamos hie und da das poetische Mass überschreitet, die der Andromache hie und da etwas ausgeklügelt ist. Sie alle wohnen in schönen Häusern auf der Burg

zusammen, ausserdem aber noch all die andern Kinder des Priamos in dessen grossen Palast, die γαλόῳ 3, 122, die εἰνάτερες 6, 378; 22, 473 (24, 769), die πηοί 3, 163 (in Od. dreimal), dazu der ἠθεῖος 6, 518; 22, 229. 235. Diese gleichmässig liebevolle Behandlung aller Familienverhältnisse des troischen Königshauses charakterisiert unverkennbar die getrennten Stücke der Hektoreis als Glieder eines ursprünglich in sich geschlossenen Gedichts. Aber der Dichter begnügt sich mit der Schilderung dieser einen grossen Familie nicht, noch eine andere bemüht er sich in ihren verschiedenen Mitgliedern zu feiern. Antenor und seine Söhne spielen in allen drei Gesängen der Hektoreis eine so hervorragende Rolle wie in keiner andern Iliasdichtung und zwar die erste nach Priamos und den Seinigen. Er kommt in der Ilias sonst nur gelegentlich vor und zwar 11, 59 im Widerspruch mit 11, 221 f. (S. 35 f.) und 2, 822, dagegen ist er 3, 148 f. der erste der troischen Demogeronten, der allein mit Ukalegon das Beiwort πεπνύμενος 3, 148. 203 erhält, allein die Ehre hat Helena anzureden 3, 203, allein mit Priamos zum Vertragsschluss hinausfährt 3, 262. 312. Sein Sohn Helikaon hat die schönste Tochter des Priamos, Laodike, geheiratet 3, 122, und wenn Iris deren Gestalt, so nimmt Athene 4, 87 die Gestalt des Antenoriden Laodokos an. So wird dort Helena zur Mauerschau, hier Pandaros zu seinem Schuss veranlasst. Antenors Gemahlin Theano aber ist die Priesterin der Athene Erysiptolis auf der Burg, die der Göttin das herrliche Gewandgeschenk betend auf die Kniee legt 6, 297. Es tritt endlich ein Sohn Antenors, Agenor, auf, dessen Name nach beliebter epischer Manier an den eines nahen Verwanten, des Vaters, anklingt, wie die beiden jüngsten Priamidengeschwister Polydoros und Polyxena, die Söhne des Odysseus Telemachos und Telegonos heissen. Er ist der einzige Troer ausser Hektor, der es wagt dem Peliden Stand zu halten, ihn sogar auch mit seinem Speer trifft und die Einnahme Trojas bei dessen Ansturm verhindert 21, 544. Apollo lässt ihn geruhig in dichtem Nebel nach Haus zurückkehren 22, 598. Man sieht, es ist diesem Dichter neben der Verherrlichung Hektors auch um die der Antenoriden zu tun, und deren mannichfache Hervorhebungen bilden eines von den festen Bändern, die sich um die zersprengten Baustücke der Hektoreis legen.

Die Auffassung und Darstellung des Krieges ist durch den

privatmännischen Charakter des Dichters wesentlich verändert. Die Tapferkeit wird eigentlich nicht mehr durch die rücksichtslose leidenschaftliche Liebe zum Ruhm, als dem höchsten von den Erdengütern allen, aufgeregt, obgleich in Hektor zuweilen noch der Heroismus der Achilleis erwacht 6, 444 f., auch die Beutegier anderer Gesänge ist nicht das Massgebende, sondern die Furcht vor dem Tadel Einzelner, wie des Poulydamas 22, 100, oder der Mitbürger und Mitbürgerinnen, wie 6, 442; 22, 105, führt Hektor zum Kampf zurück oder hält ihn dort fest. Die Rücksicht, die ein Mann auf seinen Vater und auf sein Volk zu nehmen hat, wird hervorgehoben 3, 50; 6, 446. Die öffentliche Meinung der Mitwelt und Nachwelt hat hier beinahe die Macht des Gewissens. Sie tritt schon in den häufigen Wendungen: *ὧδε δέ τις εἴπεσκεν* (S. 343) hervor, und Helena erfährt *νέμεσιν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων* 6, 351 vgl. 3, 156. 410 f., und auch der sie verewigende Gesang erscheint ihr in bedenklichem Lichte 6, 358. Wie sie daraus einen üblen Ruf bei der Nachwelt fürchtet, so bittet Menelaos Zeus den Paris zu verderben, damit die spätgebornen Menschen vor dem Bruch der Gastfreundschaft zurückschaudern 3, 353. Offenbar kommt hier eine ernstere, nüchternere, mehr praktische und bürgerliche Moral zur Geltung, welche die freiere, poetischere, heroische Ethik des Adels einengt und mässigt. Die strengere Auffassung der Pflicht, die sich um das Jahr 700 etwa in den griechischen Staaten herausarbeitet, fängt bereits an das Epos der Hektoreis zu durchdringen.

Auch auf die Darstellung des Krieges hat diese veränderte sittliche Auffassung Einfluss geübt. Dieser Dichter schwelgt nicht mehr in wilden Schlachtbildern, die grosse Menge nimmt nur den Anteil eines Zuschauers am Krieg, den grossen Herren wird es überlassen die Streitsachen für sich auszukämpfen. So verflüchtigt sich die Schlacht zu einer Reihe von Schaukämpfen zweier Helden, des Menelaos mit Paris, des Achilleus mit Agenor und Hektor, nur durch die Tat eines Einzelnen, des Pandaros, wird der Umschwung herbeigeführt. Und so feierlich auch diese Kämpfe eingeleitet werden, so hat ihr Verlauf keineswegs die grossartige Würde und den Schwung älterer Zweikämpfe. Selbst Hektors letzte Stunde ist durch seine Unschlüssigkeit und Verzagtheit herabgezogen, Agenors und Paris' kriegerisches

Auftreten endet mit einer unbefriedigenden, nichtigen Entrückung durch die Hand einer Gottheit und die des Paris streift trotz der Bedeutung des Augenblicks ans Komische.

Noch bemerkenswerter als die besprochenen Eigenschaften ist die zuerst in der Hektoreis entschiedener hervorbrechende Vorliebe eines griechischen Dichters für Ilion. Er ist der älteste Homeride, der die Trojasage vom troischen Standpunkt auffasst. Nach ihm hat auch Pindar O. 2, 89 der unerschütterten unbezwungenen Säule der Troer, wie er Hektor nennt, seine Hochachtung bezeugt, indem es nach ihm der Bitten der Thetis bedurfte, damit Zeus den Mörder Hektors auf der Insel der Seligen aufnähme. Nicht Achill ist der Held, dessen Grausamkeit vielmehr in unserm Gedicht zweimal scharfen Tadel erfährt, sondern Hektor, dessen edle Sohnes-, Gatten- und Vatertugenden auf das liebevollste hervorgehoben werden, und der auch nicht so sehr dem Peliden, als dem Geschick und der Ungunst der Gottheit erliegt. Hektor ist die treibende Kraft der Handlung von 3, 38 an, wo er den Dysparis zur Tat treibt, bis zu seinem Tode, er ist der, der *οἶος ἐρύετο Ἴλιον* 6, 403; 22, 507. Er ist die ideale Figur des Dichters. Und wenn neben ihm nur Antenor und die Seinigen in allen drei Gesängen eine würdige Rolle spielen, des Aeneas aber in allen dreien mit keiner Silbe gedacht wird — denn 6, 77 kann als ein vom Bearbeiter zum Zweck einer Verbindung mit der Diomedie umgeformter Vers (S. 340) nicht dagegen angeführt werden, — so scheint hier aus einer ganz bestimmten Überlieferung und Tendenz heraus das Recht der Hektoriden und Antenoriden gegen das der Aeneaden wahrgenommen zu werden, um so mehr, als sonst Aeneas und die Antenoriden als dardanische Fürsten verbündet erscheinen. Dazu stimmt auch, dass die Aeneadenmutter Aphrodite fast wie eine alte Kupplerin 3, 385 f. gezeichnet und als solche verächtlich von Helena 3, 406 f. aufgefordert wird, sich aus dem Olymp zu scheren und eine Dienerin des Paris zu werden. Die Eifersucht der Aeneaden auf das Haus des Priamos, an die auch 20, 180 erinnert, ist begründet in der historischen Überlieferung, wonach die Fürsten der teukrischen Städte im 8. und 7. Jahrh. entweder auf Hektor, oder auf Aeneas ihren Stammbaum zurückführten (S. 310). Wenn jener Dichter des höchst mittelmässigen 20. Gesanges den Aeneas pries, so

feierte der der Hektoreis den Hektor und Antenor. Der letzte wurde als Mann des Friedens und als Griechenfreund nach der Iliu Persis ausser Aeneas als der einzige Troer beim Untergang Troja's gerettet, und gewiss gab es auch Leute in der Troas, die sich für Nachkommen Antenors ausgaben oder hielten, und zwar vor allen unter denen, die die alte Trümmerstätte Ilions neu bebauten und sich in der neuen Stadt Ansehen und Vorrecht dadurch zu schaffen suchten. Neben Aeneas wurde auch Hektor als Schutzgott in Neuilion verehrt (Strabon p. 595; Eusth. Il. 2, 25 p. 168 vgl. Welcker Gr. G. 3, 257), der schon Il. 24, 258 f. von Priamos mit einem Gott und dem Sohn eines Gottes verglichen und in der Poesie seit Stesichoros Apollo's Sohn genannt wurde (Preller Gr. M.[3] 2, 378). Bei der Stadt Dardanos war ihm ein Hain geweiht, sein Grab zeigte man im Ida. In keiner andern Partie der Ilias finden wir so häufig die Bezeichnung Ἴλιον ἱρή wie hier 4, 33. 46. 164; 6, 96. 448. 277, nirgendwo die teilnahmvolle Hindeutung auf Ilions Untergang 4, 164; 6, 448. Der hohe Mauerturm, die Strassen, Tore und Paläste Troja's sind die Hauptschauplätze der Handlung, der halbe erste, fast der ganze zweite und ein grosser Teil des 3. Gesangs spielen sich innerhalb der Stadt ab. Wir werden plötzlich von der Lagerseite des Schlachtfeldes nach dessen Stadtseite versetzt, wir sehen den Krieg mit ganz andern Augen an. Nicht wie der griechische, sondern wie der troische Held sich vor dem Kampfe rüstet, wird uns 3, 328 f. geschildert, und Ilion, das bisher in unklarer Ferne lag, wird uns jetzt erst vertraut. Nirgendwo sonst ist die Lage der Stadt, wie sie uns ihr Entdecker beschrieben hat, so treffend charakterisiert wie durch ἠνεμόεσσα 3, 205 und ὀφρυόεσσα 22, 411. Der Verfasser der Hektoreis hat nicht nur zuerst den Ausdruck πόλις ἄκρη (S. 345), sondern gibt auch allein eine genauere Vorstellung von der Burg. Als ob er einem antiken Schliemann gleich die Ruinen des alten Ilion untersucht hätte, beschreibt er den Palast des Priamos mit seinen 50 für die verheirateten Söhne und 12 für die Schwiegersöhne bestimmten Gemächern 6, 242. Daneben liegen die Wohnungen des Hektor und des Paris 6, 317. Ausserdem aber schmücken noch die Burg die Heiligtümer des Zeus und der Athene 4, 48; 6, 88; 22, 172, wovon die ganze übrige Ilias nichts weiss. Diese Angabe weist mit

Bestimmtheit auf die Anlage der Burg von Neuilion hin. Denn auf der Akropolis von Neuilion wurden nach C. J. Gr. no. 3599 (Welcker Gr. G. 2, 282) in der Tat beide Gottheiten zusammen verehrt. Dieses Zeuskultus auf der Akropolis des aeolischen Ilion gedenkt auch Dionys. Halicarn. 6, 69. Ausserdem besass Zeus nach 22, 171 Altäre auf den Gipfeln des Ida, deren einen später der 8. Gesang (V. 48) näher auf dem Gargaron ansetzt (S. 146). Also das Idagebirge war nun ganz in der Gewalt der Griechen. Auch stimmt der Charakter der auch in einem kurzen Hymnus (XI) besungenen Athene ἐρυσίπτολις, der in der Hekt. ein Gewebe dargebracht wird, ganz zu dem, was wir sonst von der Athene Neuilions und anderer kleinasiatischer Städte wissen. Denn das troische Palladium hatte nach Apollodor (Welcker a. O. S. 301) in der Rechten eine Lanze, in der Linken eine Spindel. In Pergamos wurde eine Athene Polias in einem mit den Propylaeen verbundenen Prachttempel dicht hinter der Stadtmauer, in Abdera eine Athene ἐπιπυργῖτις verehrt (Welcker a. O. 2, 294). Ihr fallen Rinder zum Opfer, wie auch der athenischen Pallas schon Il. 2, 551 vgl. Athene ταυροπόλος und ταυροβόλος. Und noch spät zeigte man auf dem Burghügel das Haus des Priamos und den Altar des herdschützenden Zeus im Hofe dieses Hauses (Arrian. Anab. 1, 11; Plut. Alex. c. 15; Pausan. 1, 35, 4). Ferner wurde die Stelle, wo nach der Hektoreis 6, 433 f. beim Feigenbaum die Mauer am leichtesten zu ersteigen war, in Neuilion gezeigt (Duncker G. d. A.[2] 3, 222). Der Dichter will auch eine heisse und eine kalte Quelle vor dem Tore der Stadt kennen, wo die Weiber waschen 22, 148, er weiss auch, dass in den Skamandros Stier- und Rossopfer geworfen werden 21, 130 f. Auch die Angabe der Andromache, dass das Grab ihres Vaters von den Bergnymfen mit Ulmen beflanzt worden sei 6, 419, scheint aus genauer Kenntniss der Sitte von Troas und seiner Nachbarschaft geschöpft zu sein. So meldet Philostrat. Heroica 2, 1, dass das Protesilaosgrab auf dem thrakischen Chersonesos von den Nymfen mit Ulmen bepflanzt wurde, und noch heute schmücken nach Schliemanns Troja S. 288 Weinreben, Ölbäume und Ulmen dessen Gipfel (vgl. Plin. h. n. 16, 88).

Nach Obigem treten hier zum ersten Male in der Ilias Zeus und Athene als ilische Kultusgottheiten in Folge der

Gründung Neuilions auf, das wol nur die 756 v. Chr. gegründete milesische Pflanzstadt Kyzikos nachahmte, die sich rühmte zuerst in Asien die Pallas verehrt zu haben. Der neuere Kultus tritt in einen Gegensatz zu der älteren Überlieferung, welcher der Dichter der Hektoreis folgen musste, denn darnach haben diese Gottheiten diese höchsten Ehren um Ilion hier wenig verdient. Zeus wird zwar von Mitleid nicht nur mit dem trauernden Achill 19, 342 f. sondern auch mit dem in Todesnot gedrängten Hektor ergriffen, aber seine Schicksalswage entscheidet doch für jenen und gegen diesen nach der alten Achilleis. Er tritt übrigens machtlos zurück gegen Here, noch mehr aber gegen Athene, die 4, 64 f. den Pandaros zum Vertragsbruch und 22, 224 Hektor zum Standhalten gegen Achill verführt, den letzten 22, 299 in der äussersten Bedrängniss verlässt, dagegen dem Peliden Siegeshoffnung 22, 216 und Beistand gewährt 22, 299. Trotzdem gilt besonders im 6. Gesang Athene, nicht Apollo, für die eigentliche Schutzgottheit der Stadt, hier zuerst und hier allein. Sie empfängt Tier- und Gewandopfer von alten Frauen*), ihr dient eine vermählte, dem königlichen Hause entsprossene Priesterin 6, 298 f. Wenn auch schon Arktinos nach Dionys. H. 1, 69 vom Palladion sang, so ist doch die erste uns erhaltene Stelle griechischer Poesie, welche auf ein Götterbild hindeutet, wie schon Strabo p. 601 erkennt, die der Hektoreis 6, 302, wo das Gewand der Athene auf die Kniee gelegt wird. Von ihr wird der sonst so mächtige Schutzgott Apollo zurückgedrängt. Pandaros betet zu ihm, dem Lykegenes, 4, 101. 119 vor seinem verhängnissvollen Schuss, Apollo beschützt und rettet auch den Antenoriden Agenor 21, 538 f.; 22, 12 f., aber in der Beratung der Göttergesamtheit (22, 166), die Hektors Loos entscheidet, rührt er sich nicht, er stärkt ihm nur noch einmal die Kniee zu weiterer Flucht 22, 204, dann verlässt er ihn 22, 213, um dann erst, wie Athene andeutet,

---

*) Dass *γεραιαί* in Ilion zwölf einjährige Rinder *ἠκέστας* im Tempel der Athene opfern 6, 87 f. 270. 308, stimmt mit einem andern auffallenden Kultusgebrauch, der bei den Chthonien zu Hermione im ehemaligen Dryoperlande geübt wurde nach Pausan. 35, 4, wo vier *γρᾶες* vier Kühe mit einer Sichel im Tempel der Demeter töteten. Er ist von Mannhardt Mythol. Forsch. S. 64 f. eingehend besprochen worden.

viel zu spät Zeus um Hektors Leben fussfällig anzuflehen 22, 220. Auch der Kult des Apollo Lykegenes, wenn wir ihn mit Apollon Lykaios und Lykios für identisch halten dürfen, ist gerade in diesen Strichen Asiens bezeugt, und auch den Kult des Letzteren in Athen hält Welcker 1, 477 für wahrscheinlich aus Asien übertragen. Schon in der alten Diomedie 5, 445 f. 460 hat er auf der heiligen Burg Pergamos einen Tempel, in dessen grossem Adyton auch Leto und Artemis verehrt wurden. Aber diese Burg, die ihm und den Seinen in der Diomedie allein gebührte, muss er in der Hektoreis mit Zeus und Athene teilen und wird nun erst an dritter Stelle genannt. Während er in der Diomedie förmlich neben Zeus sein ein eigenes Reich in Troja hat, ist er hier ein dem Zeus dermassen untertäniger Gott, dass er vor ihm flehend auf den Knieen liegt 22, 220. Die durch 4 Iliasstellen bezeugte Zusammenfassung der drei Gottheiten Zeus, Athene und Apollo in eine Wunschformel, in die man hie und da allerhand Mystik hineingeheimnisst hat, und die dabei beobachtete Reihenfolge erklärt sich nun einfach als ein historisches Erzeugniss der Vereinigung griechischer und einheimischer Kulte in Neuilion, sie enthält gleichsam das neue Glaubensbekenntniss dieser Stadt, weshalb wir denn auch jene Stellen nur in solchen Partieen der Ilias finden, die sämtlich jünger als die Hektoreis sind und dem 6. Stil angehören, nämlich in 2, 371; 4, 288; 7, 132 (16, 97 S. 99). Dagegen während Zeus Ilion als seine Opferstätte liebt, sind der Here die Städte im fernen Abendland, die hier zuerst genannten Argos und Sparta (und das hier zum zweiten Mal genannte Mykene 3, 52 vgl. 11, 46) die liebsten. Auch Lakedaemon nennt, vom Schiffskatalog abgesehen, nur der 3. Gesang 3, 239. 244. 387. 443. Man erkennt hieraus die wachsende Bedeutung der Spartaner, die im 8. Jahrh. die letzten Burgen der Achaeer in Lakonien und die Messenier niedergeworfen hatten. In der Hektoreis nur angedeutet, wird Sparta in den jüngeren Teilen der Odyssee bereits ein Schauplatz ionischer Dichtung.

Eine solche Teilnahme für Troja aber, eine solche Fülle von Lokalbeziehungen, eine solche mit anderen historischen Berichten übereinstimmende genaue Lokalbeschreibung, wie sie uns die Hektoreis bietet, ist nur denkbar, wenn Neuilion schon bestand und der Dichter die neue Stadt kannte. Freilich wenn

wir Strabo p. 601 vollen Glauben schenken wollten, der uns meldet, dass das neue Ilion zur Zeit der Lyder (ἐπὶ τῶν Λυδῶν) gegründet worden, was doch wol nichts anders, als zur Zeit der von Gyges über Troas zwischen 690 und 670 v. Chr. ausgedehnten Herrschaft (Duncker G. d. A.[4] 2, 430), so würden wir die Entstehungszeit der Hektoreis bis gegen die Mitte des 7. Jh. hinabrücken und in der Fortbildung der Ilias eine Pause von etwa einem Jahrhundert, die zwischen ihr und den Dichtungen des 4. Stils lag, annehmen müssen. Dies ist an sich, aber auch wegen des Verhältnisses des epischen Stiles beider Dichtungen sehr unwahrscheinlich. Doch jene Nachricht des Strabo ist keineswegs über allem Zweifel erhaben. Strabo folgte dem Demetrius von Skepsis, der als Landeskind ihm für besonders zuverlässig galt. Aber dass Demetrius gerade als Sohn von Skepsis seine besonderen Absichten hatte, Neuilion auf alle Weise herabzusetzen, das gieng früher schon aus einem unbefangenen Vergleich seiner Angaben mit den älteren des Hellanikus und der homerischen Gesänge hervor. Schliemanns Entdeckung hat nun vollends alle seine und damit auch Strabos Behauptungen ins Nichts zurückgewiesen. Man darf daher vermuten, dass auch jene Zeitbestimmung der Neubegründung Ilions absichtlich herabgedrückt wurde, um den von den neuen Iliern behaupteten Zusammenhang ihrer Stadt mit dem alten Troja möglichst zu zerreissen. Es war dann kein sehr glücklicher Einfall, dieser Ansiedlung die lydische Zeit als Zeit der Gründung anzuweisen, denn wie hätte der Griechenfeind Gyges eine solche zulassen können. Wahrscheinlicher ist, dass die Aeolier, zumal die Lesbier, die schon im 8. Jh. fast die ganze Troas besetzten und zahlreiche Ansiedlungen gründeten, wie Strabo p. 599 selber erzählt, auch den wolgelegenen, leicht zu befestigenden alten Ilionhügel besiedelten und nicht erst, wie Sittl Philol. 44, 201 ausführt, zu Pittakos' Zeit Achilleion als ersten Ort in der Troas gründeten. Archaeanax zwar soll von Ilion die Steine zum Bau Sigeions geholt haben a. O. p. 599. Die Ansiedler von Rhoiteion aber gründeten dann Polion am Simoeis und teilten mit den Sigeiern das Gebiet des alten Troja, wie Hellanikos berichtet, und bauten mit ihnen die Stadt wieder auf (Strabo p. 601. 602). Dies wird spätestens im 8. Jh. geschehen sein, wie denn auch die Mytilenaeer am Ausgang des

7. Jh., als die Athener ihnen Sigeion streitig machten, das Gebiet von Ilion als altererbtes und von ihren Ahnen erobertes von Rechts wegen zurückforderten (ἀπαιτέοντες τὴν Ἰλιάδος χώρην Herod. 5, 95).

Die Athener waren nicht die ersten Jonier, die sich neben den Aeoliern an dieser Küste auszudehnen suchten. Schon 708 v. Chr. gründeten die Parier im Verein mit den Milesiern und Erythraeern an der Mündung des Hellespont in die Propontis Parion, wie denn die Milesier schon vorher, 756 v. Chr., Kyzikos angelegt hatten (Duncker G. d. A. 5, 508). Die Parier benutzten ebenfalls die früheren Bauwerke zu ihren Neubauten, so die Ruinen des zerstörten Orakels des Apollo Aktaeos und der Artemis in der Adrasteia (Strabo p. 588). Zwischen hier und Kyzikos lag Zeleia, das die Hektoreis allein 4, 103. 121 als Wohnsitz des Pandaros kennt, während die Diomedie nichts davon weiss. Sie nennt es ἱερή, offenbar wegen des Gottes Apollon Lykegenes, den Pandaros anruft und den wiederum nur die Hekt. 4, 101. 119 erwähnt. Auch Ionier waren also gegen 700 v. Chr. mit den ilischen und nordlykischen Dingen wol vertraut. Priamos erwähnt 3, 184 f. des Kriegs, den er mit den Phrygern verbündet gegen die an den Sangarios vorgerückten Amazonen geführt. Aber die Sage von diesem Zuge der Amazonen aus Osten hat sich, wie Duncker 5, 46 mit Recht bemerkt, erst bilden können, nachdem die Milesier am Thermodon die von bewaffneten Jungfrauen gefeierte kriegerische Göttin kennen gelernt hatten d. h. etwa nach der Mitte des 8. Jahrh.

Dass aber der Dichter der Hektoreis, der in den Spuren der Patroklie wandelt, ein Ionier war, geht aus der ganzen Sprache und Haltung des Gedichts, aber auch aus anderen Beziehungen hervor. Die Wahl Hektors zum Haupthelden erklärt sich wol nicht nur daraus, dass die Griechen durch ihre Ansiedelungen in der Troas mehr und mehr zu Troern wurden, sie hatte wol noch einen besonderen Grund. Besonders hartnäckig war auf Chios durch vier Menschenalter hindurch der Krieg gegen die karischen Ureinwohner geführt worden, erst da unterwarf sie etwa um 800 v. Chr. der Fürst von Chios, Namens Hektor, der auch in den Wettspielen von Mykale den Siegespreis davon trug (Düntzer Hom. Fragm. S. 144; Duncker G. d. A. 5, 191. 196). Es lag nahe, dass nun ein Sänger von

Chios, unter dem Einfluss dieses berühmten Namens, statt Achill, den Feind der Griechen, Hektor zum Ideal machte. So hatte auch Kleisthenes viel gewaltsamer und allerdings aus viel stärkeren politischen Gründen einen Feind Sikyons in einen Heros verwandelt, als er den Thebauer Melanippos an die Stelle des Argivers Adrastos setzte. Für Chios als Heimat der Hektoreis lässt sich weiter der specielle Hinweis auf zwei entfernte Örtlichkeiten, die beiden thessalischen Quellen Messeis und Hypereia 6, 457 vgl. Strabo p. 432. 439 anführen. Denn wenn auch Egertios eine gemischte Volksmenge nach Chios führte, so rühmten doch nach Strabo p. 621 die Chier als ihre Ahnherren die Pelasger aus Thessalien, und dies aeolische Element wird auch durch das der Hektoreis eigentümliche Wort *ἀργεννός* 3, 141. 198; 6, 424 bezeugt. Nicht nur in Troas und auf Lesbos finden wir ein Vorgebirge *Ἄργεννον* und an der Küste von Aeolis die Inselgruppe der *Ἀργεννοῦσαι*, sondern auch auf der erythraeischen Halbinsel in Ionien, der Stadt Chios gegenüber, erhob sich nach Strabo p. 645 das Vorgebirge Argennon, das heutige Capo bianco (Meister Gr. Dial. 1, 138). Die kunstfertige Maeonerin oder Karerin 4, 142 stammt aus den unterworfenen Völkerschaften, die auf der Insel oder ihr gegenüber wohnten. Dass die Hektoreis das erste Zeugniss für ein Götterbild und zwar das der Athene 6, 302 beibringt, ist auch wol nicht Zufall. Denn gerade Chios besass ein altes Schnitzbild der Athena (Strabo p. 601), in Chios wurde durch Glaukos, den Erfinder der Kunst des Löthens, um 690 v. Chr., der Grund zu einer höheren Ausbildung der Sculptur gelegt. Auf dieser Insel fand aber nicht nur die Bildnerei, sondern auch die homerische Poesie um diese Zeit eifrige Pflege. Hier schuf nach Ephoros Homer seine Diatriben d. h. kleineren Gedichte, hier bestanden noch bis zum J. 500 hin Homeriden. Von Chios aus gieng damals der blinde Sänger des älteren Apollohymnus nach Delos und zu den wolgebauten Städten anderer Menschen V. 172 f., von Chios mit seinem lebhaften Schiffsverkehr mag auch der Sänger der Hektoreis nach Neu-ilion gekommen sein, in dessen Nähe seine ionischen Landsleute damals neue Städte gründeten.

Die Zeit- und die Ortsbestimmung der Hektoreis wird aber weiter durch eine Vergleichung der ältesten ionischen Lyrik und

Hymnenpoesie, die ebenfalls der Wende des 8. und 7. Jahrhunderts angehört, bestens bestätigt. Wäre uns von der altionischen Lyrik mehr erhalten, so könnten wir den Grad der Verwantschaft zwischen ihr und der Hektoreis genauer bestimmen. Zeigen doch schon die paar Dutzend uns bekannten Verse des Kallinos den innigsten Zusammenhang dieser beiden Dichtarten. Dieser zwischen 695 und 690 v. Chr. lebende wackere Dichter fordert die Epheser zur Abwehr der die Vaterstadt bedrohenden Kimmerier (Duncker G. d. A. 5, 511 f.), mit denselben Gründen auf, die Hektor der Andromache zur Rechtfertigung seines Abschiedes von ihr anführt. Ja sogar in der Reihenfolge derselben stimmt die Elegie mit dem Epos überein. Denn dem *οὐδ' αἰδεῖσϑ' ἀμφιπεριϰτίονας;* V. 2 entspricht *αἰδέομαι Τρῶας ϰαὶ Τρῳάδας* 6, 442, dem *τιμῆεν τε γάρ ἐστι ϰαὶ ἀγλαὸν ἀνδρὶ μάχεσϑαι γῆς πέρι ϰαὶ παίδων ϰουριδίης τ' ἀλόχου* 6. 7 in der H. *ἐπεὶ μάϑον ἔμμεναι ἐσϑλὸς αἰεὶ ϰαὶ πρώτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσϑαι* und zwar für des Vaters und seinen eigenen Ruhm und sein Weib 6, 444 f., dem *ϑάνατος δὲ τότ' ἔσσεται, ὁππότε ϰεν δὴ Μοῖραι ἐπιϰλώσωσ'* und *οὐ γάρ ϰως ϑάνατόν γε φυγεῖν εἱμαρμένον ἐστὶν ἄνδρ', οὐδ' εἰ προγόνων ᾖ γένος ἀϑανάτων* 8. 9 in der H. 6, 487 f.:

οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνὴρ Ἄϊδι προϊάψει.
μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν,
*οὐ ϰαϰὸν οὐδὲ μὲν ἐσϑλὸν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται.**)

Wie Kallinos die allzu trägen (*μεϑιέντες* V. 3) Jünglinge darauf hinweist, dass *ὁ πόλεμος γαῖαν ἅπασαν ἔχει*, so fährt Hektor seinen Bruder (*μεϑιέντα*) an: *λαοὶ μὲν φϑινύϑουσι περὶ πτόλιν αἰπύ τε τεῖχος μαρνάμενοι* 6, 327. Die Feinde heissen hier wie dort kurzweg *δυσμενέες* V. 8 vgl. 3, 51. Ein anderer Rest der Elegieen der Kallinos besteht in den $1^1/_2$ Zeilen eines Gebets an Zeus in der Kriegsnot: *Σμυρναίους δ' ἐλέησον — μνῆσαι δ' εἴ ϰοτέ τοι μηρία ϰαλὰ βοῶν*. Ganz dem entsprechend sagt Zeus in der Hekt. 22, 169: *ἐμὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ Ἕϰτορος, ὅς μοι πολλὰ βοῶν ἐπὶ μηρί' ἔϰηεν*. Die gleiche Situation treibt hier gleiche Gedanken hervor, die

---

*) Solon (Bergk 2, 246, V. 63: *Μοῖρα δέ τοι ϑνητοῖσι ϰαϰὸν φέρει ἠδὲ ϰαὶ ἐσϑλόν· δῶρα δ' ἄφυϰτα ϑεῶν γίγνεται ἀϑανάτων.*



aber doch in Fassung und Farbe so sehr übereinstimmen, dass als gemeinsamer Boden auch ein gleiches Zeitalter vorausgesetzt werden muss. Der lyrische und der epische Dichter geben denselben Gedankenkreisen einen ähnlichen Ausdruck, weil sie derselben Zeit angehören; von Entlehnung ist keine Rede. Aber ein noch viel näheres Verhältniss gewahren wir zwischen der Hektoreis und der um diese Zeit wieder aufblühenden lyrisch-epischen Zwischengattung der Hymnen, und gerade der Stil des Hymnus, der für den ältesten gelten darf, der des Hymnus auf den delischen Apollon, der nach Duncker G. d. A. 5, 494 nicht später als der Ausgang des 8. Jh., also unserer Hektoreis gleichzeitig ist, hat eine so auffallende Ähnlichkeit mit dem Stil dieses Epos, dass wir auch hier auf die Vermutung kommen, beide Gedichte möchten von einer und derselben Persönlichkeit, jedenfalls aber aus einer und derselben Schule, also der Dichterschule von Chios, stammen, das der Hymnendichter ja V. 72 als seine Heimat bezeichnet.

Die alexandrinischen Grammatiker hielten die Hymnen nicht für homerisch, aber die besten unter den etwas späteren Schriftstellern, wie Diodorus 10, 37, 5 und Athenaeus 1, 22, weisen doch den Apollohymnus dem Homer oder einem Homeriden zu, und den Hymnus auf den delischen Apoll hält schon Thucydides 3, 104 für homerisch. Auch Pindar (fgm. 189) glaubte an die Abstammung Homers aus Chios und Smyrna. Hippostratos (?) nennt den Verfasser jenes Hymnus Kynaithos von Chios, der nach ihm auch zuerst in Syrakus Homers Epen vorgetragen hat, und setzt ihn in die *ἑξηκοστὴν ἐνάτην ὀλυμπιάδα* (Schol. Pind. Nem. 2, 1). Diese unglaubliche Zeitangabe suchte Welcker Ep. Cycl. 1, 237 durch die Änderung *τὴν ἕκτην ἢ τὴν ἐνάτην ὀλ.* richtig zu stellen, aber schon deswegen mit Unglück, weil damals das erst 734 v. Chr. begründete Syrakus (Duncker G. d. A. 5, 402) noch nicht bestand. Besser würde eine *ἑκκαιδεκάτη ὀλυμπιάς* passen. Denn am Ausgang des 8. Jahrh. reichte der Verkehr Korinths von seiner Tochterstadt Syrakus bis zu den Inseln Kleinasiens hinüber, wie z. B. der Schiffsbaumeister Ameinokles von Korinth um 704 v. Chr. den Samiern Trieren baute (Thuc. 1, 13). Die anderen Angaben des Hippostratos (?) über die Heimat des Verfassers passen sehr wol zu der eigenen Angabe des Hymnus, sowie auch der von

ihm berichtete Zusammenhang des hymnischen und epischen Vortrags. In diesem Sinne lässt auch der Verfasser des Agon Homers und Hesiods p. 325 ed. Goettl. Homer nach Delos hinüberschiffen, um hier auf dem Altar den Apollhymnus vorzutragen. Diese Überlieferungen, mit den aus dem Hymnus zu entnehmenden vereint, werden im Wesentlichen das Tatsächliche bewahren, dass ein Homeride, ein weitgewanderter Blinder, vielleicht Kynaithos aus Chios, der sonst auch epische Gesänge vortrug, auf Delos den Apollo in einem berühmten, im Tempel der Artemis bewahrten Hymnus feierte. Aber wie es auch um den Namen des Verfassers stehen mag, jedenfalls lebte er um dieselbe Zeit wie der der Hektoreis, und die auffällige Verwantschaft ihrer Poesieen macht die Annahme eines und desselben Ursprungs derselben höchst wahrscheinlich.

In beiden Dichtungen tritt das weibliche Element so stark hervor, wie vorher in keiner andern griechischen Dichtung. Die Hektoreis hebt die greisen Priesterinnen der Athene hervor, wie der Hymnus die **κοῦραι Δηλιάδες, Ἑκατηβελέταο θεράπναι** 157. Hektor fürchtet mehrmals nicht nur das Urteil der Männer, sondern auch das der Frauen 6, 442; 22, 105, wie auch Helena 3, 411. So stellt auch der Hymnendichter das Urteil über sein Werk den Jungfrauen anheim 166. Das Festhalten der Leistungen und Taten durch die Kunst wird 3, 127 H. 160, zumal das Gedächtniss des eigenen Tuns in der Nachwelt wird (S. 353) H. 166. 173 f. als etwas Wesentliches betrachtet. Die Wirkung des Erscheinens des herrlichen Zeussohns Apollo auf die Götterversammlung, insbesondere auf seinen freundlich empfangenden Vater V. 1 f., erinnert an die Wirkung, die das Erscheinen der schönen Helena auf die Versammlung der troischen Greise, insbesondere auf ihren sie freundlich empfangenden Schwiegervater 3, 146 f. ausübt. Wie die Leto dem göttlichen Sohne H. 6 f., erweist Hekabe ihrem Hektor sofort die mütterliche Sorge 6, 258 f. Götter werden mit goldenen Nektarbechern 10. 11 wie 4, 3. 4 empfangen. Durch die **Θέμις Ἰχναίη** 94, die in Thessalien verehrt wurde (Strabo p. 435), bezeugt der Verf. eine speciellere Kenntniss Thessaliens, gerade wie der der Hekt. durch die **Μεσσηΐς** und **Ὑπερείη** 6, 457 (S. 361). Unleugbar zeigt sich in der Hektoreis ein Umschlag des epischen Tons, der sich ebenso wie das Emporkommen der

Hymnenpoesie zum grossen Teil aus dem Wandel der politischen Zustände erklärt. In den ionischen Städten sank seit der Mitte des 8. Jh. das Königtum zusammen und war um 700 v. Chr. in den meisten erloschen, nur in Phokaea scheint es sich bis gegen 650 gehalten zu haben. Mit den Höfen aber verloren die epischen Sänger ihre Heimats- und Berufsstätten, und die Reichen, welche darnach statt der Fürsten und des Waffenadels die ersten Kreise in den ionischen Städten bildeten, werden wol schon vor dem 6. Jh., aus welchem wir sichere Kunde darüber erhalten, die Unterhaltung durch Flöten- und Citherspielerinnen den epischen Vorträgen vorgezogen haben. Die Rhapsoden mussten sich ein anderes Publikum suchen, und sie fanden es in den religiösen Festversammlungen. Die Rhapsodenkunst erweiterte aber auch ihr Gebiet, um die Mitte des 7. Jh. suchten sie die Stammbäume der Heldengeschlechter übersichtlich darzustellen, in der 1. Hälfte des 6. Jh. wurden seit Mimnermos die Gründungssagen beliebt, und um die Mitte desselben trug der Kolophonier Xenophanes sogar sein philosophisches System »in Rhapsodenweise« (Diogen. L. 9, 2, 18. 19) in Elea vor. Aber viel früher waren die Sänger zur Hymnendichtung übergegangen. Schon als Hofdichter waren sie ja von ihrem Herrn zu solchen Festen entsendet worden. So soll König Phintas von Messenien um 750 v. Chr. seinen Dichter Eumelos nach Delos geschickt haben, der zum Opfer des Apoll ein *ᾆσμα προσόδιον* dichtete (Bergk P. lyr. gr. 3, 811). Eumelos aber war auch ein epischer Dichter, der von den alten Königen Korinths, von Jason und Medeia, und wahrscheinlich auch vom Kampf der Titanen gegen die Götter gesungen hatte. Auch nach dem Sturze des Königtums dauerte die Verbindung des epischen und hymnischen Vortrags fort, bei den grossen Opferfesten fand noch Jahrhunderte lang ein Wettstreit der Rhapsoden statt, welche die Taten der Helden besangen. Die Folge davon war, dass auch der Hymnus einen wesentlich epischen Stil behielt, während das neu aufgekommene Chorlied und der den Altar umkreisende Reigen der Festgenossen der religiösen Erregung lyrischen Ausdruck verlieh. War dies Letzte geschehen und das Opfer gebracht, die eigentlich heilige Handlung besorgt, so trat in der Zwischenzeit zwischen dieser und dem Mahl (K. Fr. Hermann G. A. §. 28. 29) der epische Einzelsänger auf,

knüpfte durch einen Preis der gefeierten Gottheit an den ersten gottesdienstlichen Teil des Festes an, um dann gewöhnlich zu einem Hauptvortrag, einer epischen Erzählung, überzugehen. Pausanias 10, 7, 2 sagt: *ἀρχαιότατον δὲ ἀγώνισμα γενέσθαι μνημονεύουσι καὶ ἐφ' ᾧ πρῶτον ἆθλα ἔθεσαν, ᾆσαι ὕμνον εἰς τὸν θεόν*, und der Apollohymnus selber spricht 149 vom Faustkampf, Tanz und dem Erinnerungsgesang, dem man die Minne des altdeutschen Opfers vergleichen mag. Daher besteht die Einleitung des hymnischen Vortrags zwar noch häufig in einem Anruf der Muse (Baumeister a. O. no. 3. 4. 9. 14. 17. 19. 20. 31) oder der Musen (no. 32. 33), aber meistens tritt der Dichter mit seiner eigenen Person hervor in no. 1. 7: *μνήσομαι*, 5. 11. 13. 16. 22. 26. 28: *ἄρχομ' ἀείδειν*, 6. 10. 15. 23. 30: *ᾄσομαι*, 12. 18. 27 (in dritter Person 21) *ἀείδω*, 25: *ἄρχωμαι*. So beginnt auch Apollon. Rhod.: *Ἀρχόμενος σέο, Φοῖβε, παλαιγενέων κλέα φωτῶν μνήσομαι.* Nur dem überhaupt nicht mit grossem Respect behandelten Ares no. 8 wird eine solche ehrerbietige Formel nicht gewidmet und merkwürdiger Weise auch in den beiden Hestiahymnen no. 24. 29, vielleicht nach altem Ritus, nicht gebraucht. Wenn wir ausserdem noch gerade im Hymnus auf den delischen Apollon V. 19 (und in dem nur nachgeahmten 29. V. des pythischen Apollohymnus) einen neuen Ansatz finden in den Worten: *πῶς τ' ἄρ' σ' ὑμνήσω πάντως εὔυμνον ἐόντα;* so scheint derselbe seinen guten historischen Grund in der frühen künstlerischen Verherrlichung gerade des delischen Gottes zu haben, die aus jener Sendung des Eumelos und den in diesem Hymnus selber gepriesenen Chorliedern erhellt. Am Schluss des Hymnus aber wird meist nach einem Heilsgruss an die Gottheit *χαῖρε* entweder Mut und Frieden erbeten no. 8., Glück no. 11, Schutz der Stadt no. 13, Tugend, Kraft und Reichtum no. 15. 20, Schutz der Schiffahrt no. 22, Gnade für den Sänger no. 24. 25, frohe Wiederkehr zum Fest no. 26, oder das Versprechen gegeben, auch ferner des Gottes zu gedenken no. 1. 7. 34, aber auch die Absicht ausgesprochen einen andern Sang *ὕμνος, ἀοιδή* folgen zu lassen, no. 2. 3. 4. 5. 9. 18. 19. 25. 27. 28. 29. 33, oder es vereint sich auch wol mit dieser Verheissung die Bitte um Belohnung des Gesanges durch Lebensunterhalt no. 5. 30. 31, oder um Sieg im Wettgesang no. 6.

um schönen Gesang no. 10. Jene Bitten werden aus der älteren jetzt verlorenen Hymnendichtung stammen, denn mit dem *χαῖρε* und ihnen schliessen auch die vedischen Hymnen und die Vorträge des fahrenden Sängers im Norden, des thulr: »heil sâ er kvađ« (Müllenhoff D. Altertumsk. 5, 251). Dagegen entstand der Hinweis auf Fortsetzung des Gesangs wol erst nach der Ausbildung des epischen Liedes. Denn nicht nur die *ἀοιδή,* sondern auch der Ausdruck *ὕμνος* no. 4. 9. 18 kann auch dieses bedeuten, wie denn no. 31 ganz klar *κλήσω μερόπων γένος ἀνδρῶν ἡμιθέων* und no. 32 *κλέα φωτῶν ᾄσομαι ἡμιθέων* statt dessen setzt. Diese Hymnen sind also weder selbständige Gedichte, von ein paar umfangreichen abgesehen, noch auch religiöse. Sie stehen in der Mitte zwischen dem religiösen Chorlied und dem epischen Vortrag und neigen sich diesem mehr zu, als jenem, indem sie diesen entweder nur einleiten oder sich nach Art desselben zu einer weniger für die Andacht, als für die Einbildung berechneten unterhaltenden Erzählung ausdehnen. Daher haben auch einige, wie die Hymnen auf Hermes, Pan und der grössere Dionysoshymnus, einen phantastisch-scherzhaften Märchencharakter. Sie unterscheiden sich durch den wenig feierlichen Ton wesentlich von den späteren orphischen Hymnen, und Paus. 9, 30 hatte ganz Recht, wenn er den *κόσμος ἐπῶν* der homerischen Hymnen über den der orphischen, ihre *τιμὴ ἐκ τοῦ θείου* aber niedriger stellte. Die grösseren Hymnen sind daher rein epische Gesänge. Aber umgekehrt wirkte nun auch der Ton der Hymnen und das Publikum, für welches dieselben berechnet waren, auf den Stil des Epos zurück. Der auf sich gestellte Hymnensänger, der im Wettsang mit andern vor einer grossen Männer, Weiber und Kinder umfassenden Festversammlung als Fremder seinen Platz sich erringen muss, steht ganz anders da als der am Hofe eines huldreichen Königs vor einer Hofgesellschaft auftretende Sänger älterer Zeit. Jener muss vor der Menge seine Person zu Geltung bringen, und das geschieht schon in den meisten Anfangsformeln, noch mehr aber in den Schlussformeln der Hymnen. Ja der Sänger des delischen Apollohymnus spricht von seiner Heimat, seiner Blindheit, seinen weiten Fahrten, der Bedeutung seines Sanges für den Ruf der Menschen und weiss sich nicht eindringlich genug seinen Zuhörern und noch mehr seinen Zuhörerinnen zu

empfehlen. Und so tritt auch in der Hektoreis die Individualität des Dichters viel stärker als in irgend einem älteren Iliasgedicht hervor. Er tadelt ein paarmal scharf die Taten selbst eines Achill, die Bedeutung des Gesangs für den Ruf der Menschen hebt auch er hervor, auch er hat wol ein nicht bloss aus Männern bestehendes Publikum im Auge, indem er in jedem seiner drei Gesänge die Frau so sehr in den Vordergrund schiebt. Auch die freiere, gerechtere Auffassung Hektors, des fremden Helden, erklärt sich mit aus dem freien Herumreisen des Sängers von einer Stadt zur andern.

Unter den sog. homerischen Hymnen ist der delische Apollohymnus auch in den Einzelheiten der Hektoreis zunächst verwant: V. 1 μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι vgl. κατ' αἶσαν οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν 3, 59; 6, 333 (ἄνευ ἕθεν οὐδὲ σὺν αὐτῷ 17, 407 und entartet 4, 223 f.), τόξα τιταίνω 4 im Sinn des Verbindens des einen Bogenendes mit dem andern durch die Sehne gerade wie τανυσσάμενος 4, 112. Die Götter heissen δαίμονες 11 und 3, 420; 6, 115; χάρμα βροτοῖσι 25 wie δυσμενέσιν χάρμα 3, 51 (10, 193), δηΐοισι δὲ χάρμα 6, 82 (vgl. 23, 342); κραναῇ ἐνὶ νήσῳ 26 wie νήσῳ δ' ἐν κραναῇ 3, 445. Delos fürchtet von Apollo verachtet zu werden, ἐπειὴ κραναήπεδός εἰμι 72, Odysseus heisst 3, 201 ein Sohn Ἰθάκης κραναῆς περ ἐούσης; κεκλιμέναι 24, κλινθεῖσα 26 wie κεκλιμένοι 3, 135; 22, 3; χέρσονδε 28 ein ἅπ. λ. der Il. 21, 238. In V. 46 εἴ τίς οἱ γαιέων υἱεῖ θέλοι οἰκία θέσθαι stimmt die seltenere Dativform υἱεῖ zu 4 Stellen der Ilias, von denen 22, 302 sicher, 21, 34 als Verbindungsvers wahrscheinlich der Hektoreis, die Verse (18, 144. 458) aber dem 6. Stil angehören, und die Verbindung des οἱ mit dem durch ein Zwischenwort davon getrennten υἱεῖ stimmt zu τά οἵ ποτε πατρὶ πόρε Χείρων 4, 219. Οὐδέ σε (Delos) τίσει (θεός) 53. 88 ähnelt dem τάων μοι (Zeus) πέρι κῆρι τιέσκετο Ἴλιος ἱρή 4, 46; δυσηχής von bösem Klange, übel berufen (= δυσώνυμος) 64 wie 22, 180 (= 16, 442 vgl. 18, 464); τινα φασὶν ἀτάσθαλον 67 wie φαίης κε ζάκοτόν τε τιν' ἔμμεναι 3, 220; ἀκηδής = sicher, gesichert 78 wie 123 (24, 526); χήτεϊ λαῶν 78 wie χήτεϊ τοιοῦδ' ἀνδρός 6, 463 (vgl. 19, 324); περικαλλέα (νηόν) 80, ein Lieblingswort der Hekt. namentlich bei Gebäuden, wie δόμον περικαλλέα 3, 421; 6, 242 (vgl. δώματα καλά 6, 313. 314);

ἐννεάπηχυς 104 vgl. *ἐνδεκάπηχυ* 6, 319; *καμπύλα τόξα* 131 wie 3, 17 (5, 97; 21, 502); *αἰδοίης ἀλόχοισιν* 148 wie 6, 250 (21, 460) vgl. *αἰδοίης ἑκυρῆς* 22, 451; *τίς δ' ὔμμιν* in der Frage ohne vorhergehende *μέν* 169 wie 6, 123; (24, 387, aber auch schon 15, 247); *εὖ μάλα πᾶσαι* 171 wie *εὖ πάντα* 3, 72; *ἀριστεύω* 173 wie 6, 208. 460 (11, 746. 627); *πόλεις εὐναιεταώσας* 175 wie *δόμους εὐναιετάοντας* 6, 370. 497; *πόλιν εὐναιετάωσαν* 6, 415.

Alle anderen 32 homerischen Hymnen sind, vom Aphroditehymnus etwa abgesehen, jünger als der auf den delischen Apollon und somit auch als die Hektoreis. Der Mehrzahl nach werden sie in das 7. Jahrh. fallen, wenigstens die vier grösseren, und zwar der attische Demeterhymnus wol in die 2. Hälfte desselben, die Zeit vor Solon, welcher die Vereinigung der eleusinischen Demeterfeier mit der athenischen Jacchosfeier herbeiführte, die der übrigens aus zwei älteren Hymnen zusammengeschweisste Demeterhymnus noch nicht kannte (Flach bei Bezzenberger Beitr. 2, 24; Duncker G. d. A. 6, 228. 230). Der Aphroditehymnus ist nicht genauer zu datieren, doch nähert er sich am meisten dem Stil der Hektoreis und der jüngeren Iliasgesänge vgl. Windisch de hymnis majoribus S. 33. Weiter weicht ab der scherzhafte Hermeshymnus, der jedenfalls nach 645 v. Chr., — denn erst in diesem Jahre änderte nach dem parischen Marmor Terpandros die Musik durch den Gebrauch der siebensaitigen Kithara, deren Erfindung im Hymnus gepriesen wird, — aber wahrscheinlich erst nach der 40. Olympiade entstanden ist (Flach in Bezzenberger Beitr. 2, 2). Dennoch geht nach Eberhard Sprache d. hom. Hym. 2, 34 ungefähr der vierte Teil dieses Hymnus auf homerische Formeln aus (Flach a. O. S. 13. 25), aber er hat zugleich einen ungewöhnlichen Reichtum nichthomerischer Vokabeln (190 gegen 90 im Demeterhymnus). Wenn der vielleicht noch jüngere, um 600 gedichtete Hymnus auf den pythischen Apollon sich wieder der Hektoreis zu nähern scheint, so hat das darin seinen Grund, dass er den mit ihr verwanten delischen Apollhymnus nachahmt.

Manche Merkmale der Stilart dieser Hymnen finden wir im Wesentlichen wieder, wie in der jüngeren Odyssee und in den späteren Teilen der Theogonie, so auch in der jüngeren

Ilias. Während die Hymnen durchaus keine intimeren stilistischen Beziehungen zu den drei älteren Iliasstilen zeigen, berühren sie sich bereits öfter mit den Dichtungen des 4. Stils. Aber erst mit der Hektoreis häufen sich ihre Übereinstimmungen, und je jünger die Hymnen sind, desto mehr zeigen sie sich dem 6. Iliasstile verwant, der uns in den anderen Gesängen bewahrt worden ist. Der 495 V. starke Demeterhymnus trifft mit der Hekt. in folgenden Wendungen zusammen: *κηώδεις* 13. 6, 483 (vgl. *κηώεις* S. 344) vgl. *θυώδεϊ δέξατο κόλπῳ* 231 und *κηώδεϊ δέξατο κόλπῳ* 6, 483; *χάνε δὲ χθὼν εὐρυάγυια* 16 vgl. *τότε μοι χάνοι εὐρεῖα χθών* 4, 182 (8, 150); *οὐδέ οἱ — τις ἐτήτυμος ἄγγελος ἦλθεν* 47. 22, 438; *γρηΐ παλαιγενέϊ ἐναλίγκιος* 101, *γ. εἰκυῖα π.* 3, 386. 112 = 4, 92; *ὣς ἔφαν* 118 nach einer Rede Mehrerer wie 3, 161; *ἐγγεγάασιν* 134 h. in Ap. P. 290. 6, 493 (17, 145); *ἀμφὶ δὲ χαῖται ὤμοις ἀΐσσοντο* 177. 6, 509; *θεῆς* 184. 279. 3, 158 (8, 305); *δαίμονες* Götter 338 (S. 344); *ἠΰτε μαινάς* 485 (S. 345); *ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσαι* 434. 22, 263.

Der 293 V. umfassende Aphroditehymnus teilt mit der Hektoreis: *πεφυγμένος* activisch 34. 6, 488; 22, 219; *ἐκπάγλως ἵμερος εἷλεν* vgl. *ἔκπαγλ' ἐφίλησα* 3, 450; *ἐπὶ Τροίην* 67 vgl. *ἐπὶ χθόνα* 3, 265; *δός με μετὰ Τρώεσσιν ἀριπρεπέ' ἔμμεναι ἀνδρῶν* 103 vgl. *δότε τόνδε γενέσθαι — ἀριπρεπέα Τρώεσσιν* 6, 476; *'Οτρεύς* der Phrygerkönig 111. 3, 186; *νύμφη* junge Frau 119. 3, 130; *ὡς δὲ ἴδεν δειρήν τε καὶ ὄμματα κάλ' 'Αφροδίτης, τάρβησεν* 181 vgl. *ὡς οὖν ἐνόησε θεᾶς περικαλλέα δειρὴν — καὶ ὄμματα μαρμαίροντα θάμβησεν* 3, 396; *ἀνήρπασε θέσπις ἄελλα* 208 vgl. *προφέρουσα κακὴ ἀνέμοιο θύελλα* 6, 346; *ἵππους ἀρσίποδας* 211. 3, 327 (18, 532).

Aus dem 580versigen Hermeshymnus sind nur anzumerken: *ἐπιστροφάδην* 210. 21, 20 (10, 483); *ἀνέεργε* 211. 3, 77; *πύματόν τε καὶ ὕστατον* 289. 22, 203; *πολύμητις πολυμήχανον εὗρεν* 319 vgl. *ἔτρεφε δύσμορος αἰνόμορον* 22, 481; *δίκης τάλαντα* bei Zeus 324 vgl. 22, 209 (8, 69; 16, 658); *ἐς ἡμετέρου* vgl. *ἐς 'Αθηναίης* 6, 379; *δαίμονες* Götter 381 (S. 344); *ἐπιδαίσομαι ὅρκον* 383 vgl. *θεοὺς ἐπιδώμεθα* 22, 254; *ἐπ' πόρον ἷξον* 398 vgl. *πόρον ἷξον* (21, 1?).

Der 368 V. umfassende Hymnus an den pythischen Apollon, der aus der hesiodischen Schule stammt (Flach in Bezzenberger

Beitr. 2, 36 f.), zeigt folgende Übereinstimmungen: *ἐλατήρ* 54. 4, 145 (S. 296); *ἄρχει πρῶτος* 134. 135. vgl. *ἄρξωσι πρότεροι* 4, 67; *τηλόθ' ἐοῦσα* 152. 21, 154; *φράζεο νῦν μή τοί τι* 148. 22, 358; *κακὰ ἔρδειν* 125 (177). 3, 351; *ἐνταυθοῖ* 185 f. vgl. 21, 122 f. (S. 326); *αἴσιμον ἦμαρ* 178. 22, 212; *ἠλέκτωρ Ὑπερίων* 191. 19, 398; *ἀστέρι εἰδόμενος τοῦ δ' ἀπὸ πολλαὶ σπινθαρίδες πωτῶντο* 263 vgl. *οἷον δ' ἀστέρα ἧκε, τοῦ δέ τε πολλοὶ ἀπὸ σπινθῆρες ἵενται* 4, 75; *ὑπότροπος* 298. 6, 367. 501.

Die Hektoreis hat vor allen Iliasgedichten den Ton der homerischen Hymnenpoesie und den eines grossen Teils der Iliasgesänge des jüngeren 6. Stils, zu denen wir uns jetzt wenden, bestimmt.

Sechstes Capitel.

Die Dichtungen des 6. Stils.

So sehr verschieden die nun noch übrigen Gesänge und Gesangstücke der Ilias unter sich sind, gehören doch alle solchen Stilarten an, die jünger als die Hektoreis sind und demnach frühestens im 7. Jahrh. entstanden sein können. Einen genaueren Beweis dieser Ansicht behalten wir uns, um die vorliegende Untersuchung nicht allzu sehr in die Länge zu ziehen, für eine andere Stelle vor und beschränken uns hier auf den Hinweis auf die mancherlei Stilkriterien, die wir in den früheren Capiteln auch für die Bearbeitung des letzten Stils bereits gewonnen haben, und auf einige kurze Andeutungen. Der 6. Stil, worunter wir vorläufig alle jene jüngsten Stilarten zusammenfassen, bildete sich in derselben Zeit aus, in der die Hektoreis zerrissen wurde, um die Lücken zwischen den älteren und jüngeren Stilerzeugnissen auszufüllen und dieselben zu einer immer umfassenderen Einheit zu verschmelzen. Einen ähnlichen Zweck haben auch diese jüngsten Dichtungen, zugleich aber auch den anderen, neue Episoden hineinzuflechten. Hierhin gehören die bereits besprochenen Interpolationen und Einlagen des 1., 2., 14.—22. Gesangs (S. 2. 30. 155. 289), hierhin der ganze übrige 2. Gesang: Thersites 2, 220, Telemach 260, die Pelopiden 104 (Duncker G. d. A. 5, 64 f. 116), die Phylen und Phratrien 362 f., die Wunschformel (S. 358.), die *Ὄσσα* 2, 93

(Od. 24, 413), die Athenebeschreibung 446 f., Hephaestos = Feuer 426, die Vorzeichen 308. 353 (S. 153), der πόντος Ἰκάριος 145 (vgl. Hellespont S. 107; Strabo p. 639), die späteren Ausdrücke ἀριστῆες Παναχαιῶν 404 (9, 301; 10, 1; 7, 73 f.; 19, 193; 23, 236 S. 207. 295), Ζεὺς ὑπερμενής 116 (9, 23; 11, 727; 14, 69), πόνος ἀμέγαρτος 420, βοτρυδόν, ἰλαδόν 89 f. (Hes. Op. 287), Θυέστα 107 (G. Meyer Gr. Gr. 278), αἰειγενέτης 400 (S. 99), φρήτρηφιν 363 (G. Meyer a. O. 315), das dor. Fut. 393 (13, 317; 11, 824). Hierhin der Schiffskatalog und die öde Epipolesis 4, 223—421 mit ihren metrischen Eigenheiten Hoffmann Quaest. hom. 2, 206, ihren Tautologieen 223—225, der Wunschformel 288 (S. 358), ἀναγκείη 300 (S. 297), αἰχμὰς αἰχμάζω 324, dem Übergang von der indirecten zur directen Rede 302 f. Ferner die Glaukos-Diomedesepisode 6, 119—236 vgl. S. 155 (Düntzer Hom. Abh. 1—27), ein in einen blossen Waffentausch auslaufender Redekampf, begleitet vom subiectiven, unheroischen Urteil des Dichters. Glaukos ein Unsterblicher 6, 127 (Od. 7, 199 vgl. Lykurg bei Duncker G. d. A. 5, 266), Widerspruch mit der alten Diomedie 129, der unaristokratische Dionysos 132 (14, 325), das erste ausgeführte Gleichniss in der Rede 146 f., Verwantschaft mit Mimnermos um 600 v. Chr. (S. 106 Bergk P. L. G. 2, 409): οἵη περ φύλλων γενεὴ — ἔαρος — ὥρη — ἡ μὲν φύει, ἡ δ' ἀπολήγει 146 f. vgl. οἷά τε φύλλα φύει — ὥρῃ ἔαρος — ἡ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου, ἡ δ' ἑτέρη θανάτοιο, genealogische Rhetorik. Späte Ausdrücke μάχη κυδιάνειρα 124, τὸ πρίν 125 (S. 297), ἐπουράνιος 129. 131 (S. 346), ἴσασιν ohne Digamma 151, θυμὸν κατέδων 202, χρυσήνιος Ἄρτεμις 205, μειλιχίοισι 214.

Die Gesänge 7, 8 bis zum Schluss des 8. sind als neuere mittelmässige Dichtungen bereits von Kayser, G. Hermann, Praef. ad hymn. VII. S. 38, Lachmann, Köchly und Christ richtig erkannt worden. Nach dem Ersten sind von den 565 Versen des ersten Buches 154 vollständig, über 300 teilweise den andern Iliasgesängen und auch der Odyssee entlehnt. Beide Bücher haben viele hesiodische Anklänge in Wort und Anschauung und nähern sich andererseits stark dem Stil der Odyssee, so dass sich daraus und der Benutzung aller älteren Iliasgesänge ein trüber, später Mischstil ergibt. Sie scheinen das Werk eines Iliasrhapsoden, der, auf das bereits wachsende

Ansehen der Odyssee eifersüchtig, deren Helden Odysseus im Widerspruch mit allen andern Iliasgesängen als Feigling, dazu Zeus als kindischen Polterer behandelt.

Der 9. Gesang, die Presbeia, der ursprünglich Phoenix und seine allegorische Abhandlung fehlte (Bergk Gr. L. 1, 595 f.), trägt einen theologisch-ethischen Gesichtspunkt in die heroische Empfindung hinein im Widerspruch mit allen älteren und mittleren Stilen, den weder Nitzsch (Sagenp. 222—457), noch Kammer zu beseitigen vermögen. Der Letzte räumt selber die elegisch-weltschmerzliche, von tatkräftigem Handeln abgekehrte Lebensauffassung Achills ein. Es ist eben der Achill eines andern Zeitalters, ein Held des Weltschmerzes und unglücklicher Liebe 9, 343. 486 (Archiloch. Fragm. 101). Der nicht unbegabte Verfasser sucht das innere Verhältniss Achills und Agamemnons zu einander zu vertiefen und die Niederlage der Achaeer und den Untergang des Patroklos besser vorzubereiten. Er nähert sich bereits der Auffassung der Tragödie. Die Rhetorik wird sich selbst Zweck und bedient sich der Argumentirkünste späterer Zeit, einer umfassenden Disposition (S. 157) und des Hinweises auf die Sage. Die zahlreichen rhetorischen und lyrischen Schönheiten sind doch oft übertrieben und geschmacklos vgl. 9, 2. 14. 208. 467. 389 (2, 478). Dazu der delphische Apolltempel mit seinen Schätzen 404 (Od. 8, 80), dessen Einfluss doch wol erst im 7. Jh. Asien erreichte (Herod. 1, 14; Duncker a. O. 5, 212. 272), der Hellespont 360 und die Panachaeer 301 (S. 372).

Der 10. Gesang, die Dolonie, ist eine allgemein als jünger anerkannte Arbeit, auch die Zusätze des 11., 14. und 22. Gesangs und des 23. und 24. fallen ins Zeitalter des 6. Stils. Höchst ausgeprägt ist derselbe in der schon besprochenen Bearbeitung der Patroklie, in der die weiche Stimmung der Hektoreis sich bereits zu einer schwermütigen Lebensauffassung hinabgesenkt hat (S. 106), die wir in ganz gleicher Weise in der ionischen Lyrik seit der Mitte des 7. Jh. z. B. in den Gedichten des samischen Simonides verbreitet sehen. *Τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος πάντων ὅσ᾽ ἔστι καὶ τίθησ᾽ ὅπη θέλει. νόυς δ᾽ οὐκ ἐπ᾽ ἀνθρώποισιν* (Bergk P. L. Gr. 1866. 2, 736) singt er, wie es 16, 188; 17, 176 heisst: *αἰεὶ Διὸς κρείσσων νόος ἠέπερ ἀνδρῶν* vgl. 16, 103; 17, 409. Die trübe Ansicht

des Zeus 17, 446, der Mensch sei das jammervollste Geschöpf auf Erden, führt Simonides in demselben Gedicht weiter aus, indem er alle Leiden der Menschen und *μυρία κῆρες* wie 12, 326 aufzählt. Wenn die Hektoreis nach Chios, scheint die Bearbeitung der Patroklie nach Samos zu gehören, das wol mit der Schwesterinsel in lebhafter literarischer Verbindung stand. So legte eben Simonides dem Mann von Chios einen Vers der Glaukosepisode 6, 146 f. (Fragm. 85 b. Bergk 3, 1146) bei, und Asios von Samos aus der ersten Hälfte des 7. Jh. traf nun wieder in der Schilderung des eigentümlichen goldenen Haarputzes, den der Patrokliebearbeiter an Euphorbos hervorhebt 17, 51, mit diesem zusammen (Athenaeus p. 125). Auch die so sorgfältige Pflege des Ölbaums, die diese Stelle der Ilias preist, erinnert an das vorzugsweise durch sein Öl berühmte Samos, und gerade von den Inseln, zuerst von Samos, ist der Anklang bezeugt, den gerade diese Euphorbosepisode gefunden hat. Denn Diodor 8, 4 erzählt Pythagoras von Samos habe behauptet, er sei früher der Troer Euphorbos gewesen, und eine rhodische Gemme stellt die um den gefallenen Euphorbos streitenden Menelaos und Hektor dar (Milchhöfer Anf. 178). Zur Annahme samischer Herkunft stimmt auch, dass die auf Samos verehrte Hauptgottheit, Here, in der Patrokliebearbeitung eine so hervorragende Stellung einnimmt. Ohne dass neben ihr, wie sonst regelmässig, Athene erwähnt ist, setzt Here 16, 482 f. ganz allein ihren Willen dem Zeus gegenüber durch; statt des Zeus, den die alte Achilleis als alleinigen Sender der Iris kannte (S. 54), entsendet dieselbe 18, 168 Here ohne Wissen ihres Gemahls, und endlich schickt Here auch gegen alle anderweitige Überlieferung den Helios zum Okeanos hinab 18, 239 f. Abweichend von den älteren Gesängen wird sie hier ganz im Hymnenstil als des Zeus *κασιγνήτη ἄλοχός τε* 16, 430 (18, 356) *κυδρή* 18, 184 wie im Herehymn. 3. 4 charakterisiert. Wie in der Poesie, scheint auch in der Bildnerei Samos dem Beispiel von Chios gefolgt zu sein. Den ersten Löther Glaukos von Chios überbot der Samier Theodoros (Herod. 1. 25. 51). Die Legende schildert Homer, wie ihn Kreophylos von Samos gastlich aufnimmt. Der weitere Triumphzug der homerischen Poesie gen Süden ruft die wahrscheinlich gegen Ende

des 7. Jh. auf Kypros gedichteten Kyprien hervor (Duncker a. O. 5, 451. 564. 566).

Es ist schon von Baumeister a. O. S. 336 darauf hingewiesen, dass der eine kürzere Aphroditehymnus (no. 6), der vielleicht den Vortrag der Kyprien einleitete, in der Beschreibung des Schmucks der Göttin wesentlich mit den von Athenaeus p. 682 uns bewahrten Versen der Kyprien übereinstimmt. Solche Übereinstimmungen verbinden aber in ähnlicher Weise auch die meisten Gesänge des 5. und 6. Iliasstils mit der Hymnenpoesie, mit der sie gleichzeitig sind (vgl. S. 368 f.).

H. auf den delischen Apollon: V. 1 *μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι* vgl. (17, 407) 4, 223 f. (S. 372); *τοι ἅδον* 22 vgl. *μοι ἁδεῖν* 3, 173; *χάρμα βροτοῖσι* 25 vgl. (14, 325); 10, 193; 23, 342 (S. 368); *χέρσονδε* 28 (21, 238?); *Λέσβος Μάκαρος ἕδος* 37. 24, 544; *υἱεῖ* 46. (18, 144. 458) 21, 34 (S. 368); 47 = 7, 151; *οὔτις σεῖο* 53. 3, 365 und öfter; *εὔβων* 54 vgl. *βοῶν* 7, 238; *δυσηχής* 54. (16, 442) vgl. (18, 464) s. o. S. 368; *ἀκηδής* 78. 24, 526 (S. 368); *χήτεϊ λαῶν* 78. 19, 324 (S. 368). Eileithyia sing. 97 im Gegensatz zur älteren Eileithyienmehrzahl 11, 270 in (16, 187) und 19, 103. 119; *πρὸ φόωσδε* bei der Geburt 119 wie (16, 188) 19, 118; *φαίη κε* 151. 3, 220; 15, 697; *ἤιε Φοῖβε* 120. 15, 365; 20, 152; 124 = 19, 347; 130 = 24, 32; *Φοῖβος ἀκερσεκόμης* 134. 20, 39; *Ἰάονες ἑλκεχίτωνες* 147. (13, 685); *σὺν παίδεσσι καὶ αἰδοίῃς ἀλόχοισιν* 148. 21, 460 (S. 369); *τίς δ' ὔμμιν* in der Frage 169. 24, 387 (S. 369); *ἀριστεύω* 173. 11, 627. 746 (S. 369).

Demeterhymnus: *γαῖα ἐγέλασσε* 14. wie *γέλασσε δὲ πᾶσα περὶ χθών* 19, 362; Zeus *ὕπατος καὶ ἄριστος* 21. 19, 258; *λιπαροκρήδεμνος* 25. 438; 18, 382 (S. 249); *πόντος ἰχθυόεις* 34 (Artemish. no. 27, 9) wie *Ἑλλήσποντος ἰχθ.* 9, 360; 45 = 18, 404; *φίλον τετιημένη ἦτορ* 98. 181. 8, 437; *χαλεποὶ δὲ θεοὶ θνητοῖσιν ὁρᾶσθαι* 111 wie *χ. δ. θ. φαίνεσθαι ἐναργεῖς* 20, 131; *κρήδεμνα* Zinnen 151 (16, 100); *δικῆσιν εἰρύαται* 152 (16, 542); *κατὰ κρῆθεν* 182 (16, 548); *σχεῖν* 204 (16, 520); 21, 31, mit *θυμόν* 9, 526 vgl. 19, 229; *ἐϋστέφανος* 224. 236. Aphroditeh. 175. 287; 21, 511; *ἀάσθη μέγα* 246. (16, 685); 247 = (18, 72) *ἀμφαγαπάζομαι* 290. 436. 439; 16, 192; 320 = 4, 284; *καλέει σε πατὴρ Ζεὺς ἄφθιτα εἰδώς* 321 wie *κ. Ζ. ἄ. μήδεα εἰδώς* 24, 88; *μεταλλήξειε χόλοιο*

339. 9, 157; *αἰδοίη παρακοίτι* 343. 21, 474; *'Ερέβευσφι* 349. 9, 572; *ἄναξ ἐνέρων 'Αϊδωνεύς* 357. 20, 61; *νεῦσε* c. Acc. 445. 586; *κατένευσε* 8, 175; *οὖθαρ ἀρούρης* 450. 9, 142; *ὁμήγυρις* 484. 20, 142; *πρόφρων, προφρόνεως* 487. 494 und öfter in den Hymnen wie 8, 175; *ὄλβιος* 480. 486. Aphroditeh. 106; Musenh. no. 25, 4; no. 30, 7. 12; *ὄλβος* Hephästh. no. 20, 7 und öfter, dagegen in der Ilias nur (16, 596); 24, 536. 543 (S. 104).

Aus dem grösseren Aphroditehymnus merken wir an den Pleonasmus: *ὅσ' ἤπειρος πολλά* 5 wie *τόσσον ὅμιλον πολλόν* 20, 178; *παρὲκ νόον* 36. h. in Merc. 547. 20, 133; 10, 391. *ἐκλελαθοῦσα* 40 wie 2, 600; *Ζεὺς δ' ἄφθιτα μήδεα εἰδώς* 43. 24, 88 vgl. oben h. in Cer. 321. 68 = 8, 47; *λάμπεσθαι* von Menschen 90. (17, 214); 18, 510; 20, 46; 15, 623 (aber auch schon 12, 464); 97 = 20, 307; 98. 99. = 20, 8. 9. Der Argeiphontes raubt ein Mädchen *ἐκ χοροῦ 'Αρτέμιδος χρυσηλακάτου κελαδεινῆς* 118 (16, 183). *φυσίζοος αἶη* 125. 3, 243 vgl. 21, 63 = 19, 139; 163 = 18, 401. Die Aeneasprophezeiung 196. 197 wie 20, 307. 308; *ξῦσαί τ' ἀπὸ γῆρας* 224 wie 9, 446; *ἔχεν ἥβη* 225 wie *ἔχε γῆρας* 18, 515. Der Ganymedesraub 203. 204 wie 20, 234. 235; *ἀμφιπεριφθινύθει* 271 vgl. *ἀμφιπεριστρωφάω* 8, 348.

Aus dem Hermeshymnus: *τῇ δ' ἤδη δέκατος μεὶς οὐρανῷ ἐστήρικτο* 11 vgl. *ὁ δ' ἕβδομος ἑστήκει μείς* 19, 117; *ὡς ἅμ' ἔπος τε καὶ ἔργον ἐμήδετο κύδιμος 'Ερμῆς* 46 vgl. *αὐτίκ' ἔπειθ' ἅμα μῦθος ἔην, τετέλεστο δὲ ἔργον* 19, 242; *ἀναιδείην ἐπιειμένε* 156 (1, 149); 9, 372; *ἀμφὶ δὲ τιμῆς* 172 vgl. 7, 408; *κάρη* Plur. 211. 10, 259; *πάρος* potius 266; 8, 166; *ἔριθος* 296. 18, 550. 560; *ἀναγκαίη* 373 wie 6, 85; 4, 300; 20, 143; *ἀληθείη* 368. 561. 23, 361; 24, 407; *ἐπεπείθετο — ἔπειθε* 395. 396 wie *εἰπὼν παρέπεισεν — παρειπών*. *ὁ δ' ἐπείθετο* 7, 120; *ἐκ Διὸς ὀμφῆς* 471 vgl. *θεῶν ἐκ ὀμφῆς* 20, 129; *πανομφαῖος* 473. 8, 250; *'Ερμῇ δ' ἐγγυάλιζεν ἔχειν* 497 vgl. *δώομεν 'Ατρείδῃσιν ἄγειν* 7, 351; *μάστιγα φαεινήν* 497. 10, 500; *παρὲκ νόον* 547. 20, 133; 10, 391 vgl. h. in Ven. 36; *οὐδέ τί σε χρή* 407 (S. 290 und 9, 496).

Aus dem pythischen Apollohymnus: *καναχὴν ἔχει* 7. (16, 105. 794) 18, 495; *θεῶν μεθ' ὁμήγυριν ἄλλων* 9. 20, 142; 18 = 18, 594; *ἅρματα — κλίναντες* 58 vgl. 8, 435; *λάϊνος*

οὐδός vom delphischen Tempel 118 (Herm. 233) 9, 404; *κέκλυτε — θέαιναι* 133 = 8, 5; 19, 101; *ὃν τέκον αὐτή* 139. 22, 87. Thetis nimmt Hephaest auf 140 f. 18, 395 f.; *τηλόθ' ἐοῦσα* 152. 8, 285; *θεοῖσι μετέσσομαι* 152 vgl. *ἄνδρεσσι μετέμμεναι* (18, 91); *φάτο μῦθον* 155. 21, 393; *κακὸν κακῷ* 176. (16, 111); *καρπὸν ἔδουσι* 187. 21, 465; *οἱ δὲ ῥήσσοντες ἕποντο* 338. 18, 571; *ἀναγκαίη* 365 s. o. h. in Merc. 373.

Die epische Dichtung des 6. Stils fällt also mit dem Aufschwung der ionischen Lyrik und dem Eindringen des homerischen Stils in die Hymnenpoesie im 7. Jahrhundert zusammen.

Siebentes Capitel.

Rückblick.

Die Ilias besteht aus folgenden hinter einander entstandenen Dichtungen verschiedener Verfasser und verschiedener Stile.

Dem ältesten Stile gehört an:

I. Die Achilleis Homers um 850 v. Chr.

Erster Gesang = 1, 1—138. 148. 152—193. 247—430. 490—610.

Prooemium: Singe, o Muse, Achills Zorn, der aus dem Streit desselben mit Agamemnon entsprang und nach dem Ratschluss des Zeus so Vielen Tod brachte.

Einleitung: Chryses bittet Agamemnon vergebens um Rückgabe seiner Tochter, Apoll sendet deswegen die Pestpfeile ins Griechenlager.

1. Teil: Achill beruft zur Versöhnung des Gottes eine Versammlung, in der er wegen Briseis, die Agamemnon für die auszuliefernde Chryseis von ihm verlangt, mit diesem in Streit gerät. Nestorn gelingt es nicht dies zu verhindern.

2. Teil: Nachdem Agamemnon durch Rückgabe der Chryseis den Gott versöhnt und dem Peliden Briseis genommen hat, fleht dieser seine Mutter, ihm durch Zeus Genugtuung zu verschaffen und zwar durch die Niederlage des Atriden in der Schlacht, während er selber sich davon fern hält.

3. Teil: Nach der Rückkehr von den Aethiopen gewährt Zeus im Olymp der Thetis den Wunsch ihres Sohnes. Die

Götter freuen sich unter Scherz und Sang des Mahls bis zum Sonnenuntergang. Dann gehen sie zur Ruhe.

Zweiter Gesang 11 (1—83). 84—295a. 401—497a. 521—574. 595 (15, 592—676. 730—746; 16, 102—123; 18, 166—242).

Einleitung: (Zeus sendet anderen Tags die Iris herab, um Agamemnon und seine Leute mit Siegeshoffnung zu erfüllen. Dieser rüstet sich und ruft das Heer zur Schlacht).

1. Teil: Das Heer rückt aus mit seinen zu Fuss einherziehenden Führern. Um Mittag durchbrechen die Griechen das troische Heer. Bei der Verfolgung dringt Agamemnon zu Fuss, ein troisches Heldenpaar nach dem andern mit dem Speer vom Wagen herunterstossend, siegreich bis zum Tore vor.

2. Teil: Nun lässt sich Zeus auf dem Ida nieder und sendet Iris zum Hektor mit dem Versprechen, ihn bis Sonnenuntergang siegreich zu den Griechenschiffen zu führen. Agamemnon wird verwundet, besteigt seinen Wagen und verlässt die Schlacht. Hektor stürmt zu Wagen vor, Odysseus allein hält den Troern Stand, gerät aber dadurch in die grösste Not, aus der ihn nur Aias rettet.

3. Teil: Zeus sendet aber auch diesem Furcht. Zuerst werden die Griechen, dann aber auch Aias auf die Flotte zurückgedrängt. Doch bei deren Verteidigung wird auch ihm die Lanze zerschmettert, und Hektor wirft Feuer in ein Schiff. Wieder eilt Iris herab, um Achill zur Gegenwehr aufzufordern. Unbewaffnet, wie er ist, stürzt dieser hinaus, schreckt die Troer durch einen Drohruf zurück und die Sonne geht unter.

Dritter Gesang ganz überarbeitet.

Etwa: (19, 366—391. 20, 75—78. 379—494. 21, 1—16. 34—119. 135. 233—283. 324—382. 22, 21—393).

Einleitung: Achill legt am andern Morgen seine von Hephäst gefertigten Waffen an, um zu Fuss ins Feld zu ziehen und die Niederlage der Griechen und die Gefährdung der Flotte an Hektorn zu rächen (vgl. Hektoreis III. Einleitung).

1. Teil: In wildem Grimm tötet er einen vornehmen Troerjüngling nach dem andern. Die Feinde fliehen nach der Stadt oder in den Xanthus. An dessen Ufer findet er den gnadeflehenden Lykaon, den er erbarmungslos niederstösst und ins Wasser schleudert.

2. Teil: In den darüber erzürnten Fluss springt Achill

und nimmt den Kampf gegen den Flussgott auf. Aber nun ergreift ihn dessen Flut, und in der Todesnot betet er seufzend zu Zeus, und dieser (oder seine Gemahlin) sendet den Hephäst mit seinen Gluten. Der besiegte Xanthus erbittet und erhält Schonung, und Achill ist gerettet. (Der Achilleis III 1 und 2 parallel läuft die Hekt. III. 1.)

3. Teil: Achill stürzt nun auf die Stadt los, vor deren Tor von allen Troern der einzige Hektor seiner wartet. Aber vor dem Schrecklichen entsinkt auch diesem der Mut, dreimal rennt er vor dem verfolgenden Peliden um die Stadt an den Quellen vorbei. Aber als sie zum vierten Male zu diesen heranstürmen, ergreift Zeus die Wage, und die Schale, in der Hektors Todesloos ruht, sinkt tief herab. Mit seiner furchtbaren Chironlanze erlegt Achill ihn, der es gewagt, Feuer in die Schiffe zu werfen, und ruft den Griechen zu den Siegessang anzuheben: Den göttlichen Hektor schlugen wir! (vgl. Hekt. III. 2).

Die mittleren Stile:

II. Die Diomedie des ältesten Homeriden um 800 v. Chr.

Derjenige Dichter, der zuerst Homers Vorbild folgte, der älteste uns bekannte Homeride, war der Verfasser eines Gedichts von Diomedes, das aus einem Gesange bestand, auf einer alten Sage nicht beruhte und ursprünglich gar nicht für die Einfügung in die Achilleis berechnet war. Diese alte Diomedie umfasste 5, 9—29a. 85—417. 432—470. 793—906 und hatte weder Prooemium, noch Einleitung, wol aber die dreiteilige Anlage der Achilleisgesänge.

1. Teil: Es war einmal ein Troer, der Hephästospriester Dares, dessen zwei Söhne in die Schlacht fuhren. Der Fusskämpfer Diomedes stiess mit dem Speer den einen vom Wagen, den dann auch der andere verliess, um von Hephäst entrückt zu werden. Das Gespann treiben die Gefährten des Tydiden als Beute zur Flotte. Dieser aber wird gleich darauf selber von dem Nordlykier Pandaros verwundet, jedoch zieht der vom Wagen herabspringende Rosselenker des Diomedes, Sthenelos, seinem Herrn den Pfeil aus der Schulter, und Athene kommt auf dessen Gebet herab, um ihn zu stärken. Zu Fuss besiegt er darauf ein Troerpaar nach dem andern.

2. Teil: Als dies Aeneas sieht, nimmt er Pandaros zu sich auf den Wagen, um mit ihm vereint den Tydiden anzugreifen. Diomedes eilt ihnen zu Fuss entgegen, denn er verschmäht es sein Gespann zu benutzen. Pandaros schiesst von Neuem, aber fehlt und wird von der durch Athene gelenkten Lanze des Diomedes getötet, und als der herabgesprungene Aeneas dessen Leiche retten will, wird auch er durch einen Steinwurf des Tydiden schwer verletzt. Seine göttliche Mutter Aphrodite, die ihm zu Hilfe eilt, wird ebenfalls vom verwegenen Diomedes nicht verschont und flüchtet, von Iris unterstützt, verwundet zu ihrer Mutter Dione in den Olymp. Apoll aber scheucht den Frevler, der auch ihn anzugreifen wagt, durch Drohworte zurück und trägt den Aeneas zu seinem Tempel auf Pergamos.

3. Teil: Apoll hetzt dann den Bruder der Aphrodite, Ares, gegen Diomedes, dem aber nun zum 3. Mal Athene, die ihn seine Wunde kühlend bei seinem Gespann stehen sieht, hilfreich beispringt. Sie drängt Sthenelos vom Wagen herunter, um denselben mit Diomedes zu besteigen. Sie fährt mit diesem dem Ares entgegen, wehrt dessen Speer von ihrem Liebling ab und drückt dagegen den von Diomedes geworfenen tiefer in den Leib des Gottes hinein. Der Tydide hat den Kriegsgott selber besiegt. Denn dieser schwingt sich brüllend zum Olymp empor, wo Zeus sein Benehmen verwünscht. Aber nach seiner Heilung setzt sich Ares vergnügt neben seinem Vater nieder.

IIa. Die Diomedie- und Achilleisbearbeitung des ältesten Iliasbearbeiters etwa um 775 v. Chr.

Das ursprünglich von der Achilleis ganz gesonderte Lied von Diomedes, das aber in einer gewissen Concurrenz mit ihr statt des achaeischen Peliden den boeotischen Tydiden verherrlichte, in einer Zeit, wo sich das Idagebirge mit seinen Götter- und Geschlechtssagen den vordringenden Aeolern aufschloss, suchte nun ein zweiter Homeride zu einem Bestandteil der Achilleis umzugestalten und mit den Erfindungen, wie sie aus der Verkehrserweiterung der Aeoler hervorgiengen, zu bereichern. Denn dem letzten Umstand ist die Einführung besonders der Thrakier und Südlykier zuzuschreiben, jenes Bestreben aber bewirkte die Anknüpfung der Handlung an das alte Achilleismotiv vom Ausrücken des Heers, die Einführung der alten Helden der Achilleis und des Nestoriden Antilochos

in die Diomedie und die Fortführung der Schlacht bis zu den Mauern Trojas. Aber es bewirkte ferner, dass der Bearbeiter der Diomedie einen bestimmten Platz zwischen dem 1. und 2. Gesang der Achilleis anwies und dass er besonders den Anfang und das Ende ihres zweiten, der Agamemnonie, umarbeitete und in dessen Mitte eine neue Verherrlichung des Tydiden einschob. Endlich wurde auch der Anfang des 3. Gesanges der Achilleis von ihm umgeformt. Er ist der älteste uns bekannte Homeride, der die Achilleis zu einem umfassenderen aus vier Gesängen bestehenden Epos auszudehnen unternahm, und wir können uns seine mehr redactionelle Tätigkeit kaum ohne Kenntniss und Anwendung der Schrift vorstellen. Zwei Gedichte mit einer wahren Einheit schuf er in ein einziges mit einer scheinbaren Einheit um und gab dadurch zu immer neuen mit solcher Einheit sich begnügenden Eindichtungen Anlass, bis die Ilias daraus wurde.

Auf seinen Anteil fallen die Zusätze 4, 422—5, 8. 29b. 84. 418—431. 471—792. 907 bis etwa 6, 71. 11, 295b—400. 15, 560—591, dann die Bearbeitung der erwähnten Stücke des 2. und 3. Gesangs der Achilleis (11, 1—83. 15, 592—676. 730—746. 16, 102—123. 18, 166—242. 20, 381—503).

III. Die Patroklie um 775 v. Chr., etwa gleichzeitig mit der alten, schon mit Idomeneus bekannten Odyssee und Hesiods Tagen und Werken (vgl. Duncker G. d. A. 5, 327. 344).

Der dritte Homeride trug ein ganz neues treibendes Motiv, das der Freundschaft, in die Achilleis hinein. Des Peliden treuesten Genossen lässt er am Schlusse des 2. Gesangs der Achilleis zwischen der äussersten Gefährdung der Flotte durch Hektor und dem ursprünglich gleich darauf eintretenden Sonnenuntergang in den vergeblichen Heldenkampf des Aias gegen Hektor verstrickt werden und dann fallen. Der Drang, den toten Freund zu rächen, nicht das Gefühl der Pflicht, die Griechen, nach seiner Ehrenrettung durch ihre Niederlage, durch den Tod Hektors zu sühnen, führt Achill in die Schlacht zurück. Ein starkes sentimentales Motiv ergreift die Dichtung und verändert ihren Ton und ihren Lauf. Vom Dichter der Patroklie rühren her 16, 1—59?. 64—90. 130—167. 200—302. (364—393?)—418. 698—791. 816 (846. 850)—863. 17, 262—399. 593—596 (S. 110). 626—18, 34. 151—242 (vgl. oben IIa).

Einleitung: Patroklos bittet, da er die Griechen von Hektor

zur Flotte zurückgedrängt und ihrer Führer beraubt sieht, den zürnenden Achill um Erlaubniss in die Schlacht zu ziehen und zwar mit dessen Rüstung. Das gestattet ihm Achill, Patroklos rüstet sich, Achill betet für das Heer, das Patroklos zur Tapferkeit ermahnt. Achill bleibt vor seinem Zelt zurück, das Heer rückt aus.

1. Teil: Patroklos dringt zu Wagen in einem Massenkampf siegreich bis zur Stadt vor, in deren Tor Hektor hält, wird aber beim Sturm auf die Mauer von Apollo abgewiesen.

2. Teil: Hektor dringt, von Kebriones begleitet, vor. Nachdem Patroklos diesen getötet, wird er von Apoll betäubt und von Hektor erschlagen. Dieser bemächtigt sich der achilleischen Rüstung des Patroklos, doch seine Leiche, um welche Zeus Finsterniss giesst, schützt Aias.

3. Teil: Aber nach langem Widerstand fliehen die Griechen, von Zeus erschreckt. Selbst Aias und Menelaos verlieren den Mut. Jener schickt den Antilochos zum Achill mit der Nachricht vom Tode des Patroklos. Während er und Meriones die Leiche davon tragen, decken die Aianten den Rückzug. Achill aber bejammert seines Freundes Fall und schwört Hektorn Rache. Auf Iris' Geheiss schreckt er durch sein drohendes Erscheinen und Rufen die Troer zurück. Patroklos' Leiche wird gerettet. Die Sonne geht unter.

IVa. Die Epinausimache um 750 v. Chr., etwa gleichzeitig mit Arktinos' Aethiopis und Hesiods älter Theogonie (vgl. Duncker G. d. A. 5, 564. 575).

Dem Einbruch der Patroklie in den Schluss des Kampfs zwischen Aias und Hektor an den Schiffen, wie ihn der 2. Gesang der Achilleis schilderte, folgte der Einbruch der Epinausimache in den Anfang dieses Kampfes. Diese Dichtung 13, 39—837 ist nicht mehr eine selbständige, geschlossene wie die Diomedie und Patroklie, keine eigentliche Erweiterung der Achilleis, sondern nur eine Erweiterung eines kleinen Teils derselben, einer Scene der Agamemnonie. Sie hat sich in diese eingeschachtelt. Poseidon und andererseits Zeus, die beiden Aianten, Idomeneus und Meriones und andererseits Hektor, Deiphobos und Poulydamas bilden die Hauptgegensätze.

1. Teil: Poseidon, aus dem Meer auftauchend, ermutigt die

Griechen zu neuem Kampf, die denn auch wieder siegreich vordringen.

2. Teil: Idomeneus mit Meriones, Antilochos und Menelaos bekämpft glücklich den Aeneas, Deiphobos, Helenos und Paris.

3. Teil: Die beiden Aianten drängen sogar Hektor und die Trojaner zurück, aber auf Poulydamas' Rat sammelt Hektor seine Leute und steht von Neuem drohend Aias gegenüber.

IVb. Die Apate um 750 v. Chr.

Das Motiv vom Gegensatz des Poseidon und Zeus und des Hektor und Aias verstärkt in höchst poetischer Weise der Verfasser dieser Dichtung, dem die trockenere Darstellung der Epinausim. nicht genügte, in einer phantasievollen Fortsetzung in 13, 1—38. 14, 153—15, 1—327 oder 366.

1. Teil: Poseidon fährt an die troische Küste den Griechen zu Hilfe ohne Wissen des Zeus. Diesen schläfert Hera in ihren Armen durch Liebeszauber auf dem Ida ein, damit jener nicht gehindert werde.

2. Hektor wird vom Aias durch einen Steinwurf so schwer getroffen, dass er bewusstlos von der Walstatt fortgetragen wird. Die Griechen dringen unter dem lokrischen Aias siegreich vor.

3. Der erwachte Zeus zürnt der Here, wie er dies sieht, und lässt durch Iris Poseidon von den Griechen hinwegrufen, sendet dagegen den Apoll den Troern zu Hilfe. Dieser stärkt den Hektor, der unter Vorangang Apolls wieder bis zu den Schiffen (über die Mauer hinweg, die wie ein Sandhaufen zusammenfällt) vordringt.

IVc. Die Teichomachie um 750 v. Chr.

Das schon in der Epinausimache berührte Mauermotiv, das aber vielleicht in diese erst später hineingeschwärzt ist, wird nun von dem Dichter der Teichomachie zu einer vollständigen Mauerschlacht ausgearbeitet, die er dem ersten Erscheinen Poseidons im Griechenheer voranschiebt, ohne dadurch einen rechten Anschluss an die Agam. zu gewinnen. Das Gedicht besteht aus 12, 35—171.

Einleitung: Die von den Griechen tapfer verteidigte Lagermauer bereitet den Troern so grosse Hindernisse, dass auf Poulydamas' Rat die Troer ihre Wagen verlassen und in 5 Heerhaufen zu Fuss den Sturm unternehmen.

1. Teil: Der trotzdem zu Wagen gemachte Angriff des Asios scheitert.

2. Teil: Wider den zweiten Ratschlag des Poulydamas setzt Hektor, trotz der Tapferkeit der beiden Aianten, erfolgreich den Angriff fort und Sarpedon reisst sogar eine Bresche in die Mauer. Aber ein weiteres Vordringen ist nicht möglich.

3. Teil: Da sprengt Hektor nach Zeus Willen das Tor, die Troer dringen hinein, und die Griechen fliehen zu den Schiffen zurück.

Die jüngeren Stile eröffnet:

V. Die Hektoreis um 700 v. Chr., gleichzeitig mit Kallinos' von Ephesos Elegieen und dem Hymnus auf den delischen Apollon. Zwischen die Teichomachie und die Hektoreis etwa um 725 v. Chr. fällt der jüngere Hauptteil der Odyssee (Duncker G. d. A. 5, 328 f.).

Ein hochbegabter jüngerer Homeride wagte es, der Ach., die nun bereits durch die Diom., Patr., Epin., Ap. und Teich. zu einem umfassenden, aber der Einheit verlustig gegangenen Epos umgeschaffen war, ein einheitliches aus drei kürzeren Gesängen bestehendes Epos entgegenzusetzen, das ebenfalls im Fall Hektors gipfelte, aber mit weicherer, modernerer Menschlichkeit die troische Partei ergriff. Diese schöne, wol angelegte, breit schildernde Dichtung entgieng aber später dem Schicksal nicht, eben weil sie sehr hoch gehalten wurde, der schon erweiterten Achilleis einverleibt, zu diesem Zwecke auseinander gerissen und an geeignete Stellen des älteren Epos verteilt zu werden. Da aber ihr dritter Gesang im Wesentlichen denselben Stoff wie der dritte Achilleisgesang behandelte, wurden beide Darstellungen teils abwechselnd hinter einander gestellt, teils mit einander verschmolzen und noch dazu durch neuere Eindichtungen vermehrt. Die Hekt. setzt sich zusammen aus 3, 1—4, 222. 6, 73—118. 237—7, 7. 19, etwa von 340 an bis 424. 20, 495—503. 21, 17—33. (120—139). 140—204. 232. 284—323 (382). 515—611. (22, 1—393). 395—515. 1. Gesang und 2. Gesang S. 338 f. 3. Gesang:

Einleitung: Zeus, von Mitleid mit Achill ergriffen, entsendet Athene, um ihn über Patroklos' Tod zu trösten und zu stärken. Achill fährt in einer Wunderrüstung in die Schlacht. (Vgl. Ach. III. Einl.)

1. Teil: Achill wütet unter den Troern, fesselt deren zwölf im Skamandros zum grausamen Totenopfer, wirft den Asteropaeos den Fischen zum Raube ans Wasser, mordet weiter, bis Skamandros sich gegen ihn unter Apolls Anrufung erhebt. Aber von Poseidon und Athene ermutigt, entrinnt Achill der Flut. Nun ruft Skamandros seinen Bruder Simoeis zu Hilfe, und der Pelide wird nur durch Here und Hephästos gerettet (vgl. Ach. III. 1 und 2).

2. Teil: Achill stürzt auf die Stadt los, wo ihm zunächst der Antenoride Agenor Stand hält, der ihn auch trifft, aber dann seinem Angriff durch Apollo entzogen wird. Darauf Hektors Zweikampf mit Achill unter den Augen der Troer und seiner Eltern. Hektor denkt an Auslieferung der Helena, dann an Flucht, um seinem Gegner zu entgehen. Aber Zeus, obgleich durch reichliche Opfer auf dem Ida und der Burg zu Ilion für ihn eingenommen, sendet dennoch Athene, die in Deïphobosgestalt den gehetzten Helden mit eitler Siegeshoffnung erfüllt und zum Stehen bringt, während sie Achill mit der Tat unterstützt. Hektor, von Apollo verlassen, erliegt und weissagt sterbend seinem Feinde den Tod durch Paris und Apollo (vgl. Ach. III. 3).

3. Teil: Hektor wird von Achill am Wagen grausam durch das Feld geschleift. Ein gewaltiger Jammer ergreift ganz Troja. Priamos und Hekabe erheben ihre Klage. Andromache, die bisher dem Worte ihres Gatten folgsam im Hause still bei der Arbeit gesessen, erfährt nun erst das Unglück, eilt zur Mauer, sieht Hektors tiefste Schmach mit eigenen Augen und bricht bewusstlos zusammen, um wieder erwachend den ganzen Schmerz eines zerrissenen Frauen- und Mutterherzens auszuschütten, doch nicht, ohne zum Schluss auf Hektors Ruhm bei seinem Volke hinzuweisen.

VI. Die Dichtungen des 6. Stils zwischen 700 und 600 v. Chr. fallen ins Zeitalter der sog. homerischen Hymnen, der Insellyrik, der Bearbeitung der Theogonie und der Aspis. Ihren Inhalt anzugeben, ist unnötig.

Die Feststellung dieser Reihenfolge von Epopoeen, epischen Einzelgesängen und Bearbeitungen, welche die Ilias umschliesst, ergibt Folgendes. Ein Sänger, Namens Homer, im Gebiet des Hermosunterlaufs geboren, in dessen Städten Magnesia, Kyme

und Smyrna verschiedenartige aeolische Stammelemente, nord- und südachaeische, boeotische und lokrische, mit ionischen sich mischten, dichtete zu Ehren Achills ein Epos von drei Gesängen in einer aus ionischen-aeolischen Elementen gebildeten Kunstsprache. Homer war wahrscheinlich nordachaeischen Geblüts, wenigstens wiegt der nordachaeische Charakter in seiner Dichtung bedeutend vor. Ihr Held ist ein Nordachaeer, nordachaeisch ist die ganze zu Grunde liegende Pelidensage und der auf dem Olymp versammelte Götterhimmel, dazu ist der Name Achaeer hier weitaus gewöhnlicher für die Griechen als der der Argiver und Danaer, und auch weiterhin so geblieben. Der erste Gesang dieses nordachaeischen Epos ist fast unversehrt und geschlossen im 1. Buch, der zweite teils unversehrt, teils überarbeitet und zersprengt im 11., 15., 16. und 18. Buch, der dritte mit dem dritten Gesang der weit späteren Hektoreis verschmolzen und auch sonst stark überarbeitet und zerstückelt im 19., 20, 21. und 22. Buch der Ilias erhalten. Wiedervereinigt und von diesen Zutaten befreit stellen diese drei Gesänge ein nach Idee und Anlage streng einheitliches Epos dar. Der Zorn Achills, im ersten Gesang entstanden, im zweiten an Agamemnon und den Seinigen, nämlich an Menelaos, Odysseus, Aias und Nestor, im dritten an Hektor und den Seinigen furchtbar bewährt, beherscht die Handlung von einem Ende zum andern und zwar nach dem Ratschlusse des Zeus, der allein und ausschliesslich das Schicksal entscheidet und sich nur der Iris als seiner Botin bedient. Nur jene wenigen Griechenhelden und von den Troern der einzige Hektor sind die Hauptträger des Kriegs, neben denen weder Diomedes, Idomeneus, der kleine Aias, Teukros, Antilochos, Meriones und Andre, noch Paris, Aeneas, Poulydamas, Deïphobos, Helenos, Pandaros und ferne Bundesgenossen genannt werden. Und Patroklos ist völlig Nebenfigur. Neben Zeus wirken auf die irdischen Dinge nur Apollo ein, aber noch nicht als Schutzgott der Troer, sondern nur als Rächer seines Priesters, Thetis als Mutter des Helden, Xanthos als von diesem beleidigter Flussgott, Hephästos als Retter desselben aus der Not. Allegorische Figuren fehlen ganz. Der Name Skamandros ist noch unbekannt, wie auch Lagergraben oder gar Lagermauer. Die Bedienung und Bewaffnung auch der Fürsten ist noch einfach.

der Wagenkampf wol den Troern, nicht aber den Griechen vertraut. Griechische Fusskämpfer streiten wider troische Wagen- oder Fusskämpfer.

Wie das Gesamtgedicht, beruht auch jeder Einzelgesang auf einem festen Aufbau in drei Teilen, deren erster zu einem Höhepunkt aufsteigt, deren zweiter einen Umschwung herbeiführt, der dann im dritten zu einem neuen, höchsten Gipfel emporreisst. Der Kampf der Worte wie der Waffen, der Massen-, wie der Einzelkampf wird in eine sich steigernde Reihe plastisch gruppierter Einzelscenen zerlegt. Im 1. Gesang herscht eine energische, leidenschaftliche, aber kernige, in den Bildern massvolle und der Gleichnisse sich ganz enthaltende Rhetorik vor, die in den beiden andern Gesängen nur stossweise und knapp, aber immer rechtzeitig und passend die Erzählung durchbricht. Auch in dieser ist die Bildlichkeit zwar oft kühn, aber nie übertrieben und breitschwülstig, dagegen ist das furchtbare Schlachtgemälde durch einen symmetrisch angeordneten Rahmen von Gleichnissen, die durchweg der Natur und dem Tierleben entnommen sind, gehoben zugleich und gemildert. Die Sprache hat noch nicht die volle Kühnheit in der Wortcomposition und die syntaktische Freiheit der späteren Iliasdichtungen, meidet aber auch deren schon in diesen hervortretenden Auswüchse, hält sich fern von allen nüchternen Wendungen und Ausdrücken und ist viel sparsamer mit Ableitungssilben als die späteren Stile.

In der Auffassung und Auswahl, Anordnung und geistigen Durchdringung des Stoffs zeigt sich eine Reinheit und Sicherheit künstlerischer Behandlung, wie sie nur das Erzeugniss einer langen kunstmässigen Übung im Singen und Sagen sein kann. Die lange Dauer solchen Kunstbetriebes bezeugt sich auch dadurch, dass den Hintergrund der asiatischen Achilleis ein bereits in Thessalien ausgestalteter Himmel olympischer Götter und ein bereits ebendort reich ausgebildeter, ein paar Generationen umfassender Sagenkreis, der von Peleus und Achilleus, bilden. Auch kann wol nur durch eine von den Dichtern mindestens geförderte Sagenentwicklung die kunstvolle Verschmelzung jenes nordachaeischen Sagenkreises mit dem südachaeischen von den Atriden, Helena und Paris, an der asiatischen Küste und die gleichzeitige oder nachträgliche Histori-

sierung dieser wesentlich mythischen Sagencomplexe, die an die geschichtliche Tatsache der Zerstörung Troja's geknüpft wurden, herbeigeführt worden sein. Ferner deutet die Sprache, in der die Achilleis vorgetragen wurde, eine aus aeolischen und ionischen Elementen verschmolzene Kunstsprache (G. Meyer Gr. Gr. IX), sowie der Hexameter als ein aus einfachen volkstümlichen Versmassen bereits in der Achilleis zu festen Normen entwickelter Kunstvers auf einen längeren Betrieb der epischen Kunst hin. Endlich scheint der Ausdruck des Vertrauens des Sängers, unter dem Einfluss einer höheren göttlichen Macht zu stehen, auf einen durch verdienstvolle Vorgänger begründeten Standesstolz zurückzuweisen.

Homers Achilleis war ohne Zweifel zunächst dazu bestimmt, vor einem kriegslustigen Adel vorgetragen zu werden, in dessen Kreis wir auch in der Odyssee die göttlichen Sänger Phemios und Demodokos treten sehen, um ihnen von Göttern und den troischen Kämpfen zu singen. Homer fasst das olympische Tun und Treiben, den Krieg gegen Troja, in welchem von der grossen Menge kaum die Rede ist, das ganze Leben, wie aus den Gleichnissen erhellt, durchaus aristokratisch auf. Es ist daher verständlich, wenn nicht nur wegen der Verherrlichung des verhassten Argos, sondern auch wegen der Verherrlichung des ritterlichen Lebens Kleisthenes, der Tyrann von Sikyon, im demokratischen Übereifer die homerischen Rhapsoden von den öffentlichen Festen und Opfern fortscheuchte. Nur in sofern kann Homer ein Volksdichter genannt werden, als sein Epos dem Volke, dessen Bildung damals keine allzu breite Kluft von der des Adels trennte, völlig verständlich war und seinen Hauptinhalt allbekannten Volkssagen oder auch Volksliedern entnahm. Auch hierdurch überragt er alle anderen Iliasdichter. Mag die Fabel der Achilleis auch noch so sehr von Homer im Einzelnen umgeformt, bereichert und vertieft worden sein, ihre Grundzüge sind doch alte, zum Teil uralte d. h. mythische Züge der Volkssage, und nur im zweiten Gesang, wo er ein grosses Schlachtgemälde entwerfen musste, war der Dichter im Wesentlichen auf seine eigene Erfindungsgabe angewiesen. Dagegen finden wir von alter echter volkstümlicher Trojasage in all den Dichtungen der Homeriden verhältnissmässig wenig vor, so dass ihr Meister auch in dieser Beziehung ihnen gegenüber volkstümlich

und ursprünglich erscheint. Vor ihnen hat er aber auch den Vorzug, dass er nicht nur den tiefsten, sondern auch den glücklichsten Griff in die Volkssage tat. Der Zorn des ersten aller Griechenhelden ist an sich schon ein lebensvoll pulsierendes und die allgemeine Feindschaft der Griechen gegen Troja individualisierendes und eine Zeit lang zersetzendes Motiv. Die entzweiende Kraft des Zorns spielt dem Dichter aber ferner den grossen Vorteil in die Hand, an die Stelle des leicht eintönigen Interessenkampfes zweier den wechselvolleren Widerstreit dreier Parteien setzen zu können, über denen dann noch als vierte der olympische Zeus steht. In all den andern Iliasgesängen wird zwar jene Dreiheit der Parteien auch vorausgesetzt, aber es wird kein poetisches Capital daraus geschlagen. Jedoch versuchen einige Homeriden auf anderen Wegen eine grössere Mannichfaltigkeit der Parteibildung zu erzielen, wie sich unten zeigen wird. So ist Homer in jeder epischen Haupttugend seinen Nachfolgern weitaus überlegen, von denen keiner, auch nicht der Sänger der Hektoreis oder des alten Odysseusnostos, seinem Werke eine so mächtige Grundidee, einen solchen Reichtum edelster poetischer Motive, einen so festen Zusammenhalt, eine so abgerundete Darstellung, kurz so sehr die Weihe eines wirklichen einheitlichen Kunstwerks zu geben, von denen auch keiner den heroischen Geist der alten Fabel so voll und rein wiederzugeben wusste, wie er. Homer schuf das Epos des ältesten, erhabenen Stils, er ist der Phidias oder, wenn man will, der Polyklet der epischen Dichtung und durch ihn erreicht die Poesie damals schon die Höhe, welche die griechische Bildnerei erst vier Jahrhunderte später erreichen sollte. Durch die Begegnung einer schön ausgebildeten und frischen Sage mit einer hervorragenden Dichterkraft an einem höchst günstigen Zeitpunkt, wo das entschwindende Heroentum den Glanz der Verklärung angenommen und die Sangeskunst bereits eine reiche Technik ausgebildet hatte, wurde ein Unvergleichbares in der Poesie geleistet, die Achilleis.

Die Achilleis wurde nun die materielle Grundlage all der übrigen Iliasgesänge und zugleich deren stilistisches Vorbild. Nur in sofern kann man von ihr sagen, sie habe sich zur Ilias weitergedichtet, als der von ihr angeschlagene Ton einen Widerhall und Antrieb zum Weitertönen in der Seele andrer Dichter

weckte, als ihr Sänger der Lehrmeister der Homeriden war, derer, die unmittelbar aus seiner Schule hervorgiengen, aber auch derer, die einer anderen und späteren Schule angehörten. Denn so viel gemeinsame Eigenschaften auch all die Vertreter der von uns charakterisierten Stile haben, die sie bereits von Homer trennen, so zeigen sie doch auch wieder unter sich ausser den Altersunterschieden noch ganz bestimmte Stammesunterschiede. Zwei Hauptrichtungen sind zu unterscheiden. Die eine ist die edlere, gehaltenere, feinere, der alten Sage treuere, sie behandelt die Gottheit ehrerbietiger, motiviert natürlicher, hält sich von Allegorieen frei und neigt sich allmählich einer gewissen Üppigkeit und Weichheit zu. Wir meinen den 1., 3. und 5. Stil (Ach. P. H.). Die andere ist derber, ungebundener, kecker. Sie schaltet mit den Mythen und Sagen viel freier, wirft Götter und Menschen viel stärker durch einander, wird leicht fantastisch, allegorisiert, verfällt später auch wol in Schwulst und stellenweise in Rohheit oder in Trockenheit. Diese erkennen wir im 2. und 4. Stil (D. A. Ap. T.). Ob in jener Stilgruppe der stolze altachaeische Heldengesang nachgewirkt oder bereits der feinere Jonismus sich geltend macht, mag ich nicht entscheiden, in der anderen Stilgruppe ist boeotisches Wesen unverkennbar. Jener mehr ionischen Stilart gehört die Odyssee an, dieser mehr aeolischen die hesiodische Poesie. In den Iliasgesängen des 6. Stils überwiegt bald die eine, bald die andre Manier, die Patrokliebearbeitung und die Presbeia z. B. scheinen mir eine Art Endpunkt der ersten, die Theomachie andrerseits den Tiefpunkt der zweiten darzustellen. In manchen dieser Gesänge mischen sich beide Stile, wie z. B. im 7. und 8. Gesange. Sie sind auch in der Hymnenpoesie deutlich zu unterscheiden und z. B. im Apollhymnus fällt die dem delischen Gott bestimmte Partie der ionischen, die den pythischen Gott besingende der boeotischen Stilart zu (vgl. Baumeister H. hom. S. 106. 114). Aber beide homeridische Stilarten entwickeln doch aus dem althomerischen Stil eine Reihe neuer gemeinsamer Züge, die von Stufe zu Stufe stärker hervortreten, sie immer mehr von der Achilleis entfernen, dagegen dem kyklischen Epos nähern, das deshalb auch im Folgenden gelegentlich mit herangezogen wird. In der Wahl des Stoffes, in der Auffassung und formellen Behandlung desselben treten die Merkmale der

Neuerung in den mannichfaltigsten Formen überall deutlich hervor.

W. Grimm bemerkt einmal im Briefwechsel zwischen den Brüdern, Dahlmann und Gervinus 1, 315 die seltsame Erscheinung, dass sich die Sprache, sobald sie der Betrachtung und Kritik anheimgefallen sei, etwa von Klopstock an, auf einen ziemlich beschränkten Kreis zurückgezogen habe, den Goethe allein zu überschreiten den Mut behalten. Er hat offenbar hier die Tatsache im Auge, dass der gewaltige Aufschwung der Kunstsprache unserer neueren Literatur das Volksmässige der Sprache gleichsam weit von sich geschüttelt hat. So scheint auch von Homer an die Trojasage, seitdem sie durch ihn zu einem vollendeten Kunstwerk erhoben war, sich auf einen ziemlichen beschränkten Kreis innerhalb der epischen Darstellung zurückgezogen und das Volkssagentümliche von sich abgelehnt zu haben. Wir finden in den der Achilleis folgenden Iliasgesängen nur im Vorbeigehen allerlei echte Sagenstoffe berührt, aber verhältnissmässig wenig echte Trojasage oder Achilleussage. Die Diomedie und Patroklie ist deren fast ganz baar, vollends die Dichtungen des 4. Stils. Nur die Scenen der Hektoreis, der Zweikampf von Menelaos und Paris und die Mauerschau der Helena, die an die Mauerschau der Kudrun, der Aude im Girard von Vienne, der Guiburg in Wolframs Willehalm erinnert, tragen den Charakter wirklicher Volksüberlieferung um so deutlicher an sich, je weniger diese Scenen sonst in dem letzten Jahr des Kriegs motivierbar sind (vgl. auch Agamemnons Ausruf 4, 158 f. *ἔκ τε καὶ ὀψὲ τελεῖ*). Auch in den kyklischen Epopoeen, die ja allerdings, über den Rahmen der Achilleis kühner hinausgreifend, wieder mehr Volkssage zu bringen scheinen, ist doch das Mass derselben wol inmitten der umfassenden eigenen Erfindung ihrer Verfasser ein sehr geringes. Dass aber im Volk nichts desto weniger sich eine reiche Fülle derartiger Sagen erhielt, wird sich weiter unten zeigen. Die Nachfolger Homers fühlten sich durch sein übermächtiges Beispiel an eine gewisse Schablone gebannt, gleich als ob er ihnen die freie Verfügung über das reiche Sagenmaterial verboten hätte, sie wagten wenigstens in die Trojasage nur selten selbständige Griffe zu tun und suchten ihre Unabhängigkeit vor der Zuhörerschaft lieber durch blosse Ausschmückung und

Variierung der alten Motive oder durch Heranziehung fremder Sagenstoffe und -elemente zu erweisen.

Eine ganze Reihe homerischer Motive, die eigentlich nur einmal gebraucht werden durften, wird den Homeriden zu einer Reihe von Leitmotiven, die sie immer wieder aufnehmen. Die Sticheleien zwischen Zeus und Here 1, 536 f. wiederholen sich fort und fort, auch wol noch durch die der Athene verstärkt 4, 5; 5, 418 f.; 8, 397 f; 16, 431, die zum Beistand ihres klagenden Sohns herbeieilende Thetis 1, 348 f. muss 18, 35 f. noch einmal auf Achills Klage aber mit grossem Gefolge auftauchen und wiederum 23, 14 in seine Klage um Patroklos einstimmen. Wie die Scene des ersten Gesangs zu der des 18., ist die des 23. der Ilias zu der des 24. Gesangs der Odyssee (vgl. 24, 47. 58 f.) erweitert worden. Die drei grossen Momente der homerischen Agamemnonsschlacht, das siegreiche Vordringen, das Stocken und die Flucht der Griechen, kehren in fast all den homeridischen Schlachten wieder. Hektor andrerseits verlässt auch in ihnen, aber meistens ohne die gute homerische Begründung 11, 185 f. und darum unheldenhaft das Treffen, um dann vom Wagen springend die Seinen zu ermutigen und wieder auf den Wagen gestiegen auch selber mutig vorzudringen, und Agamemnon ist der durch die Behandlung des Menelaos tief verletzte, erbarmungslose Bruder 11, 137 f.; 6, 53 f., Menelaos der Hilferufer 11, 463; 5, 565; 17, 109, Odysseus der Erwäger mitten im Getümmel 11, 404; 5, 671; Aias der nur dem stärksten Drang weichende Hort der Achaeer 11, 546 f. (16, 102 f.); 5, 622; 15, 727; 17, 628, oder auch der Heilsbringer 15, 741; 6, 1. Nestor feuert in der Not durch sein Wort zum Standhalten an 15, 661; 6, 67. Zu mehreren Situationen des 3. Gesangs der Ach. lieferte der 3. Gesang der Hekt. förmliche Parallelen, aber in einem den Achill eher tadelnden, als lobenden Sinne (S. 354). Die H., die ja überhaupt ihr Herz mehr der troischen, als griechischen Seite zuwendet, weiss auch das glückliche Motiv der Entzweiung der einen Kriegspartei, durch das sich die Achilleis so sehr auszeichnet (S. 389), vom Griechenlager nach Troja zu übertragen und die Unzufriedenheit Hektors mit seinem Bruder Paris zu den schönsten Contrasten auszubeuten.

So kommen wir von der Wiederholung zu einer Fort-

führung der Motive, und diese könnte am ersten noch den Ausdruck der Brüder Grimm rechtfertigen, dass ein Epos sich weitersinge, und den Ausspruch Lachmanns, dass die Sage vor, mit und durch die epischen Lieder entstehe. Die blosse vollere Ausstattung der Motive gestaltet sich dann zu einer Neubildung. Den alten Haupthelden wird gern ein Freund oder Diener oder Bruder oder Sohn beigegeben, deren Name schon häufig nicht den alten einfachen oder echt griechischen Klang mehr hat. Man gedenke des Patroklos, Antilochos, Telemachos, Neoptolemos, Teukros und Phoenix. Besonders lehrreich ist die Figur des Antilochos, der als Sohn Nestors zuerst in der Bearbeitung der D. und Ach. 4, 457 f.; 15, 568 (S. 94) auftritt, als jugendlicher Vorstreiter. In der P. 16, 321 erhält er schon einen Bruder und reift auch schon als bequemer Vermittler zwischen Achill und den um Patroklos' Leiche bedrängten Griechen, als Todesbote und Genosse des Schmerzes des Peliden, zum Stellvertreter des erschlagenen Patroklos heran. Im 23. Gesang ist er bereits Achills ausgesprochener Liebling, in der Aethiopis endlich mit all seinem Schicksale, seinem Tode während Achills Abwesenheit und der Rache, mit der Achill diesen bezahlt, das volle Gegenbild des Patroklos, wie denn ja auch Od. 24, 16 seine Seele denen des Patroklos und Achill in der Unterwelt zugesellt ist. In der Aethiopis schwingt sich Antilochos, der durch seine Aufopferung das Leben des Vaters rettet, ausserdem zum Musterbild eines Sohnes empor. Man sieht, wie aus kleinem Keime hier im Laufe der Dichtung eine bedeutendere Gestalt emporwächst. Dieser auch in der Sage mächtige Hang zur Analogiebildung zeigt sich, um in Patroklos' Nähe zu bleiben, auch noch in der Erfindung einer anderen Figur rührig. Denn trotz des Altersunterschiedes ist der alte Phoenix doch nur ein nachträgliches Pendant zum jugendlichen Patroklos. Er kommt nur in den jüngsten Partieen der Ilias, den Interpolationen des 9., 16. und 17. Buchs (S. 100), im 19. und 23. Buch vor, als väterlicher Freund Achills, der wie Patroklos in seinem Zelte lebt, und, wie dieser wegen eines Verbrechens landflüchtig, wie dieser in Achills Vaterhaus, das sich auch noch einem dritten mit Blutschuld Beladenen, dem Epeigeus, öffnet 16, 571 f., eine Freistatt gefunden hat, wie auch im deutschen Epos Zufluchtsörter bei mächtigen Fürsten, z. B. König Etzel, der jüngeren

Sage bequeme Sammelpunkte gewährt haben. Ja der freundliche Patroklos selber ist vielleicht eine rein erfundene Freundesfigur, die ein begabter Dichter sinnig neben den grimmen Achill setzte, wie das spätere deutsche Epos den unsagenhaften liebenswürdigen Volker dem grimmen Hagen beigab. Teukros, auch der kleine Aias dienen zur Beleuchtung einer anderen grösseren Heldengestalt, nämlich der des Telamoniers. Statt für die Ausschmückung der Trojasage von Achilleus andere Trojasagen heranzuziehen, zu denen wir ausser den bemerkten Zügen der Hektoreis vielleicht die Aeneassage und jedenfalls die Varianten des Flusskampfs 2, 861. 875 rechnen können, erlauben sich die Nachdichter aus verschiedenen andern Sagenkreisen Figuren und Geschichten in die Achilleis einzuschwärzen. Trotzdem bleibt die ganze Sagenatmosphäre der Ilias eine aeolische, und darin liegt der stärkste, wir dürfen wol sagen, historische Beweis, dass die Ionier die epische Dichtung von den Aeoliern überkamen, was Sittl (Philol. 44 Bd.) vergeblich bestreitet. Die Stammdichtung, die Achilleis, ruht doch auf zwei altachaeischen Sagen, der Peliden- und der Atridensage (S. 23 f.), und das von den späteren Sängern darüber aufgeführte Iliasgebäude ist doch zum grössten Teil aus mittelaeolischen, vorzugsweise boeotischen Sagensteinen gebildet. Diomedes ist nur aus einer Fortbildung der grossen Sage des thebanischen Krieges in die des trojanischen herübergenommen, auf Herakles und zwar den thebanischen finden sich zahlreiche Hinweise 2, 666; 5, 640; 8, 358: 11, 689; 14, 250; 15, 18. 640; 18, 117; 19, 98; 20, 145 und auch er liefert, wie Tydeus, in der Sarpedoneinlage einen Epigonen, den Tlepolemos. Hernach ziehen die Kyprien die Epigonen des Thersandros und Polynikes aus der thebanischen Sage in die trojanische hinüber. Die boeotische Tydeus-, die gleichfalls boeotische Areithoossage 4, 372; 5, 800; 7, 136 f., die verschiedenen aeolischen Oeneussagen 6, 216; 9, 529, die thrakische Lykurgossage 6, 131, vielleicht auch die Bellerophontessage 6, 152 f. gehören diesem mittelaeolischen Gebiete an. Es werden also nicht nur die fremden Sagen in Reden gelegentlich als Beispiele und Belege benutzt, die nicht unmittelbar den Gang der Fabel der Achilleis berühren, sondern berühmte Helden anderer aeolischer Landschaften, oder Helden der Gau- und Ortssage, Diomedes und der Oilide Aias, werden nun auch in die achaeische Achil-

leis verpflanzt oder auch wie Patroklos in späterer Zeit erst durch sie zu höherem poetischen Ansehen erhoben. So entstanden die Diomedie, die Patroklie und die Dichtungen, die vorzugsweise das Aiantenpaar verherrlichen.

Der hier angedeutete Vorgang wiederholt sich bei jeder weiteren Sagenentwicklung. An eine grosse Stammsage schiessen andere Sagen desselben Stammes oder verwanter Stämme wie Krystalle an. Dass die einen ursprünglich auf der asiatischen, die anderen an der europäischen Küste spielten, das verschlug nichts, das aegäische Meer war kein Hinderniss ihrer Vereinigung. Aber nicht nur die ursprüngliche kleine Gruppe der Griechenfürsten dehnt sich unter solchen Umständen zu einem viele Glieder umfassenden Heldenkreise aus, sondern auch die Zahl ihrer tapferen Gegner wächst in der Sage zu einer immer stattlicheren Schaar an. Je mehr sich der Kreis der aeolischen Ansiedelungen oder auch nur Handelsverbindungen namentlich an der troischen und thrakischen und selbst pontischen Küste ausdehnte, desto mehr kamen die Dichter in Versuchung, ihrer Dichtung durch die dorther gewonnenen Sagen oder auch nur Einzelbilder den überraschenden Reiz des Neuen zu verleihen. Schon Telemach sagte, dass der neuesten Weise des Sängers der Vorzug gebühre. Die Diomedie beginnt damit, die Aeneassage vom Idagebirge zu verwerten, die dann, wie wir sahen, in der Verherrlichung des Aeneadengeschlechts 20, 79 f. gipfelt, die Bearbeitung der Diomedie beginnt damit, zahllose Fremdlinge, Thrakier und Paphlagonier, einzuführen, bis wir im fünften Stil schon die fabelhaften Amazonen gleichsam anrücken sehen, die dann die Aethiopis wirklich in die Trojasage einlässt, und in der Doloneia der unglückliche Hauptheld auf troischer Seite der Thrakerkönig Rhesos ist, der aber in der Aethiopis durch die Thrakerin Penthesilea, die Tochter des Ares, weit überboten wird. So sehr macht sich dies stoffliche Interesse breit, dass die Handlung unter den Listen gleichgiltiger meist ganz willkürlich erfundener Namen zeitweilig völlig stockt.

Eine andere eben schon berührte Tendenz, die der Verherrlichung angesehener Fürsten der Gegenwart, reizte wol schon den alten Lehrmeister dazu, deren Ahnherrn ein Denkmal zu setzen. So wird der Nelide Nestor, dessen Haus auch in asiatischen Städten angesessen war, schon in die Achilleis gekommen

sein. Dem Vorgang Homers folgten die Homeriden, indem sie nicht nur griechische, wie Diomedes, den kleinen Aias und Idomeneus, sondern auch fremde Fürsten, wie Aeneas, Sarpedon und Glaukos, mit häufig offenkundiger Tendenz verherrlichten, bis endlich in der Hektoreis sogar der Erzfeind der Griechen als der Hauptheld gefeiert wurde und auch das trojanische Antenoridenhaus seinen Ruhmesanteil erhielt.

Wie sich der eng umgrenzte, klar gegliederte Helden- und Völkerkreis zu immer weiteren und unklareren Umrissen ausspannt, so füllt sich auch der alte vornehme achaeische Olymp Homers mit einer immer gemischteren, tumultuarischeren und teilweise ungriechischen Göttergesellschaft. Aber die achaeisch-ionischen Stile 3 und 5 ziehen doch nicht die Olympier in grösserer Anzahl auf die Erde herab und vermischen sie nicht so ungeniert mit den Menschen wie die boeotisch-aeolischen Stile. Doch auch in ihnen wandeln sich die Götterideale merklich. Der alte grossartige königliche Zeus wird immer milder und weicher, das in der Patroklie schon in ihm rege Erbarmen wächst in der Hektoreis und nimmt vollends in der Patrokliebearbeitung überhand. Er wird zurückgedrängt von der unternehmungslustigeren Athene, welche die eigentliche Schutzgottheit der Griechen wird, wie Apoll die der Troer, bis die Hekt. die harmonische Götterdreiheit Zeus, Athene und Apollo aufstellt, die in den jüngsten Dichtungen bereits einen formelhaften Ausdruck erlangt. In den boeotischen Gesängen ist Zeus vollends kraftlos, Here und Athene beherschen ihn und die Welt nach ihren Willen. Sie schelten, betrügen und streiten bald im Olymp und bald auf der Erde, deren Kämpfen sie sich in Lichterscheinungen, Vogel- oder Menschengestalt nähern, um hier dem troischen Schutzgott Apoll oder auch der fremden Phönizierin Aphrodite und dem fremden Thraker Ares zu begegnen. Selbst Kronos und Rhea, die orientalischen Fremdlinge, werden aufgenommen. Auch der bisher gar nicht genannte Poseidon mengt sich ins Getümmel vor Troja. Die Götter werden in diesen Stilen stufenweise derber und zügelloser, entfalten in der Apate eine köstlich geniale Lebensungebundenheit, so dass der Dichter darüber fast den Trojanerkrieg vergisst, bis sie den höchsten Grad der Rohheit in der Theomachie des 20. und 21. Buches erreichen. Welch' eine Kluft zwischen der

freien und doch so schön motivierten Tafelrunde der Götter Homers im Olymp im 1. Gesang der Achilleis oder auch der neuilischen tiefbewegten Götterdreiheit der Hekt. und dieser am Skamandros sich balgenden Götterbande. Auch darin sondert sich die achaeische Richtung der Ach., P. und Hekt. von der boeotischen, dass sie die Götter nie fahren, sondern nur schreiten und fliegen lässt, während die boeotischen Stile ihnen prachtvolle Wagenfahrten zuschreiben. Endlich meidet jene vornehmere Richtung die allegorischen Figuren, wie Eris, Deimos, Phobos, Enyo u. dergl., die zwar auch noch nicht in der D., wol aber schon in deren Bearbeitung hervortreten und weiterauch noch, wie in der Ap., durch Allegorisierungen von leiblichen Zuständen wie Schlaf und Tod und endlich, wie im 19. Buch, durch solche von sittlichen Zuständen, wie durch die Ate, verstärkt werden. Die achaeische Epik lässt erst auf ihrer letzten Stufe, in der Patrokliebearbeitung und in der Presbeia, derlei Allegorieen zu. Auch hier ist es nur eine Consequenz der kyklischen Dichter, wenn z. B. der Verfasser der Kyprien die Eris zu einer Anstifterin des ganzen trojanischen Krieges und die Nemesis zur Mutter der Helena macht. Und eine neue Kluft wird man zwischen den homerischen sinnlich heiteren, einfach menschlich handelnden und empfindenden Göttergestalten und diesen abstract dunklen und leblosen hohlen Allegorieen der späteren Homeriden gewahr. Während die Olympier der Achilleis hoch über den Dingen der Erde schweben und einen verklärenden Glanz auf dieselben hinabwerfen, wird durch die willkürliche Vermischung göttlicher und irdischer Schicksale in den späteren Iliasdichtungen, je länger, je mehr, die Würde und Einheit der Götterwelt einerseits und die Freiheit des menschlichen Handelns andrerseits aufs empfindlichste beeinträchtigt. In das griechische Epos dringt dadurch ein durch die Allegorieen noch gesteigertes fantastisches Element immer tiefer ein, das ohne Frage manche Scenen mit grossartigen und zarten Reizen ausgestattet, aber oft die alte Kernhaftigkeit der Charaktere geschwächt und die einfache Schönheit der Situationen pomphaft entstellt hat.

Aber hiermit sind die vielfachen Anlässe der Umgestaltung und Erweiterung alter Sage und Poesie noch nicht erschöpft. Veränderte Sitten rufen auch in der Überlieferung der Sage

Neuerungen hervor. So z. B. spielen die Streitwagen in den ältesten Gesängen wenigstens auf griechischer Seite eine bescheidene, in den mittleren eine grosse Rolle, um in den jüngsten Zeilen nur zum Wettkampf oder als Kampfornament, wie in der Hektoreis und der Patrokliebearbeitung gebraucht zu werden. Das Wagenfahren der Götter von einem Ort zum andern ist nur in den Stilen boeotischer Art gebräuchlich. Die immer gesteigerte Bewaffnungstechnik ruft immer breitere Beschreibungen der Waffen und ihrer Anlegung hervor, die auch in der Titanomachie und Telegonie so sehr beliebt waren. Vielleicht knüpft auch die Ummauerung des Lagers an einen jüngeren Kriegsbrauch an; die Achilleis kannte nicht einmal einen Graben mit einer Pallisadenreihe, der erst in der Patroklie sichtbar wird. Aber der spätere Geschmack verlangt mehr Staffage, mehr Decoration und sieht es gern, wenn dem einfachen Lauf der Handlung neue Hindernisse bereitet werden. Im 24. Gesang ist Achills Zelt in ein Blockhaus verwandelt, das wieder seinen eigenen, von Pallisaden eingeschlossenen Hof um sich hat. Die Beschreibung des Zuständlichen beansprucht immer mehr Raum. Ceremonielle Akte verdrängen vielfach die Aktionen, Verhandlungen die eigentlichen Handlungen, Sühnversuche und Sühnen zwischen Achill und Agamemnon, Achill und Priamos, den Griechen und Troern werden im 8., 9., 19. und 24. Buch für nötig gehalten. Beratungen werden alle Augenblicke veranlasst, je später, desto mehr, so dass sich das 2., 9. und 19. Buch förmlich darin erschöpfen. Zweikämpfe oder Zusammenstösse zweier Helden unter der ruhigen Zuschau beider Heere werden durch feierliche Bräuche und Hin- und Herreden eingeleitet, so der des Menelaos und Paris im 3., der des Aias und Hektor im 7. und die Begegnung von Glaukos und Diomedes im 6. Gesang, und mit grossem Aufwand geschildert, ohne zu einem eigentlichen Ergebniss zu führen. Die Doloneia wirft zwischen diese zum grössten Teil frei erfundenen Scenen einen völlig frei erfundenen Gesang von fast novellistischem Charakter.

Von Stufe zu Stufe wird die Kriegskunst ausgebildeter und moderner, die Masse des Heeres gewinnt immer mehr Bedeutung und die dorische Schlachtordnung fängt an eine Rolle zu spielen. Tritt schon hierin ein allmähliches Aufkommen des Bürgertums hervor, so macht sich das bürgerliche Element

noch deutlicher in der Lust an Beschreibungen gemütlicher Häuslichkeit in der Hoplopöie, der Hektoreis, der Presbeia und dem Botengang des Patroklos und in der immer entschiedeneren Wendung der Gleichnisse zu den schlichten Vorkommnissen des Bürgerlebens geltend (S. 182. 349).

So gelangen wir immer mehr zur Erkenntniss, dass das poetische Bedürfniss und die ganze Auffassung des Epos sich ändert. Die rein heroischen Bestrebungen und Anschauungen weichen Gefühlen, die wir zum Teil als tiefere, feinere, weichere, zum Teil als flachere, rohere und schwächlichere empfinden. Das jüngere Geschlecht versteht z. B. nicht mehr die kurze Angebundenheit des alten Heldentums. Was Homer für selbstverständlich hält, suchen seine Nachfolger ängstlich und gründlich zu motivieren. Als selbstverständlich galt ihm, dass Achill, als sich Hektor erfrechte die Schiffe anzutasten, seines Wortes und seiner Ehre eingedenk hinausstürzt, unbewaffnet, wie er ist. Homer lässt die Sonne herabsinken, um seinem 2. Gesang einen schönen Abschluss und dem Schlussgesang einen frischen Anfang zu verschaffen. Aber jene einfache Motivierung genügte später nicht, auch die Waffenlosigkeit Achillls schien unbegreiflich. Und so wurde der Waffentausch und der Tod des Patroklos ersonnen und späterhin ein Sühnversuch und eine feierliche Versöhnung zwischen Agamemnon und Achill für nötig gehalten. Fast der ganze 22. Gesang ist den Leichenspielen des Patroklos gewidmet.

Die alten heroischen Gefühle der Achilleis, in der die Herzen nur für persönliche Ehre und Waffenruhm schlagen, von Kampfesmut und -wut erfüllt sind und nur e i n Ziel kennen, den Volks- oder persönlichen Feind niederzuwerfen, werden allmählich erweicht oder veredelt oder ganz verdrängt. Besonders bezeichnend ist der Unterschied des Schlusses der Achilleis und der der Hektoreis. Schon in dem Ruf Achills nach seiner Mutter im 1. Gesang und in den kurzen Lebensskizzen der erbarmungslos vom Atriden und Peliden niedergestreckten Troerjünglinge regt sich eine gewisse Lyrik, auch die Rede des Pandaros in der D. hat diesen lyrischeren Pulsschlag. Aber erst in der Patr. wird uns der Umschwung der gesamten Gemütsverfassung deutlich. Denn nun werden jene weicheren Empfindungen zu leitenden Motiven, zunächst die der Freundschaft und die des

thränenreichen Schmerzes über den Tod des liebenswürdigen Hauptthelden und die Bedrängnisse des eigenen Lebens in der Schlacht. Die Vaterlandsliebe findet in Hektors Rede in der T. bereits einen begeisterten Ausdruck, aber erst die Hektoreis, welche die Lyrik des 7. Jahrhunderts gleichsam eröffnet, ergiesst eine überströmende Fülle sentimentaler Empfindungen der Gatten-, Eltern- und Kinderliebe, des Heimwehs, der Todesahnung, der Trauer über die Vergänglichkeit des menschlichen Daseins. Auch hält sie zweimal ihren Unwillen über die altheroische Härte Achills nicht zurück. Erst in den noch jüngeren Dichtungen des 6. Stils kommt die eigentlich erotische Leidenschaft zum Vorschein, so im 19. Buch, wo Briseis über den geliebten Patroklos hinstürzt, und im 9. Buch, wo Achill von seiner Herzensneigung zu dieser redet, wovon die Achilleis nichts weiss. In diesen jüngsten Dichtungen besonders der ionischen Gattung greifen die religiösen, ethischen Gefühle der Verschuldung, der Bussfertigkeit und Versöhnlichkeit um sich, die bekanntlich im griechischen Mittelalter, zwischen der heroischen Zeit und der Blüte Athens, sich so stark entwickelten (Welcker Gr. G. 2, 187. 202. 375 f.; Lobeck Aglaoph.), dem Orakel des Apollo Katharsios und Litaios grosse ethische Macht verliehen und auch den Zeus in einen sittlicheren Gott umwandelten, wie die damals aufkommenden Beinamen Katharsios, Epoptes, Dikaiosynos, Elinymenos und Hikesios beweisen. In dem häufigen Apell an das Urteil der Mit- und Nachwelt zeigt sich das wachsende Gefühl von der Macht des Gewissens. Die Vorstellung der Ate wird eine ethische, sogar eine mythologische Macht (vgl. Lehrs Popul. Aufs. 226) im 9. und 19. Buch, und im jüngsten Stück der Presbeia weist Phoenix bereits zur Busse der Sünde über die Sühnopfer hinweg auf das Gebet hin 9. 502 f. So werden im kyklischen Epos die Hauptfabeln der Thebais, Kyprieen und Iliupersis an die Emanationen des Zeus, Dike und Nemesis, geknüpft. Es ist eine psychologisch interessante und höchst bedeutsam gewordene Tatsache, dass die dem Altertum keineswegs fremde sentimentale Gefühlsfärbung und die mehr ethische Richtung gerade die Gesänge der mittleren und namentlich der jüngeren Iliasepik unsern Klassikern und unserm Volke vor den älteren lieb und wert gemacht haben.

Ein neuer Unterschied zwischen der ionischen und der boeotischen Stilart zeigt sich, wenn wir in dieser den alten Heroismus nicht verfeinert oder erweicht, sondern im Gegenteil vergröbert oder verroht finden. Die boeotische Schule liebt das Kecke, Satirische, Derbe, Übermütige, das zuweilen ins Brutale umschlägt, ähnlich wie die aeolische Lyrik leidenschaftlicher ist als die zur Weichheit und Reflexion geneigte ionische des 7. Jahrhunderts. Schon in der D. ist ein willkürlicheres und wilderes Gebahren der Menschen und Götter wahrzunehmen, das sich namentlich durch leidenschaftliches Geschrei kundgibt, und in der Bearbeitung schreien sogar schon die allegorischen Figuren. Den Höhenpunkt dieser Richtung erreicht die Theomachie, die von frechen Schimpfreden und groben Handgreiflichkeiten der Götter strotzt, man glaubt oft eine Parodie vor sich zu haben. Im kyklischen Epos finden wir öfter die charakteristischen Züge beider Stilarten dicht neben einander. Achills erotische Leidenschaft hat sich in der Aethiopis bereits zur glühenden Liebe zu der erschlagenen Feindin Penthesilea gesteigert, deren Untergang zwei Rohheiten veranlasst. Thersites schlägt der Toten das Auge aus, um von Achill deswegen durch einen Faustschlag tot zu Boden gestreckt zu werden. In wie grelle Formen ist hier bereits die Misshandlung des toten Hektor durch die Griechen, die ebenfalls vor Achills Augen in der Hektoreis verübt wird, verwandelt! Und wenn die Stimmung im achaeischen Stil ins Ethische, Religiöse ausläuft, so geht der boeotische gern zu trockener Lehrhaftigkeit über. Mythen-, Sagen-, Völker- und Länderkunde schleppen seine erfindungsarmen Vertreter mit steigendem Vergnügen heran. Doch zählt auch die Presbeia 9, 150 f. allerhand Städte Agamemnons auf, mit fast technischen Ausdrücken wird 24, 544 f. der Umfang des Priamosreiches von Achill bestimmt. Endlich gibt der Schiffskatalog einen Überblick über alle am trojanischen Krieg beteiligten Helden und ihrer Vorfahren und Heimatsländer. Gnomen und Reflexionen werden in beiden Stilarten je später, desto mehr beliebt, aber sie werden in der Ilias doch fast immer nur in den Reden der handelnden Personen geäussert. Jedoch erlaubt sich bereits der Bearbeiter der Diom. Anmerkungen z. B. über die Heftigkeit des Kampfes, und der Sänger der Hektoreis spart seine Kritik hie und da nicht. Aber erst im kyklischen Epos

tauchen sogar mitten aus dem Fluss der Erzählung allgemeine Gedanken auf, und Stasinos eröffnet sein Gedicht mit einer sittlichen Betrachtung.

Die Homeriden versetzen uns, je später, desto tiefer in einen bürgerlicheren, alltäglicheren Empfindungs- und Anschauungskreis, wie denn z. B. der Achill des 19. Buches ein ganz gewöhnlicher Alltagsmensch ist. Sie gebrauchen aber dafür andere vom altheroischen Epos verschmähte Mittel, um die Einbildungskraft ungewöhnlich aufzuregen, Prophezeiungen, Geistererscheinungen, immer seltsamer sich gestaltende Vorzeichen, Ungeheuer wie die Chimaera. In der Odyssee tut sich sogar die Unterwelt auf, an die übrigens auch die Iliassänger immer dringlicher erinnern, und in der Theomachie springt Aidoneus schreiend von seinem Thron, weil er fürchtet, Poseidon möge über ihm die Erde aufreissen und die entsetzlichen Behausungen dort unten den Menschen und Göttern sichtbar machen 20, 61 f.

So nachhaltig und tief der Einfluss Homers auf die Homeriden auch war, so konnte er doch nicht verhindern, dass der epische Stil selbst seiner treuesten Schüler, denen ja auch sein Genius nicht gegeben werden konnte, unter dem Eindruck des Wandels der asiatischen Lebensverhältnisse und Lebensanschauungen sich fort und fort verwandelte. Aus dem Zusammenwirken dieser Neuerungen und jener alten Vorbildlichkeit der Achilleis und den individuellen Bestrebungen der Einzeldichter erklären sich die wechselnden Typen des epischen Stils. Nicht nur in der Wahl und Beschaffenheit des Stoffs und in dessen Auffassung tritt dies hervor, wie wir eben dargelegt haben, sondern auch in der Formung desselben. Die Dreiteiligkeit der Anlage steht als ein unumstössliches Gesetz durch, dem sich die Teichomachie sogar soweit beugt, dass sie die Angriffe von zweien der fünf troischen Angriffsgeschwader fallen lässt, um der alten poetischen Regel treu bleiben zu können. Auch für das kyklische Epos scheint sie zu gelten. Aber die Klarheit der Anordnung und Steigerung innerhalb dieser drei Teile und die Gesamtsteigerung aller drei bis zum Schluss hinauf, wie sie alle drei Gesänge der Achilleis gliedert und anspannt, hat doch kein Homeridenepos wieder erreicht; nur die Hektoreis nähert sich dieser Kunsthöhe. Vielleicht setzt auch die Achilleis allein die

epische Erzählung zu der Rede je nach Art des Gegenstandes in das richtige Verhältniss, während die Redseligkeit der handelnden Personen je später, desto mehr ihre Handlung überwuchert. Die streng symmetrische Gleichnisskunst Homers, die fast nur die Waldtiere und die Elementarkräfte der Natur benutzt und, so zu sagen, pflichtbewusst jeden wichtigeren Moment zu markieren weiss, lockert sich in den mittleren Stilen, gibt ihren Parallelismus auf, wird frei ausgedehnt auf die Gebiete des menschlichen Treibens und bindet sich nicht mehr so gewissenhaft an die Hauptmomente, fängt auch schon an hier zu häufen, um dann wieder andere Partieen zu entblössen. In den jüngeren Stilen aber ist häufig eine Armut, Unlust oder Künstelei der Gleichnisse zu bemerken, auch geistige Beziehungen werden nun herangezogen. Die Gleichnisse drängen sich auch hier zuweilen hervor, um sich dann wieder für längere Zeit zu verbergen. Die Gleichnisskunst ist im offenbaren Verfall begriffen. Endlich nimmt die Sprache einen teils gezierteren, teils derberen oder nüchterneren Charakter an. Jenen bezeugen vor Allem die neuen Redefiguren und manche gekünstelte Composita, diesen manche Doppelpraepositionen, Wortableitungen und verschiedene Prosaausdrücke und -wendungen. Die Neigung, diesem Hauptwort mehrere Epitheta zu geben, nimmt immer mehr zu, ein wichtiges von mir zu wenig beachtetes Kriterium.

Die Einheit der Ilias liegt in der in allen Gesängen ziemlich gleichmässig ausgebildeten ionisch-aeolischen Kunstsprache und in dem gleichmässig ausgebildeten Versmass, ferner in dem aus diesen beiden allgemeinen Darstellungsmitteln von Homer in der Achilleis geschaffenen epischen Vortragsmuster, endlich in der Beziehung des volkstümlichen oder frei erfundenen Inhalts aller Gesänge auf ein und dasselbe allgemeine Thema: die zwischen Troja und dem Griechenlager hin und herwogenden Belagerungskämpfe, und in dem Bestreben mancher Gesänge sich an das besondere Thema, den Zorn Achills, wenigstens äusserlich näher anzuschliessen. Aber innerhalb dieser weiten Form- und Stoffgrenzen geht zwischen der Entstehungszeit der Achilleis und der der Doloneia, d. h. innerhalb eines Teils des 9., 8. und 7. Jahrhunderts im Wandel der Sprachform und Redekunst, der Bilder und Gleichnisse, der Gottes- und Weltanschauung, in der wachsenden Willkür der Behandlung der

alten Grundlage der Ilias und der Sage überhaupt, in der fortwährenden Einmischung ihr fremder Elemente aller Art, in der Hinneigung vom Grossen, Heroischen, Männlichen, Natürlichen, Plastischen, Symmetrischen, Massvollen, zum Zarten oder auch Derben, Bürgerlich-Idyllischen, Sentimentalen, Phantastischen, Malerischen, Ungebundenen und oft Übertriebenen, eine vollkommene Evolution des epischen Stils vor sich. Diese spiegelt allerdings eine Entfaltung des griechischen inneren und äusseren Lebens auf den verschiedensten Gebieten wieder, aber sie hat doch auch ein ihr eigengeborenes massgebendes Entwicklungsgesetz in sich, das nicht mit dem Gesetz der geschichtlichen Allgemeinentwickelung zusammenfällt. Denn der epische Stil ist doch nur eine Kunstform, die sich nach einem gewissen Zeitraume auslebte und, auch wenn die Zeitverhältnisse sich anders gestaltet hätten, als es geschehen ist, ausleben musste.

Trotz des grossen Unterschiedes der Zeit und Art zeigt daher die griechische Bildnerei, trotz des noch grösseren Unterschieds der Zeit und des Volks zeigt daher das deutsche Epos einen überraschenden Parallelismus der Einzelerscheinungen des Blühens und Verwelkens mit jenen Wandlungen der Iliasstile, der bei der weit besseren urkundlichen Bezeugung der Geschichte sowol der griechischen Sculptur, als auch der deutschen Heldensage zugleich wieder die Richtigkeit, die Gesetzlichkeit der von uns aufgestellten Reihenfolge der Iliasstile verbürgt. Wer die Ergebnisse der Eposuntersuchungen unserer grossen Germanisten und ihrer Schüler kennt, wird neben bedeutenden Unterschieden denselben Wandel der Auffassungen und Stimmungen, der Bedürfnisse und Liebhabereien, der Formen und Elemente im angelsächsischen und nordischen Epos, in den Nibelungen und der Kudrun wie in der Ilias wahrnehmen.

Die Ilias ist nicht ein episches Muster, sondern eine epische Mustersammlung, sie ist nicht eine einzelne geschlossene Urkunde, die uns den Geist einer einzigen Epoche, einiger Jahrzehnte, bewahrt, sie ist ein Urkundenbuch, das den Lauf des altgriechischen Epos durch verschiedene Menschenalter, durch ein paar Jahrhunderte hin darstellt. Was der Aesthetiker bei dieser Sachlage zu verlieren scheint, gewinnt der Historiker doppelt wieder. Wir sehen ein volles, reiches Stück Menschenleben nicht in der starren, fertigen Form einer rätselhaften Erscheinung,

sondern im lebendigen Flusse innerer und äusserer, verständlicher Entwicklung. Aber auch der Aesthetiker wird von der mühsamen eingehenden Untersuchung dieses zusammengesetzten, teils geschaffenen, teils gewordenen Werkes mehr lernen als von der bequemen, sorglosen Betrachtung eines einheitlich entworfenen und ausgeführten Kunstwerkes. Jedenfalls wird sich der Forscher weder durch die billige Modepietät vor. dem sogenannten Homer, noch durch manche teure Jugenderinnerungen an die deutsche und antike Klassik, noch selbst durch die gewiegten Urteile der Alexandriner und des gewaltigen Aristoteles, der in seiner Poetik der Ilias das Verdienst einheitlicher Composition zuschreibt, abhalten lassen, immer tiefer selbständig einzudringen in den Werdegang einer der herrlichsten Offenbarungen des menschlichen Geistes und dadurch Zeugniss von seiner Ehrfurcht vor der Wahrheit und zugleich der Schönheit abzulegen.

Zweiter Teil:
Die Achilleis vor der Ilias.

Achtes Capitel.
Die jüngeren Bestandteile der Achilleussage.

Im ersten Teil sollte vor Allem die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung des Gedichts erörtert werden, doch wurde auch hier schon der zweite Gegenstand unserer Untersuchung, der Ursprung und die Entwicklung der Sage, mehrmals gestreift. Die verschiedenen Iliassänger sahen wir eine verschiedene Stellung zu der alten Sage einnehmen, die z. B. in der Achilleis wesentlich anders aufgefasst wurde als in der Hektoreis und wiederum von der ionisch-achaeischen Schule anders als von der boeotischen. Einige Dichter kümmerten sich fast gar nicht um die alte Überlieferung oder wenigstens nicht um die alten Hauptsagen, sondern sie liessen sich von anderen, zum Teil neueren Sagen oder von ihren eigenen Erfindungen fesseln und leiten. Aber auch die älteste, homerische Form der

Sage, die der Achilleis, weist zwar einerseits noch bestimmt genug auf den mythischen Ursprung derselben hin, hat jedoch andrerseits so sehr schon den mythischen Charakter abgestreift, dass wir bald zu der Annahme eines bedeutenden Zeit- und Artunterschiedes gedrängt werden, der die homerische von der Urgestalt der Achilleussage trennt. Der homerische Hauptheld ist zwar von Mutterseite her göttlicher Abkunft, er verkehrt wie ein Sohn mit seiner unsterblichen Mutter, er ringt auch mit dem Gotte Xanthos in wildem Kampfe, aber er ist doch selber ein früh dahinsterbendes Menschenkind wie Hektor, seine Verhältnisse zur Briseis und zu Agamemnon sind rein menschlich gedacht, und als den Schauplatz seiner Ruhmestaten nimmt Homer, obgleich er noch nicht einmal dessen Hauptfluss Skamandros, den heutigen Mendereh, kennt, das Blachfeld zwischen der historischen Stadt Troja und dem Meere an. Diejenigen haben also im Wesentlichen Recht, welche betreiten, dass der homerische Achill ein rein mythisches Wesen sei. Aber auch sie müssen einräumen, dass er ebensowenig eine rein historische, etwa durch allerhand spätere Zutaten nur verklärte Persönlichkeit sei, wenn sie bedenken, dass gerade in den eben erwähnten und anderen weiter unten zu besprechenden völlig unhistorischen Zügen dieses Helden der eigentliche Inhalt und Sinn seines Wesens steckt. Nicht nur die in der Achilleis fast vollendete Vermenschlichung einer mythischen Hauptperson bezeugt das hohe Alter der von ihr besungenen Sage, sondern auch der complicierte Charakter der Fabel. Denn im homerischen Gedicht sind bereits zwei ursprünglich ganz von einander getrennte Sagenkreise, der aus Thessalien stammende des nordachaeischen Peliden und der aus dem Peloponnes stammende der südachaeischen Atriden, innigst mit einander verwachsen. Da diese Verschmelzung zwischen der Ankunft der Nord- und Süd-Achaeer im Hermosgebiet um 950 v. Chr. und dem Auftreten Homers um 850 v. Chr. sich vollzogen haben muss, so müssen jene beiden dazu verwendeten, von den Achaeern aus ihrer Heimat mitgebrachten und ihr Tichten und Trachten auch in der neuen Heimat beherschenden Sagen bereits vor dem J. 1000 bestanden haben.

Die Frage, wie die griechischen Ansiedler in Kleinasien dazu gekommen seien, ihre beiden alten Stammsagen an Troja

zu knüpfen und denselben in der Belagerung dieser Stadt einen neuen gemeinsamen Angelpunkt zu geben, lässt sich mit viel grösserer Sicherheit beantworten, seitdem Schliemann unter den Trümmern Neuilions die Reste eines weit älteren praehistorischen Ilion ausgegraben hat. Denn seit diesem grossartigen Funde wissen wir, dass nicht nur Homer, wie schon Thucydides 1, 3 richtig bemerkte, lange nach der Zeit des troischen Krieges lebte, sondern auch die ersten Griechen an der anatolischen Küste landeten, nachdem schon mehrere Jahrhunderte früher Troja zerstört worden war. Die mykenischen Gräber, die uns Schliemann gleichfalls aufgeschlossen hat, sind mit ihrem reichen Goldschmuck, ihren schönen bronzenen Schwert- und Dolchklingen und Steinwaffen, bei ihrem völligen Mangel an Fibeln und Eisengegenständen*), ohne Zweifel vor dem Abschluss der dorischen Eroberung des Peloponnes, der im 10. Jh. v. Chr. erfolgte, ausgestattet worden und fallen wahrscheinlich ins letzte Viertel des zweiten Jahrtausends v. Chr. (Helbig d. homer. Epos S. 54; Milchhöfer Anfänge d. griech. Kunst S. 6. 133 f.; Duncker G. d. A. 1881. 5, 28 f.). Die Fundstücke aller drei ältesten Trümmerschichten des Hügels von Hissarlik, deren dritte Schliemann für Trojas Reste hält, stimmen im Mangel von Fibeln und Eisengerät mit denen jener Gräber überein, und die dritte Schicht gehört noch durchaus dem Bronzealter an. Aber das Überwiegen der Steinwerkzeuge und -waffen, die Dürftigkeit der Technik der Thongefässe und des Goldschmucks und der Mangel aller Spuren von Schwertern und aller Bildwerke orientalischen Stils, alles weist auf eine Cultur zurück, die an Alter die mykenische ohne Zweifel übertrifft (Helbig d. homer. Epos S. 35—54; Milchhöfer Anf. S. 17. 28; Duncker a. O. 5, 169 f.). Die Zerstörung Troja's wird also um die Mitte des 2. Jahrtausends vor Chr., jedenfalls mehrere Jahrhunderte vor dem Erscheinen der Griechen an der asiatischen Küste erfolgt sein. Die Annahme, dass die Ilias auf dem historischen Ereignisse eines durch Griechen herbeigeführten Untergangs jenes praehistorischen Troja beruhe, ist demnach ausgeschlossen. Aber die Dichtung knüpfte allerdings an die Zerstörung dieser Stadt

*) Denn die mykenischen Eisenmesser und -schlüssel weist Schliemann Mycènes 141 f. erst dem Anfang des 5. Jh. zu.

an, als deren Trümmerfeld in den Gesichts- und dann in den Machtkreis der Aeolier rückte. Von wem das alte Troja zerstört ist, wissen wir nicht; aber zerstört war es einst und höchst wahrscheinlich von Menschen und nicht von einer Naturgewalt, wie Xaverius Minervinus annahm, den Lobeck Aglaoph. 319 deswegen der conjectandi licentia zieh, weil er Troja durch Vulkans Waffen, Erdbeben und Feuersbrünste, zerstört glaubte. Wie dem sei, Ilions Trümmer und zahlreiche alte Grabhügel schauten Jahrhunderte lang zu den Gewässern und Inseln hinüber, die im 10. und 9. Jh. von achaeischen Ansiedlern von Lesbos und Kyme, Nachkommen Agamemnons, belebt wurden. Der Anblick solcher durch Menschen- oder Naturgewalt hervorgebrachten Zusammenbrüche früherer Macht und Herrlichkeit hat stets die Einbildungskraft poesiereicher Völker zu Sage und Lied um so lebendiger angeregt, je weniger eine natürliche oder historische Erklärung vorhanden war. Die alten Felsbauten auf dem Sipylos bei Magnesia, die durch ein Erdbeben umgeworfen wurden*), erschienen wie ein alter Königssitz. Dazu kam, dass die Ilionruinen wirklich nun auch von jenen Ansiedlern in Besitz genommen, ihre Trümmer sogar zu Neubauten benutzt wurden. Wie nach Strabon p. 599 aus den Steinen der Stadt des Priamos die neue Griechenstadt Sigeion ummauert wurde, so entwickelte sich aus jenem fernen fremden Ereigniss der Zerstörung im Geiste der Ansiedler ein Ereigniss naher griechischer Geschichte, das einer alten heimischen Sage als Grundlage untergeschoben wurde. Ähnlich galt jener hohe öde Felsensitz eines fremden Herschergeschlechts auf dem Sipylos später sogar als die Wiege der heimischen Atriden, die Troja erobert hatten. Da aber nicht nur Südachaeer, sondern auch Nordachaeer, auch Boeotier, in diesen Strichen nach einer neuen Heimat rangen, so entstand viel Hader zumal unter den erstgenannten stolzesten Stämmen, von denen der eine auf die grosse mykenische Vergangenheit seines Königshauses, der andere auf die unübertroffene Tapferkeit seines einer Göttin entsprossenen Stammhelden pochen konnte (S. 25). Die politische Überlegenheit

---

*) Aristot. Meteor. 2, 8 *γενομένου δὲ σεισμοῦ τὰ περὶ Σίπυλον ἀνετράπη* vgl. *ταύτην τὴν Μαγνησίαν τὴν ὑπὸ Σιπύλῳ ἐκάκωσαν οἱ νεοστὶ γενόμενοι σεισμοί* Strabon p. 621.

der Atriden, die historischen Erfolge, die ihre Nachkommen von Lesbos und Kyme in Troas errangen, bewirkten, dass den Südachaeern die Einnahme Trojas in der Sage zugeschrieben ward, der im Mythus begründete frühe Tod des Achilleus legte die Annahme nahe, dass der nordachaeische Hauptheld vor dieser Einnahme erlag. In diesem Sinne sind also die Grundzüge der alten Sagen historisiert worden, nicht weil die Zerstörung Troja's durch die Griechen ein historisches Ereigniss gewesen wäre, sondern weil das siegreiche Vordringen von Griechen in demjenigen anatolischen Küstenstrich, in welchem die früher durch ein anderes Volk zerstörte Stadt in Ruinen lag, wirklich ein historisches Ereigniss war. Es standen die alten Mythen von Achilleus und Helena seitdem unter dem Einfluss eines Doppelgestirns, der historischen Fiction von der Zerstörung Troja's durch Griechen und der historischen Tatsache der Eroberung der Troas durch Griechen.

Dieser Versuch, bedeutsame mythische Fabeln mit wirklicher und halb erdichteter Historie zu verschmelzen, gelang in der Ilias vollkommen, während ein anderer gleichartiger Versuch, auch den mythischen Heros Herakles zum Eroberer Trojas zu machen, missglückte. Herakles konnte nicht aufkommen gegen die mythischen Stammheroen der in Kleinasien kriegenden Achaeer. Mit Mühe brachte man nach und nach auch für ihn eine troische Heerfahrt zu Stande, die aber nur ein ärmlicher Auszug des tatenreichen Zuges Achills und Agamemnons war. Müllenhoff (D. A. 1, 19) sieht freilich das Verhältniss der beiden Kriegssagen mit anderen Augen an. Er hält den troischen Herakles für den phoenicischen Melkart, der in der Tat unter dem Namen Makar auf Lesbos verehrt wurde, wie denn auch die troische Küste von zahlreichen semitischen Gründungen besetzt war. Auch giengen die Semiten den Griechen in der Herschaft an dieser Küste vorauf. Trotzdem halte ich den daraus gezogenen Schluss meines hochverehrten Lehrers, dass die Semiten nach der Eroberung der Stadt die ursprüngliche Trojasage geschaffen, die Griechen erst später deren dürftige Grundlagen weiter ausgebildet hätten, für höchst unwahrscheinlich. Zu bestreiten ist zunächst die Annahme einer Zerstörung Troja's durch Phoenicier. Duncker (G. d. A.[4] 2, 42. 49; 5, 39) nimmt an, dass dieselben erst im 13. Jahrhundert die ihnen so

nahen Inseln Kypros und Rhodos besetzten, also ihre kolonisierende Tätigkeit in oder bei Kleinasien ein paar Jahrhunderte nach dem Falle Ilions begannen. Dass auch bei diesem Handelsvolk der blosse Anblick einer Ruinenstadt eine Heldensage erzeugte, wie später bei den Griechen, die sich hier dauernd niederliessen, dass diese Sage an ihren Melkart angeknüpft und dann wieder den Griechen mitgeteilt worden sei, das sind doch höchst unsichere Annahmen. Endlich aber bedenke man die Natur des Heraklessagenkreises, der die reichsten Mythenkreise zweier verschiedener Völker in sich aufgenommen hat. Durch die Verbindung des semitischen Sonnengottes Melkart mit dem griechischen Gewitterdaemon Herakles, die leider von unsern mythologischen Forschern noch immer durch einander geworfen werden, durch die Fruchtbarkeit des Gehalts der Mythen beider Heroen, durch die historische Bedeutung der Herakliden und die Ausdehnung der phoenicischen Colonien wird Herakles ein Allerweltsheros. Mit allen möglichen Göttern und Menschen, Heroen und Ungeheuern schlägt er sich herum, von Gades bis nach Indien erstreckt sich der Schauplatz seiner Taten und Leiden. So tritt er denn auch gern mehr im semitischen, ungriechischen Sinne bald als Städtegründer, bald als Städteeroberer auf, wobei dann ältere lokalere und individuellere Sagen häufig auf ihn übertragen oder für ihn zugestutzt werden, zumal nachdem er nach der dorischen Wanderung zum Ahnherrn der Peloponneseroberer gemacht worden war. In der ilischen Heraklessage selber liegt ein solcher Fall vor. Denn der eine Begleiter des Heros auf der Trojafahrt, Telamon, der Schildhalter, in der Ilias ein ganz bescheidener Vater des Aias, wird hier zu einem Nebenbuhler des Herakles, und doch spiegelt sich in seinem Namen nur die heldenhafte Abwehr seines gerade durch seinen gewaltigen Schild so berühmten Sohnes Aias wieder. Man kann Aias, Telamons Sohn, den Sohn seiner Taten nennen, sowie Dahlmann richtig das deutlichere Beiwort Starkaðs, des nordischen Herakles, nämlich »Stôrverks Sohn«, in gleichem Sinne auffasste. Herakles' anderer Kriegsgenosse Peleus, Achills Vater, aber gehört auch zu denen, die sich wie Herakles und Theseus in alle möglichen Händel mischen. Er jagt den kalydonischen Eber (Grote Gr. G. Meissner 1, 115 f.), er bekämpft die Amazonen, er zieht mit den Argonauten und ringt mit der

Atalante an den Leichenspielen des Pelias. Und wie unheraklеisch erscheint im Geleit dieser und anderer Helden Herakles selber, der als einsamer Landfahrer, als der vagus Hercules des Horaz, sonst nur höchstens einen einzelnen Freund, wie den Jolaos oder Hylas, bei sich hat! So kennt denn auch die Ilias erst in der Diomediebearbeitung 5, 638 f., der Apate 14, 250 f.; 15, 18 f. und in der späten Theomachie 20, 144 die ersten winzigen Keime der trojanischen Heraklessage. Athene und die Troer schützen den Herakles durch einen Damm im Kampf gegen ein Meerungeheuer, das Laomedons Tochter zur Speise verlangt. Wegen der vorenthaltenen Rosse, die ihm Laomedon für die Befreiung seiner Tochter versprochen hatte, landet Herakles mit 6 Schiffen und einigen Helden und zerstört Ilion. Von der erzürnten Hera wird er auf der Rückfahrt nach Kos verschlagen. Selbst noch in der Theomachie werden in bescheidener Weise gewöhnlichere Züge der Heraklessage mit Troja verknüpft, in den früheren Iliasgesängen einfach Motive der älteren Trojasage entlehnt. Später tritt diese Analogiebildung immer üppiger auf. Der Preis des Kampfes mit jenem Ungeheuer, eine Frau wie Helena, wird nun näher bezeichnet als Hesione, Laomedons Tochter. Dieser erfreut sich wie Priamos zahlreicher Söhne, die Herakles hinter einander erlegt, wie Agamemnon und Achill die Priamiden. Laomedon bedroht die Schiffe der Griechen mit Brand wie Hektor in der Ilias. Hier wie dort wird um die Flotte gekämpft und der in diesem Kampf gefallene Argeios feierlichst bestattet wie der im Flottenkampf getötete Patroklos. Unterwegs bekämpft Herakles Sarpedon wie ein Heraklide in der Ilias ebendenselben und schon in der Ilias wird er auf der Rückfahrt vom Zorn einer Gottheit getroffen, wie in der Nostensage mehrere Fürsten aus Agamemnons Heer. Alle diese Züge, sowie das Vorkommen rein griechischer Troernamen, Laomedon, Hesione, Podarkes, sind Anzeichen einer jüngeren, unoriginellen, wenig sagenhaften Erdichtung, die nach der echten achaeischen Troja- und der älteren Heraklessage zugeschnitten ist.

Nachdem die Heraklessage als ein Nachgebilde der Sage, das nicht den geringsten historischen Hintergrund hat, aus dem älteren Trojasagenkreis ausgewiesen ist, bleiben als die ursprünglichen Grundsagen der Ilias die von Achilleus und die von Helena zurück, und es kommt nun darauf an, aus der ersten

diejenigen Bestandteile zu entfernen, welche die geschichtlichen oder für geschichtlich gehaltenen Ereignisse in Kleinasien in den alten europäischen Mythus hineingetragen haben.

Die homerische Achilleis fasst vom Leben ihres Helden nur die 14 Tage ins Auge, die vom Ausbruch seines Zorns bis zu seinem Sieg über Hektor verstreichen. Sie hebt also nur ein paar wichtige Momente aus dieser Zeit hervor, den Streit Achills mit Agamemnon, das Gespräch mit seiner Mutter, das drohende Auffahren am Abend des Ruhmestages der Troer, sein Wüten unter den Troern, seinen Kampf mit dem Flussgott Xanthos und seinen Sieg über Hektor. Sie ist im Ganzen sparsam mit Anspielungen auf seine Vergangenheit und Zukunft, nur seine Eltern und die ihm beschiedene Kürze seines Lebens werden erwähnt. Höchst bezeichnend ist nun, dass von den Homeriden der Ilias die boeotischen d. h. die Sänger der Diomedie, Epinaus., Ap. und Teichomachie, völliges Schweigen über Achill und seine Verhältnisse beobachten und gerade diejenigen beiden Stellen der Epin. 13, 346 und Ap. 15, 63 f., wo von ihm und seiner Mutter die Rede ist, nach dem übereinstimmenden Urteil fast aller Kritiker interpoliert sind. So hat sich auch, wie Welcker Gr. G. 3, 260 richtig bemerkt, die hesiodische Poesie von den Achaeerhelden losgesagt und nur den Herakles verherrlicht. Also nur die ionische Schule ergänzt in der Patroklie und Hektoreis die Nachrichten über die Familie des Peleus, wie auch einige Dichtungen des 6. Stils, welche von dieser Schule herrühren.

Vom Vater Achills erfahren wir aus der Ach. nichts als dessen Namen, überhaupt reicht die Meldung von ihm in der Ilias nicht über seine merkwürdige Verbindung mit der Thetis hinaus, wenn man nicht in dem Worte Aeakide, das in der Ilias seit der Patroklie gewöhnlich den Enkel der Aeakos, den Sohn Peleus aber nur 16, 15; 18, 433; 21, 189 bezeichnet, einen solchen Hinweis finden will. Etwas mehr erfahren wir schon aus der Ach. von der Mutter. Sie ist die Tochter des Meergreises Nereus 1, 358. 538. 556, eine Nereide 18, 38, eine Göttin 1, 516; 18, 394; 19, 6; 24, 59. 93; 18, 86; 10, 404, von Hera erzogen und gesäugt 24, 60. Sie hat den vor dem wütenden Lykurgos ins Meer fliehenden Dionysos und, mit des Okeanos Tochter Eurynome vereint, den von der Hera wegen seiner

Lahmheit verfolgten Hephaestos in ihren Schooss aufgenommen und neun Jahre beherbergt 6, 136 f.; 18, 398 f. Aber noch wichtiger ist, dass sie allein von allen Unsterblichen Schmach von Zeus abgehalten, als ihn Hera, Poseidon und Athene fesseln wollten, indem sie diese durch den herbeigerufenen Briareos-Aegaeon von ihrem Vorhaben abschreckte 1, 396. Darauf folgt ihre Verbindung mit Peleus, das grosse Unglück ihres Lebens, das sie 18, 429 f. beklagt. Sie wird gewaltsam, wider ihren Willen vollzogen: *ἐκ μέν μ᾽ ἀλλάων ἁλιάων ἀνδρὶ* (*Ζεὺς*) *δάμασσεν Αἰακίδῃ Πηλῆϊ καὶ ἔτλην ἀνέρος εὐνὴν πολλὰ μάλ᾽ οὐκ ἐθέλουσα.* Nach 24, 60 gibt Hera sie zur Gattin dem Peleus, dem Liebling der Götter, die nach 18, 85 insgesamt die Thetis dem Peleus überlieferten. Alle Götter erscheinen auf der Hochzeit des Peleus und der Thetis. Apoll spielt dazu auf der Leier 24, 62, die Götter spenden kostbare Geschenke, eine unsterbliche Rüstung 17, 194 f., wozu noch unsterbliche Rosse 16, 380. 867; 17, 443, die nach 23, 277 von Poseidon stammen, und eine Eschenlanze vom Pelion, eine Gabe Chirons, kommen, die Niemand ausser Peleus und Achill zu schwingen vermag 16, 141; 19, 387. Das Haus des Königs Peleus 7, 126; 9, 430. 480; 17, 443, der ein Sohn des Zeussohns Aeakos 21, 189 heisst, steht in Phthia 9, 395. 479; 11, 766, im Myrmidonenlande 16, 15; 24, 536, reich an Schätzen 9, 400; 24, 535. Hier gebiert ihm Thetis Achilleus 1, 418, das einzige Kind nach 24, 540, doch wird 16, 175 auch noch eine Tochter Polydora genannt. Hier erzieht sie ihren Sprössling selber nach 18, 57. 436, erzählt ihm, wie einst Zeus durch sie gerettet sei 1, 396 und kündet ihm vor seinem Auszug nach Troja die *διχθαδίας κῆρας* 9, 411 an. Doch geniesst er 11, 832 auch den Unterricht des weisesten Kentauren Chiron in der Heilkunst, und Phoenix, der in Peleus' Hause Zuflucht gefunden hat, dessen *ὀπάων* 23, 360 geworden und dessen Unterkönig im Doloperlande 9, 484 geworden war, wartet seiner 9, 485 f. Sein Gespiele aber ist Patroklos, der gleichfalls wegen einer Blutschuld zum Peleus geflüchtet ist 23, 89. — Aber nun werden durch den trojanischen Krieg Vater, Mutter und Sohn auseinander gerissen. Nestor und Odysseus suchen den alten Peleus auf, um Achill und Patroklos für die Kriegsfahrt zu gewinnen 11, 768 f., wobei Nestor von den Geschlechtern der Argiver 7, 127 erzählt. Die

Jünglinge sind auch schnell bereit, Peleus empfiehlt nach 11, 784 seinem Sohn immer der Erste zu sein, nach 9, 252 aber vor Allem Verträglichkeit. Er gibt ihm Phoenix 9, 443 als Hüter mit, dem Flussgott Spercheios aber gelobt er bei der Rückkehr des Sohnes dessen Haar und grosse Rinder- und Widderopfer 23, 144. Thetis verkündet ihm das Loos eines frühen Todes im Kriege 9, 411; 1, 352, denn sie ist allwissend 1, 365. Sie stattet ihn sorglich mit Röcken gegen den Wind und einem kostbaren Becher 16, 222 aus, und mit dem Sohne verlässt auch sie den Peleus, der nun kraftlos dahinaltert 18, 434 f.; 9, 394; 16, 15, weinend um seinen Sohn 16, 322 und wie Thetis ohne Hoffnung ihn wieder heimkehren zu sehen 18, 331. 60. 440. Thetis wohnt wieder bei ihrem Vater in der glatten, silberglänzenden Grotte im Meeresgrund mit ihren Nereidenschwestern 1, 358; 18, 36 f. 402; 24, 83, die unglücklichste aller Göttinnen 18, 431 und aller Mütter 18, 54. Aber keineswegs denkt sie sich, wenigstens nicht nach 18, 440 f., alle Verbindung mit dem Vaterhause Achills zerrissen, denn sie beklagt, dass sie diesen in Peleus' Hause nicht wieder sehen werde, nur darum, weil er dorthin nicht zurückkehren werde. Sie lauscht gleichsam aus der Tiefe der See dem Nahen des Schicksals, das ihrem Sohne beschieden ist. So greift sie viermal in das Leben Achills vor Troja ein. 1) Als er 1, 348 sie am Gestade herbeiruft, wenn nicht frühen Tod, so doch Schande von ihm abzuwehren, erhebt sie sich rasch aus der grauen See wie ein Nebel zu ihm empor 1, 359 und rät ihm, vom Kriege zornig abzulassen. Sie muss der Götter Rückkunft vom Aethiopenmahle abwarten, schwebt nach 12 Tagen frühmorgens zum Olymp 1, 497, wo sie schmeichelnd mit der Linken Zeus' Knie, mit der Rechten sein Kinn umfasst und den Ratschluss erlangt, die *βουλὴ Διός*, die nun auch wol in späteren Gesängen *βουλαὶ Θέτιδος* 8, 370 oder *Θέτιδος ἐξαίσιος ἀρὴ* 15, 598 heisst. Dann springt sie vom Olymp ins tiefe Meer zurück 1, 532. 2) Von Neuem durch Achills Klage über den gefallenen Patroklos aufgeschreckt 18, 35 f., sucht sie mit all ihren Schwestern das Zelt ihres Sohnes auf, wehrt ihm, sofort in die Schlacht zu stürmen, und verspricht ihm neue Waffen aus Hephaests Werkstatt. Während die Nereiden wieder hinabtauchen, geht sie zum Olymp 18, 146, wo Charis sie empfängt 18, 382 und der dankbare

Hephäst die Rüstung schmiedet, mit der sie sich dann wie ein Habicht zu ihrem Sohne hinabschwingt 18, 616. Auch träufelt sie dem Patroklos, um ihn vor Verwesung zu schützen, Ambrosia und Nektar ein 19, 38. 3) Bei der Totenfeier, durch die Achill den Patroklos ehrt, erscheint auch Thetis und stimmt in die Klage ein 23, 14. 4) Zeus lässt 24, 74 f. die Thetis durch Iris aus ihrer Grotte zu sich zum Olymp rufen. Sie geht in Trauergewand durch die ausweichenden Meereswogen zum Olymp, wo Athene ihr ihren Sitz einräumt und Here ihr den Goldbecher zum Willkommen reicht. Zeus aber gebietet ihr den Achill zur Auslösung des gemisshandelten Hektor zu bewegen. Dies geschieht.

Wenn wir all diese Nachrichten über die Eltern mit den oben S. 306 f. 373. 377 f. wiedergegebenen Aussagen der Ilias über den Sohn vereinigen, so glauben wir, obgleich ja das Gedicht an sich nur einen Ausschnitt aus dem Leben des Peliden behandelt, dennoch ein reiches, einigermassen vollständiges Bild der Achilleusfabel erhalten zu haben. Aber wir würden uns einer doppelten Täuschung hingeben, wenn wir glaubten, dass die Achilleusfabel des Iliasepos alle alten und ausschliesslich alte Züge überlieferte. Wir haben ja schon aus der Iliaskritik erkannt, wie die alte Fabel durch die teilweise sehr freien Erfindungen, die sich alle Homeriden mehr oder minder glücklich erlaubten, erweitert worden ist. Am tiefsten griff in die alte Fabel die Patroklie ein, die jedenfalls, ob aus einer engeren lokrischen Stammsage hervorgegangen oder nicht, ursprünglich keinen Bestandteil der Achilleis bildete und erst nachträglich derselben als ein nie völlig organisch gewordenes Glied eingefügt wurde. In der noch jüngeren Phoenixepisode konnten wir vollends nur eine Art Variation des Patroklosverhältnisses erkennen. Also nicht nur das unmittelbare Schicksal dieser beiden Figuren, sondern Alles, was an ihnen hängt, z. B. die Waffenholung der Thetis, die Leichenfeier, die Beziehungen des neuen Kampfes Achills auf seinen Freund, die Phoenixgesantschaft in der Presbeia, ist als nicht reine Sage aus der Achilleis auszusondern. Aber von diesen und andern oben genügend erörterten Homeridenerfindungen sprechen wir hier nicht weiter, wir fassen hier vielmehr namentlich diejenige Umbildung ins Auge, die schon der alte Homer und zum Teil schon vor ihm die schlich-

teren Volksliederpoeten auf asiatischem Boden an dem alten mutterländischem Stoff vorgenommen haben müssen. Diese wird von drei Haupttendenzen geleitet, indem sie die Sage zu historisieren, zu episieren und zu idealisieren sucht. Denn die Sage geriet mitten in eine grosse geschichtliche Bewegung, in die Ansiedlung der Griechen an fremder Küste, hinein, wurde hier von einen zum Teil durch eben diesen Umschwung des Lebens hervorgebrachten Aufschwung der epischen Kunst, die fortan grössere Werke anstrebte, mächtig ergriffen und mit einer inzwischen erhöhten Auffassung der überirdischen Mächte verknüpft. Um also des nackten Wurzelstocks der europäischen Völkssage habhaft zu werden, müssen wir das edle Erdreich, womit jene Tendenzen ihn umhüllt haben, abschütteln. Aber das darf nicht mit derber Hand geschehen, wenn nicht das zarte Gefäser abgerissen, wenn nicht etwas für Zusatz asiatischer Geschichte gehalten werden soll, was doch schon ein Zug des europäischen Mythus war, der nur den neuen Lebensbedingungen und Trieben der Sage angeglichen worden ist. Ja wir müssen bei dem Sonderungsverfahren als Regel die Annahme befolgen, dass die auf den ersten Blick neu aus den neuen Verhältnissen entsprungenen Motive durchweg an ältere Motive anknüpfen, aus ihnen nur in andere den neuen Verhältnissen besser entsprechende Formen hineingewachsen sind, beziehungsweise hineingeformt worden sind.

A. Die Historisierung der Sage.

Achill und Agamemnon waren nach der Sage jenseits des aegaeischen Meers nicht Krieger vor Troja, aber doch auch hervorragende Krieger. Ihre Eris konnte zwar erst an der fremden Küste erfunden werden, denn sie ist nur erklärbar aus den Reibereien der Süd- und Nordachaeer, die nur hier zusammenstiessen. Aber Achill konnte möglicher Weise auch in der vorhistorischen Sage schon einen berühmten Streit mit einem andern Nebenbuhler um einen ähnlichen Gegenstand gehabt haben, und noch wahrscheinlicher war sein Zorn ein uralter Zug dieses Helden, weil er der Grundzug desselben und seines ganzen Schicksals ist. Sein finsterer, zurückhaltender Groll vor seiner Hauptttat, sein von Drohruf begleitetes furchtbares Hervorbrechen aus dieser Zurückhaltung, seine Mordlust, sein grau-

samer Grimm gegen Hektor waren die Erzleidenschaften dieser Heldenseele, ob auch die jetzt als Anlässe ihrer Ausbrüche gegebenen Ereignisse, wie z. B. die Gefährdung der Flotte durch Hektors Feuer, mehr den historischen Typus tragen. Ferner kann der troische Krieg ursprünglich nicht die Trennung von Peleus, Thetis und Achill veranlasst haben, aber eine solche Trennung wird Jeder, der den Nereidencharakter kennt, von vornherein für altmythisch zu halten geneigt sein. Achill kann in der Ursage nicht durch seine Mutter den jetzt für den Verlauf des ganzen trojanischen Kriegs so verhängnissvollen Ratschluss des Zeus erlangt haben. Aber dass er der Sohn einer unsterblichen Nereide war, und zumal, dass diese ihrem Kinde in der Not beistand, ist wieder ein allen echten Nereidenmüttern eingeborener altmythischer Trieb. Wenn Achill in der alten Sage unmöglich Troja belagern konnte, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass er doch auch in ihr schon einen Hektor in seiner Burg bedrängte. Ebenso wie jener war auch dieser wol eine mythische Figur schon deswegen, weil einerseits die Griechen von Troja's Helden nichts wissen konnten und andererseits Achills ganzer Lebenslauf in der alten Sage keinen rechten Sinn hatte, wenn er nicht in einem Zweikampfe mit einem ausgezeichneten Helden gipfelte. War also Achill ursprünglich ein Gott oder Daemon oder Heros, so wird auch sein stärkster Gegner ursprünglich ein überirdisches Wesen gewesen und erst später gleich jenem vermenschlicht worden sein. In dieser Ansicht werden wir dadurch bestärkt, dass der Kampf gegen Hektor mit einem andern rein mythischen Kampfe, dem gegen Xanthos, in einer unlöslichen Verbindung steht, so dass selbst ein Homer trotz seiner Abneigung gegen alles Wunderbare und Märchenhafte dieselbe nicht aufheben mochte. Endlich berichtet die Ilias zwar nicht den Tod Achills, aber wir wissen aus der asiatischen Sage, dass er vor der Einnahme Trojas starb, und auch die Achilleis weiss von seinem frühen Ende, von seiner *αἶσα μίνυνθα* 1, 416. Er heisst *μινυνθάδιος* 1, 352, *ὠκύμορος* 1, 417, *ὠκυμορώτατος ἄλλων* 1, 505. Und auch dieser Zug ist ein der alten Sage wesentlicher und eingeborener, obgleich sie ihn nicht in irgend welcher Verbindung mit dem Schicksale jener Stadt gekannt haben kann.

B. Die Episierung der Sage.

Überall erkennen wir die bedeutenden Einflüsse der Verpflanzung einer europäischen Sage auf asiatischen Boden, der Verwandlung der rein mythischen Sphäre in eine mehr historische. Schon der Wechsel der Orts- und Zeitverhältnisse drängte das Volkslied dazu, den Handlungen andere Ursachen und andere Ziele zu geben, sie natürlicher, menschlicher zu motivieren. Dies Streben wurde aber noch dadurch sehr verstärkt, dass der grosse Umschwung aller nationalen Verhältnisse, zu dem die thessalische Wanderung den Anstoss gegeben hatte, die Erwerbung eines neuen Griechenland auf der anatolischen Küste, die Erweiterung des Gesichtskreises auch den Dichter antrieb, über das lokale Volkslied zu umfassenderen, vornehmeren Gesängen fortzuschreiten, die nicht nur das Volk, sondern auch die Führer der Wanderung und der Kriege, die Heerkönige und ihre Gefolgsleute und diese namentlich fesselten, erfreuten und in ihren Vorfahren verherrlichten. Es erstand mit andern Worten aus den Volksliedern das Kunstepos mit seinem strengeren Mass und Ordnungsinn und seinem höheren Zweck, das nun die Sage, die bereits im Flusse der Geschichte trieb, noch realer, noch glaubhafter, noch zusammenhängender zu machen und von den altgeglaubten Wundern zu befreien suchte. Denn das Epos trachtet geschichtlicher Wahrheit oder vielmehr dem Anschein derselben nach. Die Sage wurde also nicht nur historisiert, sondern auch episiert. Die Arbeit der Umbildung der Motive wurde also von dieser höheren Poesie fortgesetzt, ausserdem aber jenem aristokratischen Geiste entsprechend manches neue aus dem reichen Menschenleben Geschöpfte hinzugefügt, dagegen wieder vieles ältere aus dem Naturleben Entnommene, unverständlich Gewordene beseitigt. Glücklicher Weise sind wir, um diesen Vorgang zu erkennen, nicht auf allerhand aus der einzigen Iliasüberlieferung gezogene Schlüsse angewiesen, sondern andere Zeugnisse gewähren uns wenigstens über den Teil der Achilleussage, der vor den Beginn des trojanischen Krieges fällt, Nachrichten, die uns eine vergleichende Betrachtung dieser und der entsprechenden Iliasangaben ermöglichen. Sofort gewahren wir eine Reihe mehr oder minder bedeutender Unterschiede, die allerdings verhält-

nissmässig wenig Wert für uns haben würden, wenn wir Niese Entwickl. der hom. Dichtung S. 235 Glauben schenken wollten. Denn er meint, Achill sei zwar eine volkstümliche Gestalt, aber nur in der Ilias; alles Andere, was wir von ihm hörten, sei aus ihr abgeleitet. Nun ist es wahr, dass die Ilias einen massgebenden Einfluss auch in dieser Beziehung auf die anderen von Achill berichtenden Literaturwerke, die jüngere Epik der Odyssee und der Cycliker, wie auch weiterhin auf die Tragödie geübt hat und dass die meisten Abweichungen dieser späteren Achilleusdichtungen nur als Variierungen oder Ausbildungen der alten Motive, nicht als Originalmotive alter Überlieferung betrachtet werden können. Wir selbst giengen ja sogar noch weiter, indem wir behaupteten, dass auch die jüngeren und mittleren Iliaspartieen in einem ähnlichen Abhängigkeitsverhältniss zur Achilleis ständen, wie jene jüngeren Dichtungen zur Gesamtilias. Aber wir sahen andererseits S. 115, dass Arktinos schwerlich den Untergang Achills dem des Patroklos der Ilias nachgebildet, sondern älterer Sage entnommen haben müsse. Wir werden auch noch weiterhin bemerken, dass die Anerkennung eines fast kanonischen Ansehens der Ilias bei den späteren Epikern und Tragikern keineswegs die gänzliche Ausschliessung alter und uralter Züge, echt volkstümlicher Sage und somit auch der Achilleussage aus ihren Dichtungen in sich begreift. Dann ist zu bedenken, dass durch ein Epos, auch wenn es noch so gewaltig und mustergiltig sich erhebt, die Volksüberlieferung nicht plötzlich erstickt wird. Ein grosses Kunstepos wirkt wie eine neue Kunststrasse, die scheinbar den ganzen Verkehr der Landschaft an sich reisst und die alten Wege verödet. Aber der gemeine Mann tritt nach wie vor die stilleren Pfade seiner Vorfahren, wie sie auch der Freund der Natur gern aufsucht. So hat auch die vornehme Literatur nicht völlig die Stimme der Volkssage überhört, und so verdanken wir einigen späteren Dichtern und Historikern auch über Achills Jugend und Eltern mehrere wichtige Nachrichten, welche die Ilias überhaupt nicht oder in ganz anderer Form bringt und welche nicht aus ihr abgeleitet sind, sondern umgekehrt teilweise als uralte betrachtet werden müssen, aus denen die Iliasberichte abgeleitet wurden.

Mannhardt (A. W. F. 52) ist von Preller angeregt worden,

dieselben zuerst als feste Bestandteile einer Peleis eingehend zu erörtern. Aber seine schöne und vielfach so sehr zutreffende Auseinandersetzung wurde durch eine irrige Grundansicht auf eine falsche Bahn gelenkt, von der wir sie zurückrufen müssen. Er hat S. 77 vollkommen richtig die homerischen Andeutungen über Peleus und Thetis als Nachhall der von Apollodor aufbewahrten echten Volkssage bezeichnet und in ihrer einfachen märchenartigen Erzählung die Keime bemerkt, aus denen unter Dichterhänden die Heroengestalt des Peleus und seiner Angehörigen emporwuchs. Aber die einzelnen Entwicklungsstufen und das Wesen der Sage sind ihm nicht klar geworden, wenn er S. 60. 76 meint, auf das Leben des Peleus sei eine Elfensage von einem Rhapsoden übertragen worden, der dann auch den Chiron als Erzieher Achill und Freund des Peleus hereingezogen habe, und wenn er ferner S. 75 Achilleus nicht für ein Gebilde des Mythus, sondern für eine rein epische Erfindung hält. Wie aber kann von Übertragung einer Elfensage auf Peleus die Rede sein, da doch dessen Gattin durch und durch den Nereiden- d. h. Elfencharakter trägt, den ja auch sogar das Epos voll und ganz anerkennt! Mit der Thetis sind aber die beiden männlichen Hauptfiguren der Sage, Peleus und Achilleus, unlösbar verbunden, und die Schicksale dieser Drei bilden einen von Alters auf das Schönste in sich zusammenhangenden echten Elfen- oder, wie man wol griechischer sagt, Daemonenmythus in freier volkstümlicher alter Märchenform, zu dem als vierte notwendige Hauptfigur auch der Kentaur Chiron zu rechnen ist. In diesem Mythus sind aber auch schon all die heroischen Eigenschaften Achills verborgen, die er in späterer Zeit auf einem grossen historischen Kriegstheater im Glanze herrlichster Poesie entfalten sollte.

Aus Thessalien brachten die Achaeer die Peleis und Achilleis nach Asien, und schon aus diesem Grunde ist es wichtig, diejenigen Berichte zu vernehmen, welche den in der alten Heimat sich abspielenden Teil der Sage kennen lehren, und deren Verhältniss zu den Andeutungen zu bestimmen, welche die Ilias auch über diesen Teil darbietet. Denn sollte die Vergleichung wirklich für diesen thessalischen Abschnitt ergeben, dass jene Berichte inhaltlich älter sind als die der Ilias, dass diese jene umgemodelt hat, so würden wir daraus auch einige Aufschlüsse

über die Art und Weise der Umänderungen, die in der Ilias am zweiten, trojanischen Abschnitt der Achilleussage vorgenommen sind, erhoffen dürfen.

Die wichtigsten Parallelscenen sind folgende 4:

1) Die Werbung des Peleus um Thetis, deren Eigentümlichkeit schon die Ilias 18, 429 f. andeutet, wird hier als eine gewaltsame gegen den Willen der Thetis vollzogene bezeichnet (S. 413). Auch aus anderen Äusserungen der Ilias geht hervor, dass Thetis nur widerwillig bei Peleus weilt. Sophokles im Troilus (Schol. Pind. N. 3, 60) bestätigt dies durch die Verse:

ἔγημεν ὡς ἔγημεν ἀφθόγγους γάμους
τῇ παντομόρφῳ Θέτιδι συμπλακείς ποτε.

Nach der Vereinigung mit der gestaltentauschenden Thetis wohnt sie schweigend bei ihrem Gatten (vgl. Schmidt Volksl. d. Neugr. S. 116). Die Anwendung rascher Gewalt bei der Werbung meldet Pind. Nem. 3, 35 *Πηλεὺς — ποντίαν Θέτιν κατέμαρψεν ἐγκονητί.* Thetis verwandelte sich dabei nach P. Nem. 4, 61 in allmächtiges Feuer und wieder in einen mit furchtbaren Krallen und Zähnen bewehrten Löwen, nach Sophokles Fragm. (Brunck III. p. 404) in einen Löwen und Drachen, in Feuer und Wasser, nach Apollodor in Feuer, Wasser und ein wildes Tier. Alte Vasenbilder, von denen einige noch Pindar an Alter übertreffen mögen, stellen mehrfach dar, wie Peleus vor Chirons Augen die Thetis raubt, wobei die Tiere, in die sie sich verwandelt, neben ihr mit dargestellt werden (J. M. 1, 65. 129). Wir dürfen in diesen zum Teil schon dem 6. und 5. Jh. angehörigen, wesentlich übereinstimmenden Zeugnissen die alte Form der Scene erkennen, welche die Ilias 18, 429 f. im 7. Jh. bereits andeutete und auch sicher der ältere Homer kannte, der sie aber in seiner Achilleis weder brauchte, noch wegen seiner Abneigung gegen alles Märchenhafte wünschte. Während sie aber das höhere älteste Epos ablehnt, haben sie vielleicht die Kyprien schon behandelt, wenn auch Proclus sie nicht überliefert und Welcker nicht daran glaubt. Dagegen nehmen Overbeck, Schlie und Luckenbach eine derartige Scene in jenem kyklischen Gedicht an, die wie die Hochzeit der Thetis besonders häufig auch schon auf den Bildwerken der archaischen Periode dargestellt wurde vgl. (Luckenbach Jahrb. für class. Philol. Suppl. 11, 575 f.). Das Volk aber hat diesen Liebes-

kampf des Peleus bis auf den heutigen Tag auf Kreta erhalten. Ein von einem alten Weibe unterwiesener Bursche, der sich in eine Neraide verliebt hat, fasst diese in der Neraidenhöle bei den Haaren und hält sie fest, obwol sie sich in einen Hund, eine Schlange, ein Kameel und in Feuer verwandelt, bis der Hahn kräht und ihre Gespielen verschwinden. Da nimmt sie ihre schöne menschliche Gestalt wieder an und folgt ihm in die Ehe (Polites Melete 1, 119; Schmidt Volksl. d. Neugr. 115). Apollodor meldet, dass Peleus nach der Weisung Chirons, den die kretische Volkssage durch ein altes Weib ersetzt, die Thetis bezwungen habe. Demgemäss wird auch, wie bemerkt, diese Tat in des Kentauren Gegenwart auf alten Vasenbildern vollbracht. Dem entspricht nun auch, dass

2) bei der Hochzeit des Peleus und der Thetis Chiron eine ganz hervorragende Rolle spielt. Auf der alten Françoisvase führt Chiron, von der Iris geleitet, den Festzug der göttlichen Gäste zum Hochzeitshause des Peleus und der Thetis und wird vor der Tür desselben mit Handschlag begrüsst. Chiron ist also auch hier der eigentliche Veranstalter der Verbindung, der *παράνυμφος* (J. M. 1, 68. 195). Dem entspricht endlich, dass er auch in der Ilias dem Peleus das hochzeitliche Hauptgeschenk macht, die gewaltige Lanze, die nur dieser und sein Sohn zu werfen vermag 16, 141; 19, 387. Wenn aber 18, 429 f. die Thetis dem Peleus von Zeus statt von Chiron, oder 24, 60 wieder von Here, oder 18, 85 von den Göttern insgesamt gegeben wird, wenn 16, 380. 867; 17, 441 an der Peleushochzeit plötzlich die Götter unsterbliche Rosse spenden, die doch 16, 145 f., obgleich soeben erst Chirons Hochzeitsgabe erwähnt ist, nicht als solche bezeichnet werden, wenn diese Rosse 23, 277 wieder als ein Geschenk Poseidons erscheinen, wenn 17, 194 f.; 18, 82 die Götter auch eine Rüstung schenken, so sieht man hier deutlich, wie die Götter als Frauen- und Geschenkspender erst in jüngerer schwankender Überlieferung dem Kentauren beigegeben oder an dessen Stelle gesetzt worden sind. Zeus und Here und die Götter überhaupt haben in der alten Sage, in welcher Chiron dem Peleus die Thetis verschafft, keinen rechten Sinn, sowie die Rosse und Waffen in der Peleussage gar keine Bedeutung, in der Achilleussage nur die eines später hinzugefügten Ornaments haben, während Chirons Lanze,

noch in Euripides Androm. 791 *Κενταύρων δόρυ κλεινότατον*, zumal in der Achilleis die unfehlbare, dem Träger Ruhm, dem Gegner aber Tod bringende Waffe ist, die den Hauptkampf des Helden entscheidet. So wird es auch sehr zweifelhaft, ob in der alten Sage alle Götter Gäste jener Hochzeit waren, wie der letzte Gesang der Ilias 24, 60 f. es darstellt, und es fragt sich, ob statt eines Götterfestes nicht die Hochzeit vielmehr ursprünglich ein von Chiron und seinen Kentauren gefeiertes Daemonenfest war. Von den Göttern und ihren Gaben finden wir keine Spur in der Volksüberlieferung, wol aber hat der alte Ratgeber Chiron sich allerdings sehr verstellt im alten ratgebenden Weibe der kretischen Sage erhalten. Auch die Kunst des Lautenschlagens, durch die der kretische Bursche die tanzenden Neraiden so erfreut, kann an demselben haften geblieben sein, weil er ursprünglich ein Schüler eines Wesens wie Chiron war, der ja seine Zöglinge in der Musik unterrichtete (J. M. 1, 206). Die Waffe, die Chiron dem Peleus bei der Hochzeit schenkte, wird zwar in der älteren Volkssage vom Nereidenraub nicht genannt, aber auch schon in ihr ist von einem Messer (*μάχαιρα*) die Rede, das allerdings nach den Schol. Arist. Nub. 1063 die Götter dem Peleus schon vor seiner Verbindung mit Thetis, als er von König Akastos von Jolkos und dessen verleumderischer Gemahlin zu einer lebensgefährlichen Jagd auf dem Pelion überredet war, *διὰ τὴν σωφροσύνην* gaben. Diese sprichwörtlich gewordene *Πηλέως μάχαιρα* war vom Hephäst gearbeitet (Hes. Katalog; Schol. Pind. N. 4, 95) und wurde ihm durch Hermes überreicht (Kinkel Fragm. ep. 1, 101). Akastos versteckt sie, als Peleus auf dem Pelion in Schlaf gefallen ist, unter Kuhmist. Nun greifen ihn die Kentauren an, aber Chiron rettet ihn und verschafft ihm sein Messer wieder, was Pind. N. 4, 95 kürzt in: Akastos bedroht aus dem Hinterhalt des Peleus Leben mit dem Messer, aber Chiron wehrt ihn ab. Chiron erscheint also auch hier als ein Waffenspender, er schafft dem Peleus in der Not das Messer wieder, wie er ihm zur Hochzeit die Lanze schenkt. Auch dies Messer wird ursprünglich von Chiron, nicht von den Göttern geschenkt sein, und Messer und Lanze bezeichnen wol ursprünglich eine und dieselbe Waffe. Schon im Altertum behaupteten nach den Schol. Apollon. Rh. 1, 224 Einige, dass Peleus das von Hephäst gearbeitete Messer nicht von Hermes,

sondern von Chiron erhielt, und auf der Kypseloslade (Paus. 5, 19, 7 f.) begleiten Chiron und Hephäst die Thetis bei der Überreichung der Waffen an Achill. Wie das unheroische Messer im Epos bald völlig beseitigt wurde, versuchte man auch später in demselben Sinne sogar die Lanze mehr und mehr dem Chiron abzusprechen und in ein Geschenk der Götter zu verwandeln. Die Schol. Il. 16, 140 sagen, dass bei der Hochzeit die Götter dem Peleus Geschenke brachten, Chiron aber eine wolgewachsene Esche, welche Athene geglättet, Hephäst aber zu einem Speer verarbeitet habe. Wir dürfen demnach wol annehmen, dass Peleus die sagenechte Waffe, die ihn schützte und unwiderstehlich machte, dem Chiron verdankte, wodurch Hephästs Anteil an der Herstellung derselben nicht ausgeschlossen wird, und dass der Zug, die Götter hätten ihm Waffen geschenkt, sich schon durch die Bemerkung *διὰ τὴν σωφροσύνην* als ein später billiger Zusatz kennzeichnet, sowie die gleiche Motivierung der Heirat des Peleus, von der Aristoph. Nubb. 1067 sagte: *καὶ τὴν Θέτιν δ' ἔγημε διὰ τὸ σωφρονεῖν ὁ Πηλεύς.* Überall zeigt sich Chirons Teilnahme als älterer Bestandteil der Sage, da sie mit allen Teilen derselben in Verbindung steht, überall wirkungsvoll und gerade in ihrer scheinbar märchenhaften, in Wirklichkeit aus der Naturanschauung wol zu erklärenden Beziehung motiviert ist, während die Teilnahme der Götter überall später hinzugekommen, überflüssig, ohne innere Bedeutung und mit dem moralisierenden Beischmack einer jüngeren Zeit versehen ist.

3) Noch auffallender und bestimmter zeigt eine dritte Scene aus dem Leben jenes Ehepaares die Unzuverlässigkeit des Epos anderweitiger Überlieferung gegenüber. Dies ist aber von um so grösserem Gewicht, als hier nun ausser den Eltern auch deren Sohn, Achilleus, wesentlich berührt wird. In der Ilias verlässt Thetis ihren Gatten und sucht ihren Vater wieder auf, nachdem ihr Sohn vor Troja gezogen ist. Da nun, wie wir oben gesehen haben, Achilleus erst durch Homer und die Volkslieder um 900 v. Chr. mit dem trojanischen Krieg verknüpft wird, so ist entweder die Trennung des Ehepaares oder doch diese Motivierung derselben erst später erfunden. Und offenbar ist das Letzte der Fall, denn darin, dass Thetis den Peleus verlässt, stimmen alle Überlieferungen mit der Ilias überein. Aber die

volkstümlicheren geben einen ganz anderen Grund dafür an und wiederum einen ganz märchenhaften und deswegen dem Epos um so bedenklicheren und von ihm verworfenen, aber der alten Sage sicherlich um so tiefer eingewurzelten und daher auch von der Volkssage festgehaltenen.

Nach den Schol. Laur. Apoll. Rhod. 4, 814; Schol. Ald. Aristoph. Nub. 1068 p. 443 Didot erzählte schon der Aigimios, Thetis habe ihre von Peleus gebornen Kinder in einen Kessel siedenden Wassers oder, wie *ἕτεροι* sc. erzählen, (so ändert Köchly *ἑτέρους*) ins Feuer geworfen, um zu erproben, ob sie unsterblich seien. Mehrere seien dabei umgekommen, den Achilleus aber habe der erzürnte Peleus gerettet, indem er verboten, ihn gleichfalls in den Kessel zu werfen. Darüber aber sei Peleus mit Thetis zerfallen (vgl. Kinkel Fragm. 1, 83). Offenbar war aber auch in älterer Sage Achilleus ebenfalls bereits dieser oder einer ähnlichen seltsamen Probe von der Thetis unterzogen worden. Zwar wissen wir aus Sophokles' *Ἀχιλλέως ἐρασταῖς* (Schol. Aristoph. a. O.) nur, dass Thetis ihren Gatten verliess, weil sie von diesem gescholten wurde; aber höchst wahrscheinlich hatte der Dichter dabei dieselbe Scene im Auge, die dann auch Apollod. 3, 13, 6, Apollon. Rhod. 4, 865 f. und die Schol. Aristoph. a. O. schildern, in welcher Thetis auch den Achilleus nach der Geburt ins Feuer hält und mit Ambrosia salbt, um das Sterbliche von ihm wegzubrennen und ihn unsterblich zu machen. Als aber Peleus das sieht, springt er vom Lager empor und schreit laut auf, sie aber wirft den Knaben hin, verschwindet wie ein Hauch oder Traum und springt ins Meer, wo sie die Nereiden aufsucht. Peleus bringt nun den Sohn zum Chiron.*) Dazu kommt die schon oben

*) Erst in der alexandrinischen Epoche (vgl. Bildwerke bei Overbeck 284 und Statius Achill. 1, 269 f.) wird die Sage vom Eintauchen des Achilleus in die Styx ausgebildet (Jahrb. f. d. Phil. Supp. 11, 572), aber Bergk (Jahrb. f. cl. Ph. 1860. 81. 405) glaubt, diese Sage sei schon im Aigimios verdunkelt und entstellt, daher mit Unrecht von den Forschern geringschätzig behandelt worden. Der Styx weisst er als frühere Bedeutung die des Wassers der Unsterblichkeit im himmlischen Luftraum zu und erinnert daran, dass noch heute die arkadischen Landleute vom Quell des Mauroneri, der später lokalisierten alten Styx, meinen, wer aus diesem trinke, gewinne die Unsterblichkeit.

herangezogene kretische Volkssage der Gegenwart, in der die Neraide trotz ihres Gestaltenwechsels vom verliebten Burschen festgehalten und zu seiner Frau gemacht wird. Auch diese gebiert ihm einen Sohn, spricht aber nie ein Wort mit ihrem Mann, bis dieser überdrüssig wieder auf Rat des alten Weibes einst vor ihren Augen unter Vorwürfen Miene macht, das Kind in einen Backofen zu werfen. Da verschwindet sie mit dem Knaben und begibt sich zu den Neraiden, die sie aber von sich weisen. Hier ist die seltsame Behandlung des Kindes von der Mutter auf den Vater übertragen, und das Kind verbleibt nicht dem Vater, sondern die Mutter nimmt es mit sich. Aber jenes seltsame Hineinhalten des Kindes ins Feuer wird auch hier von Vorwürfen des Vaters gegen die Mutter begleitet und hat auch hier die Trennung der Eltern zur Folge. Eine derartige Wundergeschichte konnte nicht aus der dürftigen Andeutung, welche die Ilias von der Trennung gibt, entspringen, ganz abgesehen davon, dass sie den Stempel hoher Altertümlichkeit trägt, wie aus andern alten Parallelsagen zu erweisen ist. Sie fehlt der Ilias, weil sie wegen ihres längst nicht mehr verstandenen Inhalts innerhalb des Kreises der menschlich-natürlichen Motive des Epos nicht geduldet werden konnte. Die Ilias erklärt deshalb in allerdings höchst ungenügender Weise die Trennung der Eltern aus dem Wegzug des Sohnes in den Krieg. Ist aber jene Volkssage richtig, so verliess Thetis Mann und Kind bald nach der Geburt desselben, und weder die späteren griechischen Poeten, nach denen Achill in seinem zwölften Lebensjahre von seiner Mutter verlassen wird (Schol. Il. 16, 222), noch die Iliasdichter haben Recht.

4) Auch die Nachricht der später bekannten Überlieferung, dass nach der Trennung der Eltern Peleus seinen Sohn dem Chiron zur Erziehung anvertraut habe, stimmt viel besser zum Ganzen. Die Art der Erziehung beim Kentauren hat einen viel altertümlicheren Charakter als die abweichenden Erziehungsberichte der Ilias. Dazu kommt, dass selbst sie keineswegs einen Unterricht bei Chiron ganz ableugnet. Denn nach 11, 831 hat Achill von ihm, dem gerechtesten Kentauren, die Heilkunst gelernt. Aber nach allen andern Stellen wächst er im väterlichen Hause, nicht auf dem Pelion, auf. Thetis erzählt ihm hier von ihren früheren Erlebnissen 1, 396, Patroklos wird

hier aus einem Spielkameraden zum Freunde, Phoenix verhätschelt ihn wie ein gutmütiger Kinderwärter 9, 485 f., bis zu seinem Kriegszug weilt er bei Peleus. Man sollte darnach nicht einmal glauben, dass er erst mit dem 6. Lebensjahre, wie Pind. N. 3, 43 angibt, zu Chiron gekommen sei. Man erkennt nur hieraus, wie aus der Bildnerei, die schon auf dem Kypseloskasten sich dieses Stoffes bemächtigt (vgl. J. M. 1, 63. 65) und bald Peleus allein (vgl. J. M. 1, 63. 76. 128), bald Peleus und Thetis vereint (a. O. S. 65) ihr Söhnlein dem Kentauren überreichen lässt, das Schwanken späterer Überlieferung. Aber Jeder wird auch das einräumen, dass, wie Mannhardt a. O. S. 52. 71 sehr richtig hervorhebt, der Bericht Apollodors 3, 13, 7 und Pindars N. 3, 43 f. (vgl. J. M. 1, 42. 45. 47. 52. 57. 77. 114. 127), wornach Chiron den Achill mit Eber- und Löwenleber und Bärenmark aufzieht und ihn lehrt, Eber und Hirsche schnell wie der Wind einzuholen, ohne Hund zu fassen und auf starkem Arm seinem Meister zuzutragen, die frischeste Kraft höchsten Altertums atmet, was man von jener viel weicheren Erziehungsmethode in der Ilias, an deren Ende Thetis ihren Sohn mit Röcken gegen den Wind versieht, wahrlich nicht behaupten kann.

Aus der Vergleichung dieser weit später aufgezeichneten Überlieferungen Apollodors, Pindars und Anderer, mit der früher aufgezeichneten der Ilias erkennen wir die Wahrheit jenes Grundsatzes, den wir J. M. 1, 87 ausgesprochen haben: »Das Alter einer mythischen Vorstellung wird nicht bestimmt durch das zufällige Datum ihrer literarischen Aufzeichnung und durch deren wiederum vom Zufalle abhängige Erhaltung, sondern es richtet sich nach der Stufe, die eine solche Vorstellung innerhalb der organischen, psychologisch notwendigen Entwickelung der ganzen Vorstellungsreihe, zu der sie gehört, einnimmt.« Alle vier Sagenmomente sind von den jüngeren Schriftstellern, ja zum Teil von einem Kreter unseres Jahrhunderts, nicht nur vollständiger, sondern auch ursprünglicher überliefert als von der Ilias. Diese verschweigt entweder, was ihr nicht passt, wie die erste und dritte Scene, oder sie stellt wenigstens das Alte hinter ihre Neuerungen zurück, wie bei der Wiedergabe der zweiten und vierten Scene. Was ursprünglich im daemonischen Wirkungskreise lag, wie die eigentümliche Verbindung und

Trennung der Eltern Achills, die Behandlung und Erziehung des Kindes, die Einwirkung Chirons, wird entweder in die menschliche, oder in die göttliche Sphäre verlegt.

C. Die Idealisierung der Sage.

Dieser letze Vorgang bedarf noch einer besonderen Untersuchung, da er die Geschichte und Form nicht nur unserer Sage, sondern überhaupt des ganzen griechischen Epos so durchgreifend beeinflusst hat. Die Historisierung und Episierung hat die Sage oder der Mythus eines jeden Volkes, das ein Epos geschaffen hat, durchgemacht, die Verknüpfung der Erdenwelt mit der Götterwelt, die wir als eine Idealisierung bezeichnen wollen, ist eine hervorragende Eigentümlichkeit des morgenländischen, sei es arischen, oder semitischen Epos, von der wir im Abendlande allerdings auch in nordgermanischen Sagen, wie der von den Völsungen und Starkadr, einige bedeutendere Ansätze finden. Wenn demgemäss auch im griechischen Epos, dessen Heimat die anatolische Küste war, diese Verbindung der Götter, Helden und Menschen als ein wesentliches, ja sogar leitendes Moment auftritt, so fragt man, ob dies schon in den Volksliedern und immer in diesen stattgefunden habe oder neu hinzuerfunden sei, und es ist ja allerdings die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass schon in der vorhomerischen Volksüberlieferung die ideale Gestalt der Gottheit eine gewisse Rolle gespielt habe. Aber dass dies ursprünglich und in einem irgendwie erheblichen Masse geschehen sei, ist sowol nach dem allgemeinen religiösen Entwicklungsgange, über den wir uns noch später äussern werden, als auch nach dem besonderen Entwickelungsgange der vorliegenden Sage höchst unwahrscheinlich. Denn erstens sehen wir innerhalb der Ilias von Stufe zu Stufe immer weiter und störender das göttliche Element in der Erzählung der menschlichen Dinge emporwuchern. Während die alte Achilleis sich noch mit dem einen vom Olymp oder Ida herabwaltenden Zeus begnügt, neben welchem nur noch göttliche Wesen niederer daemonischer Art, wie Iris, Hephaestos und Xanthos, verwendet werden, dringt in der Diomedie bereits eine ganze Schaar von Gottheiten auf die Erde herab, und führen in der Theomachie ihre verschiedenen Parteien sogar eine förm-

liche Schlacht auf. Zweitens aber spricht gegen eine Verwendung der Gottheit im älteren vorhomerischen Gesange die Tatsache, dass in jenen bereits oben herangezogenen Parallelüberlieferungen von Peleus und Thetis die Götter gar keine oder eine höchst überflüssige, offenbar erst später ihnen zugeteilte, religiös oder sittlich gefärbte Rolle spielen, während der Kern der Geschichte durchaus einfach, natürlich, daemonen- oder heroenhaft ist. Wer die wichtigsten derjenigen Scenen der Achilleis, in welche die Gottheit eingreift, genauer betrachtet, wird in ihnen die Einzelbelege für diese allgemeinen Sätze finden.

1) Man wird vielleicht einwenden, dass doch schon in der Achilleis Zeus und Thetis durch ein so schönes Verhältniss verbunden sind und dass gerade auf diesem Verhältniss, aus dem der Ratschluss des Zeus erwächst, die ganze Dichtung ruht. Es ist dies gewiss eines der schönsten Motive der Achilleis, aber eben eigentlich nur dieses Teiles der Ilias, eine herrliche Erfindung ihres Dichters, Homers. Denn, wie wir gesehen, kümmern sich die Homeriden, auch die achaeischen, wenig oder gar nicht um diesen Vertrag des Zeus mit der Thetis, ja das Schicksal des Patroklos steht im Widerspruch mit ihm (S. 122). Weil es kein altes Sagenmotiv, sondern nur ein von Homer erfundenes war, wurde es von den Späteren vernachlässigt und vergessen, und selbst die homerische Kunst hat ihm nicht die Weihe und Kraft eines solchen verleihen können. Als Erzeugniss individueller Erfindung steht deshalb auch die eigentümliche Veranlassung des Verhältnisses von Zeus und Thetis völlig isoliert im griechischen Mythus und Epos da. Zeus war nach Homer der Nereide zu Dank verpflichtet, weil sie ihn, den Hera, Poseidon und Athene zu fesseln beabsichtigten, rettete, indem sie zu seiner Hilfe Briareos-Aegaeon herbeirief. Nirgendwo hören wir sonst von einer solchen Verschwörung der Gattin, der Tochter und des Bruders des Zeus gegen den Göttervater, nirgendwo wird sonst auch nur die Möglichkeit angedeutet, dass der allgewaltige Zeus der Coalition dreier anderer Götter für sich nicht gewachsen gewesen sei, nirgendwo sonst wird ein Briareos-Aegaeon genannt, nirgendwo sonst wird eine auch nur annähernd grossartige Handlung der Thetis oder einer anderen Nereide erwähnt. So sinnig diese Scene für die Achilleis er-

funden ist, in der Welt der Mythen hat sie keinen Sinn und keinen Halt. Sie ist erfunden, um die Teilname des Zeus für Thetis und somit für Achill und somit für den trojanischen Krieg zu erklären. Hatte die achaeische Volkssage bereits vor Homer auf anatolischem Boden das Schicksal Achills mit dem Troja's verknüpft, so verknüpfte Homer aus sich heraus dieses neue Sagengeflecht mit dem Walten der Gottheit. Es wird ein religiöser Trieb im Epos wirksam, die vornehmen olympischen Götter dehnen ihr Reich über die volkstümlicheren Daemonen aus, die rein natürliche oder historische Sagenwelt wird einem höheren Gesichtspunkt untergeordnet. Wenn wir die Freundschaft des Zeus und der Thetis der homerischen Achilleis entziehen wollten, würden wir das ganze Gebäude der Achilleis in den Grundfesten erschüttern, aber die alte vorhomerische Achilleussage kann dieser Freundschaft entbehren, bleibt auch ohne sie aufrecht stehen.

2) Der Sieg der Gottesfurcht über die Daemonenangst war gewiss schon vor Homer vorbereitet. Aber wenn Herodot bemerkt, dass Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gegeben hätten, so ist damit vielleicht nicht nur ausgedrückt, dass die Kunst Homers und der Homeriden den pelasgischen Göttern die kanonische Idealform und Hesiod die systematische Rangordnung verliehen hätten, sondern auch dass seitdem die Götter den Glauben weiterer hellenischer Kreise beherschten, bei denen vorher nicht vollbürtige Wesen d. h. Daemonen, die noch in Hesiods Erga so mächtig walten, das Hauptansehen besassen. In der Ilias ist überall das Daemonenwesen auf dem Rückzug, und zugleich gewinnen die mit einem höheren Götterglauben verbundenen Begriffe der Wahrheit, Frömmigkeit immer mehr Raum (S. 299). Auch mitten in unserer Daemonen-Heroensage verschaffen sich die Götter Einfluss. Homer trifft keine Schuld, wenn sein der Thetis so sehr zu Dank verpflichteter Zeus in der Ilias des 7. Jh. 18, 429 f. seine Retterin damit lohnt, dass er sie trotz ihres Widerwillens in die Ehe mit einem Sterblichen, dem Peleus, hineinzwingt. Doch auch er weiss, dass Thetis während des trojanischen Kriegs von ihrem Gemahl getrennt lebt, dass sie das Haus des Vaters dem des Gatten vorzieht, und auch sonst in der Ilias haben die Götter diese trotz ihrer so kostbaren Frucht so unbefriedigende Ehe veranlasst. Aber

die Angaben schwanken. Bald ist es Zeus, bald Hera, bald die Götter insgesamt (S. 422). An einer Stelle, 24, 61, wird als Grund angedeutet, dass Peleus der Liebling der Götter war und deshalb der Ehre der Verbindung mit einer Unsterblichen teilhaft gemacht wurde. Aber auch dieser Grund ist gesucht, weil diese Ehe dem Peleus viel Unglück brachte, was doch die Götter nicht gewollt haben konnten, und auch hier deutet die Erklärung des Verhältnisses aus seiner Götterfreundschaft d. h. aus seiner Frömmigkeit auf eine spätere Zeit. Seine *σωφροσύνη* wird denn ja auch später als Hauptgrund hingestellt (S. 424). Bei Apollon. Rh. 4, 790 f. erhält er die Thetis als *ἄριστος ἐπιχθονίων*, bei Pind. J. 7, 41 als *εὐσεβέστατος*.*) Bei Pindar aber ist nun schon im Sinne der späteren Hinneigung zu erotischen Motiven eine ganze Liebesgeschichte dieser Hochzeit vorgedichtet, die übrigens möglicher Weise einige alte Elemente enthält: Zeus und Poseidon freiten um die schönste Nereide, bis Themis (oder auch Prometheus) das Geschick offenbarte, dass ein Sohn der Thetis stärker als sein Vater werden würde, worauf die um ihre Herschaft besorgten Götter deren Vermählung mit Peleus beschlossen. Aber selbst in dieser späteren Fassung erinnert das Hochzeitshaus, das auch bei Pind. J. 7, 42, wie in fast allen andern Überlieferungen in Chirons Höhle auf dem Pelion gedacht wird, an den Vorrang, der dem Kentauren vor den Göttern gebührte, und es ist bemerkenswert, dass gerade ein thessalischer Geschichtsschreiber, Staphylos, einer der pragmatischen Mythendeuter, meint, es sei durch Chirons List bewirkt, dass die Götter für Gäste an der Thetishochzeit gehalten worden seien (Schol. Arist. Nub. 1058; Schol. Apollon. 4, 816).**) Auch ist zu bedenken, dass die Begünstigung des Peleus durch die Götter erst möglich wurde,

*) Aeakos' Gebet um Regen wurde von Zeus erfüllt, weil er *εὐσεβέστατος* war (J. M. 1, 163. 232).

**) Wenn auf der Françoisvase Iris, Chariklo, Hestia, Demeter, Dionysos und die Horen vorangehen, dann erst die Paare der grossen Gottheiten folgen, so möchte man fast vermuten, dass hier noch eine Erinnerung an den innigeren, natürlicheren Zusammenhang jener mehr elementaren als dieser mehr anthromorphischen höheren Gottheiten mit der Thetishochzeit durchblickte. Doch treten Hestia und Demeter hier wol als Haus- und Ehegöttin, Iris als Götterbotin vor.

nachdem derselbe in ein sterbliches Wesen verwandelt war. Aus all diesen Gründen müssen wir annehmen, dass weder mit der Ehestiftung, noch mit der Hochzeitsfeier (S. 422) die olympischen Götter ursprünglich etwas zu schaffen hatten.

3) Aber es wird nun weiter aus der Loslösung des Peleus und der Thetis aus der Machtsphäre der Götter wahrscheinlich, dass auch der Zusammenhang der Schicksale des Achilleus mit dem Willen des Zeus nicht bestand, dass Zeus ihm nicht die Iris sante, um ihn zum Kampf gegen Hektor zu reizen, dass Zeus, bezw. Here ihm nicht Hilfe schickte, als er in der Xanthosflut zu versinken drohte, dass Zeus nicht über dem Entscheidungskampfe Achills und Hektors die richtende Wage hielt. Die drei grossen Zeusscenen, die als majestätische Höhepunkte von der althomerischen hochepischen Kunst auf die drei Gesänge der Achilleis verteilt sind, Zeus auf dem Olymp der Thetis Gewährung zuwinkend, Zeus auf dem Ida ruhig über der Agamemnonschlacht den Blitz haltend, Zeus auf dem Ida die Todesloose der beiden ersten Helden wägend, gehören schwerlich der vorhomerischen Sage an. Sie sind aus einem Geiste geboren, der von der Ahnung des Waltens sittlicher Mächte über den Erdendingen durchdrungen ist, einem Geiste, der nicht in den märchenhaften Lokalmythen einfacher Berghirten oder Landedelleute gedeiht, sondern erst zu entstehen pflegt, wenn grosse Umwälzungen die Volksgenossen zu grösseren Vereinen zusammengeballt und zu verantwortlicheren Taten angetrieben haben. Die Muse liess sich begeisternd vom Olymp auch schon zu den Triften des Pelion oder der Königshalle in Phthia herab, um dem Sänger ein schlichtes Lied von den Waldgeistern und Heldenjägern der Landschaft einzugeben, aber den hochepischen, idealen Schwung verlieh sie erst dem achaeischen Meister, der in der neuen Heimat am Hermos seine frisch aufstrebende Gemeinde und deren Führer durch den Preis gottgeliebter Ahnen zum Nacheifer aufrief.

Neuntes Capitel.

Die thessalische Achilleussage.

Peleus heisst in der Ilias König der Myrmidonen und wohnt in Phthia, in der Chironshöle auf dem Pelion hält er Hochzeit mit Thetis. Von der östlichen Landschaft Thessaliens also, die vom Olymp bis zum pagasaeischen Golf sich erstreckt, sind es die südlichen Striche, die Wohnsitze der Magneten und Achaeer, in denen die Achilleussage heimisch ist. Im Norden steigt, bis gegen 10000 Fuss hoch, jener fast immer mit Schnee bedeckte Berg der Musen und Götter und namentlich des Zeus empor. Aber auch weiter südwärts auf dem Gipfel des Pelion, der eine viele Meilen lange, mit Buchen, Eichen und hochragenden Eschen bedeckte Steilküste bildet, wurde Zeus Akraios von den heerdentreibenden Magneten und Achaeern verehrt. Bei sommerlicher Dürre, unter der oft das Binnenland zu schmachten hat, zogen sie mit einem Widderfell umgürtet hinauf, um Regen von ihm zu erflehen (J. M. 1, 144. 162; Neumann-Partsch Physik. Geogr. von Griechenl. 36. 71. 79). Dazu opferte man dem Aplun Agreus, dem Jagdapollon, auf diesem Gebirge und diente im Thal dessen Sohne von der wilden Jägerin Kyrene, dem Aristaeos, dem Patron der Schafe und Bienen, der Jagd und Kräuterkunde. An dem Abhang eines nackten Felsgipfels, der sich dem pagasaeischen Busen zuwendet, ist noch heute die Chironsgrotte sichtbar, deren Inneres jäh abstürzt, deren Öffnung ein mächtiger herabgefallener Block schliesst (Bursian Geogr. 1, 97). Unter dem Pelion aber am Sepiasstrande starren nach Herod. 7, 191 ausser den *Ἰπνοί*, den Backöfen, noch andere Klippen der Nereiden, die der Thetis geweiht, von Gischt und Nebel umflogen aus dem Wasser schauen (Bursian a. O. 1, 100).

Hier wo das blaue Meer gegen den waldigen Pelion brandet, wurde der alte Achilleusmythus lokalisiert, und es mag wol sein, dass mancher Thessalier gleich dem Verfasser der Patroklie 16, 34 f. in dem Helden noch etwas wie einen Sohn der See und des Felsgestades witterte. Denn dass etwas Höheres dem Peleus und den Seinen innewohnte, zeigten noch weit später allerhand

Opferbräuche. Im 5. Jh. lag bei Pharsalos im Enipeustale das Thetideion, in welchem Thetis als Gattin des Peleus gewohnt haben sollte. Ursprünglich ein Tempel mit einem Altar, auf dem man ihr Schafe schlachtete (Eurip. Androm. 129. 162. 565),*) wurde es später eine Ortschaft (Bursian Geogr. 1, 75). Aus Lykophrons 22 Bezeichnung der Thetis als *παρθενοκτόνος* auf Jungfrauenopfer zu schliessen, ist gewagt, obgleich der Amphitrite und den Nereiden bei Plut. 7 sap. conv. 20 allerdings ein Mädchen als Opfer ins Meer versenkt wird. Die Thessalier sangen der Thetis einen eigenen Hymnus (Philostr. Her. 742). Aber auch Chiron und Peleus empfiengen Opfer im thessalischen Pella, und zwar, wenn meine Textänderung richtig ist, Opfer in altertümlicher Form (J. M. 1, 56 f.; 195), und die Rhizotomen, die Heilwurzelgräber, die anderswo gern den Helios und die Hekate anriefen (Theophr. h. pl. 8, 6), legten auf dem Pelion die Erstlinge ihrer Ausbeute dem Chiron hin (Plut. Symp. 3, 1, 3). So sehr fühlten sich die Thessalier auch dem Achill verpflichtet, dass sie sein Heiligtum in Achilleion bei Sigeion durch regelmässige Theorieen ehrten (Philostr. Her. 741).

Die altertümliche auch den Thraciern und Phrygern eigne *ἐσθὴς Μαγνήτων*, die sich dicht um die Glieder schmiegte und über die ein Fell geworfen wurde, die Wurflanze und den runden Schild der homerischen Helden hielten die Magneten noch bis ins 4. Jahrhundert fest (Bursian G. 1, 98; Arch. Z. 1851. S. 397 f.; Xenoph. Hell. 6, 1, 9. 19). In diesem zähen und einfachen Hirtenvölkchen des waldigen Pelion und den stolzeren achaeischen Geschlechtern unten am Golf lief die Achilleussage um, die der Ruhm des griechischen Epos geworden ist. Es gilt ihr schlichtes Magnetengewand wieder aufzufinden.

Auch wenn wir der Achilleussage allen Glanz olympischen Göttertums, wie es notwendig scheint, rauben, so verliert sie dadurch doch keineswegs ihren mythischen Anstrich, im Gegenteil gewinnt sie erst dadurch den Märchencharakter, der vom noch älteren Mythus zu Sage und Epos überzuleiten pflegt,

---

*) Im zweiten messenischen Krieg hat eine messenische Priesterin der Thetis ein Bild der Göttin bei sich und veranlasst die Stiftung eines Thetisheiligtums auch in Sparta (Paus. 3, 14, 4). So drang von den Achaeern der Thetiskultus zu den Dorern hinüber.

und zugleich ihren mythischen Zusammenschluss. Wir sehen die beiden Heroen Peleus und Achilleus tief eingesenkt in einen Mythus der Nereiden und Kentauren d. h solcher Daemonen, die zu den ältesten und volkstümlichsten ausgebildeten Figuren der gesamten griechischen Mythologie gehören und die auch sonst unter einander verbunden erscheinen (J. M. 1, 195). Die Nereiden sind ihrem Namen und ihrer ursprünglichen Bedeutung nach Wasser- und zwar Wolkenwasserfrauen. Aber wie die Wolken und Nebel verbreiten sie sich über Land und Meer, Flüsse und Quellen, Wald und Feld, Berg und Thal und durch den ganzen Luftraum, und so werden sie zu Najaden, Dryaden und Oreaden. Schon Bacchylides (Bergk P. lyr. gr. 3, 1229) unterschied die Nereiden, des Wassergottes Nereus und der Doris Töchter, und andere von anderen Müttern stammende Nereiden allgemeinerer Art. Diese letzteren fallen mit den Nymfen zusammen und sind die neugr. Neraiden, die auch genauer *Νεράιδες βουνήσιαί* und *θαλασσιναί* heissen (Polites Melete 1, 97). Aus ihrem Charakterbild (J. M. 1, 185 f.) kehren die wichtigsten Züge in der Sage vom Verhältniss der Thetis zu Peleus und Achilleus wieder. Thetis ist in jedem Zug eine Nereide, doch nicht mehr ganz eine einfache Nereide der strengeren Observanz, ein nur dem Meer angehöriger Geist. Sie wohnt nicht ausschliesslich in der Grotte ihres Vaters, sondern wird von Peleus in einer Waldgrotte gefangen. Man könnte sogar versucht sein, diese für die hochgelegene Chironshöle zu halten, in der nach der ursprünglichen Sage dann auch wol sofort die Vermählung stattfand, und darnach die Darstellung der Françoisvase erklären.

Hier nämlich sitzt Thetis halbverschleiert in einem Gebäude, vor welchem Peleus den von der Iris begleiteten Chiron mit Handschlag empfängt, während die Götter zu der berühmten Hochzeit auf dem Pelion hinterdreinziehen. Aber das Gebäude ist offenbar nicht etwa eine stilisierte Höle, sondern durch seinen Rundbau und den Altar deutlich als ein Tempel gekennzeichnet und mit Weizsäcker als das Thetideion bei Pharsalos aufzufassen, das als der Wohnort der Thetis während ihrer Ehe mit Peleus betrachtet wurde (Rhein. Mus. N. F. 32, 33 f.; Eur. Andr. 161; Paus. 3, 14, 4). Der Vasenmaler rückte also nicht nur zwei Schauplätze, den Pelion und das Thetideion, sondern auch

zwei Vermählungsakte in freier Weise zusammen. Die von Peleus nach altertümlicher Weise durch Raub bewirkte Ehe (Rossbach Unters. über d. röm. Ehe S. 212 f.; Preuner Hestia 65 f.) wird hier durch das Erscheinen der Götter bestätigt, die aber hier nicht, wie es Sitte an den Anacalypterien war, Geschenke darbringen. Andererseits scheint die Entschleierung der Thetis gerade an diesen Akt zu erinnern, den ja die vielen literarischen Schilderungen der Thetishochzeit durch Hervorhebung der Hochzeitsgeschenke betonen. Möglich dass diese gesonderten und wieder verschmolzenen Akte in der alten Sage zusammenfielen, wie schon Mannhardt a. O. S. 77 vermutete, und zwar derart, dass Peleus mit Hilfe Chirons die Thetis in einer Höle bezwang und sich mit ihr verband und von dem Kentauren unter dem Herzuströmen seines wilden Volkes mit der Lanze beschenkt wurde.

Doch muss bemerkt werden, dass der Schleier, den Thetis lüftet, hier eine andere Bedeutung haben kann, wie in so vielen Nereidenehen. So lange der Mann einer Nereide im Besitz ihres Schleiers ist, kann dieselbe ihn nicht verlassen. Hat sie sich aber dessen bemächtigt, so entflieht sie ihm. Diese Flucht wird in der Achilleussage allerdings nicht in dieser gewöhnlichen Nereidenmanier motiviert, sondern durch jene Entzweiung bei der seltsamen Behandlung des Sohnes durch Feuer. Aber auch der Schleier kommt in der neugriechischen Form der Thetissage zum Vorschein und muss zu dem Wesen derselben gehören, das zarte Nebelkleid der Wolkenfrauen. Dass Peleus durch seinen Reichtum vor Allen berühmt war, aber nach dem Weggang seiner Frau dahinsiecht, wird sich auch aus dem Einfluss der mit ihm verbundenen und von ihm getrennten Nereide erklären, denn auch die neugriechische Neraide bringt ihrem Gatten Reichtum und Kraft ins Haus, aber nachdem sie ihn verlassen, verhängt sie Armut, Krankheit oder frühen Tod über ihn (Schmidt Volksl. 112; Polites Melete 1, 98. 118; Deutsche Rundschau 29, 333). In zwei hesiodischen Versen (Fragm. Schoem. 33), die Bergk Gr. Lit. 1, 1007 zum Epithalamion des Peleus und der Thetis im Aigimios rechnet, heisst es: *τρὶς μάκαρ Αἰακίδη καὶ τετράκις, ὄλβιε Πηλεῦ, ὃς τοῖσδ' ἐν μεγάροις ἱερὸν λέχος εἰσαναβαίνεις.* Zwar wird in einem andern hesiodischen Fragm. (Schoem. 94) den Atriden Reichtum, den

Aeakiden Stärke von Zeus verliehen, und so wird auch Il. 3, 182 Agamemnon als *ὀλβιόδαιμων* gepriesen und sein goldreiches Mykene 7, 180; 11, 46; Od. 3, 305 hervorgehoben, aber sonst ist auch in der Ilias gerade Peleus und durch ihn sein Sohn der *ὄλβιος* Od. 24, 36 und übertrifft alle Menschen an Reichtum und Gut *ὄλβῳ τε πλούτῳ τε* 24, 536. Aber nachdem Thetis ihn verlassen, *γήραϊ λυγρῷ κεῖται ἐνὶ μεγάροις ἀρημένος* 18, 434. Thetis blickt in die Zukunft und weiss das Schicksal ihres Sohnes voraus, wie die neugriechischen Neraiden weissagen (Schmidt Volksl. d. Neugr. S. 187). Thetis sucht auch nach der Trennung von ihrem Gemahl nach Neraidenart den Sohn wiederholt auf in seiner Kindheit und in seinen Jünglingsjahren, wenn er in Not ist. Schon in der thessalischen Sage wird sie ihm von Haephaestos Waffen und Hilfe verschafft haben. Wenn Achill eine Zeit lang bei den Nereiden lebt, so wird auf Korfu auch das Kind der ihrem Gatten entflohenen Neraide von deren Gefährtinnen ins Wasser gezogen und lebt mit ihnen (Deutsche Rundschau a. O. S. 333). Auch in den neugr. Sagen schwankt die Überlieferung, denn die eine Neraide lässt ihr Kind im Stich, während die andere es mit sich nimmt. Aus diesen Übereinstimmungen des altthessalischen Thetismythus mit den über ganz Griechenland verbreiteten Neraidengeschichten erkennen wir bereits deutlicher, dass die Peleus- und Achilleussage aufs innigste mit einer echten volkstümlichen Nereidensage verwachsen ist und keineswegs als eine Heldensage bezeichnet werden darf, auf die ein Elfenmythus nur übertragen wäre (S. 420).

Aber auch die Kentauren bilden einen notwendigen Teil des Personals dieser Sage, die bösen Kentauren, wie der gute Chiron. Mannhardt hat a. O. S. 52 f. nachgewiesen, dass das erste Zusammentreffen des Peleus mit den Kentauren im Pelionwald, wo er ihren bedrohlichen Angriffen durch ihren Häuptling entrissen wird, auf einer durch Europa weithin verbreiteten Volkssage ruht. Die Ungeheuer des Waldes, die wilden Tiere und die wilden Kentauren, kommen in dieser doppelten Gestalt auch in den entsprechenden nichtgriechischen Märchen vor als wilde Tiere und Riesen, oder als Drachen und Riesen, oder als Riesen und Teufel. Jenen, also gewöhnlich den Tieren, im dritten Beispiel aber auch den Riesen werden die Zungen vom Helden

ausgeschnitten, wie es Peleus mit den wilden Tieren, aber ursprünglich auch wol mit den Kentauren macht, wie Mannhardt richtig S. 58 vermutet und mir durch die Darstellung eines Inselsteins (J. M. 1, 109 f. 114) bestätigt zu sein scheint, auf dem ein Mann (Peleus), mitten zwischen zwei Ungeheuern stehend, denselben die Zungen auszureissen sucht. Ferner eignet sich Chiron, der *νύμφευσε Νηρέος θύγατρα* Pind. N. 3, 57, zum Nereidenhochzeitgeber sehr wol, wird er doch in den Schol. Apollon. 1, 558 (vgl. Lobeck Aglaoph. 370) sogar der Vater der Thetis genannt. Sein elisches Gegenbild, der gute Kentaur Pholos, sitzt gern Zechgelagen vor, und die anderen Kentauren vollends lieben solche laute Feste. Sie drängen nicht nur zu jenem Gelage des Pholos und Herakles heran, sie sind auch trink- und rauflustige Gäste bei der Hochzeit des Pirithoos und der Hippodamia. Denn nicht nur auf dem oben erwähnten pompejanischen Wandgemälde nahen sie am Anacalypterientage dem Peleus und der Thetis mit ihren Gaben, sondern schon nach einem Chorgesang in Euripides Iph. Aul. 1046 f. nehmen sie freudig an dieser Feier teil, während ein Nereidenchor am weissschimmernden Strande den Hochzeitsreigen aufführt (J. M. 1, 45; G. Hermann Opusc. 5, 40; 8, 236). Solche Hölen, wie die chironische, gelten und galten an vielen Orten Griechenlands für die Wohnungen, Bade- und Tanzplätze der Nereiden, Musen, Nymfen, des Pan und anderer Daemonen. So die Höle auf den pierischen Bergen, wo früher die Musen, jetzt die *ἐξωτικαί* d. h. die Neraiden, dann die korykische Höle am Parnass, wo früher die Nymfen und Pan oder auch nach Aeschylos Daemonen, jetzt ebenfalls die Neraiden und Teufel, endlich der Neraidospelos auf Kreta, wo die Neraiden ihr Wesen treiben (J. M. 1, 191. 192; Polites Melete 1, 84. 120; Bursian Geogr. 1, 179 f.). Chiron ist aber auch dadurch aufs innigste an dieser Hochzeit beteiligt, dass die wichtigste Hochzeitsgabe von ihm stammt, die Lanze, die Esche, deren hoher Wuchs noch heute auf dem Pelion bewundert wird. Unter den Kentauren steht Chiron aber auch als Erzieher einzig, jedoch so fest begründet in der Sage da, dass man an diesem Verhältniss der Kentauren zu Achill nicht wird rütteln dürfen. Man darf sogar weiter gehen und unter allen den Zöglingen Achill als denjenigen bezeichnen, der ihm als solcher am nächsten steht, vielleicht auch ursprüng-

lich sein einziger Schüler war, dem die anderen Heroen nur von nachbildender Dichtung nachgeschickt wurden. Denn allein zu Achills Eltern steht Chiron in näherer Beziehung. Das Heldenkind Achill von Haus zu geben, lag ja auch guter Grund vor, da ihm die Mutter fehlte. Bestimmteres über die Art dieser chironischen Erziehung erfahren wir nur aus der Schülerzeit Achills, und die in dieser hervortretenden Grundzüge derselben sind auch gerade die altertümlichsten, die Ernährung mit Mark und Leber wilder Tiere, um dem Knaben unbezwingliche Kraft und Kühnheit zu verleihen, und der Unterricht im windschnellen Lauf auf der Jagd und in der Heilkunst. Asklepios und Jason stehen in all diesen Stücken weit hinter Achilleus zurück. Welcker Ep. Cycl. 2, 98 vermutet, dass Pindar N. 3, 43, der sich auf ein *λεγόμενον προτέρων ἔπος* beruft, sein Bild von dieser wilden Waldjugend Achills den Kyprien entnommen habe, während Bergk Gr. L. 1, 1003 an Chirons Hypotheken denkt. Wie dem auch sei, schon vor beiden Gedichten gehörte es sicher weit älteren thessalischen Liedern an. Schon vor Pindar und Euripides kamen, wie einige Hypothekenfragmente zeigen (Hesiod. Fr. Schoem. 20 f.), die Gottesfurcht und wahrscheinlich auch die Wahrheitsliebe in den kentaurischen Lehrplan, die eine jüngere Aera der Erziehungsmethode ankünden. Nachdem dann Achill aus Chirons Unterricht entlassen ist, erscheint Chiron in der Sage seines Zöglings nicht wieder.

Dass die altthessalischen Kentauren eine tierische oder tierähnliche Gestalt hatten, bezeugt das thessalische Wort *φῆρες*, das ihnen in der Ilias beigelegt wird, und die Gegenüberstellung der *ἀνέρες*, mit denen sie dort streiten (S. 452). Auch in der Peleussage fallen sie wie Waldungeheuer über den ruhenden Helden her. Von einem kentaurischen Bergvolk fabelte man erst später, als auch manche andere Daemonenscharen dem jüngeren rationalistischen Euhemerismus wie wilde Völker der Vorzeit erschienen. Die Nereiden und Nymfen, ihre Freundinnen, haben auch sonst mit derartigen daemonischen Mischgestalten Verkehr, so mit Pan und den Satyrn.

Noch zwei andere Wesen scheinen bereits in der thessalischen Peleus- und Achilleussage festen Stand gehabt zu haben, Iris und Hephaestos, und beide sind uns um so willkommener, als sie die spätere Erklärung der Sage wesentlich erleichtern

werden, weil über ihre Naturbedeutung kein Zweifel waltet. Iris ist die Göttin oder vielmehr die Daemonin des Regenbogens. Sie heisst zwar Il. 15, 206; 18, 182 Göttin, nimmt aber doch überall eine dienende Stellung ein, wie sie den Daemonen älterer Zeit so oft später zugewiesen wurde. Wir haben in ihr oben bereits eine echt altachaeische Gestalt vermutet, die später und, wie es scheint, zuerst in der früh zur Allegorie hinneigenden boeotischen Dichtung, als Eris oft Namen und Wesen abwandelte.*) Nicht nur in der Ilias, sondern auch in andern bildlichen und dichterischen Darstellungen hat sich Eris, im Widerspruch mit den Gesetzen des Lautwandels, aber im Einklang mit denen des mythischen Bedeutungswandels, aus der älteren Iris entwickelt, wobei jene von Lobeck Agl. 167 f. besprochene Sucht der Aetiologie, die in besonders hohem Grade dem neu- und wissbegierigen Griechenvolke eigen war, unzweifelhaft mitgewirkt hat. Die Eris wird eine grosse Macht in der Vorstellung der Griechen nicht nur wegen des in diesem Worte steckenden Begriffs, sondern auch wegen ihres Ursprungs aus einem doppelseitigen mythischen Wesen, das sowol Streit, als auch Frieden bedeutete. Diese doppelte Auffassung der Iris zittert selbst in der Eris bei Hesiod Op. 11, wo eine böse streitverursachende und eine gute, wetteifererregende unterschieden werden, ja noch bei Heraklit fort, dessen Gedanken überhaupt manchmal noch etwas von der Elementarkraft alter Naturvorstellungen an sich tragen. Eris, die dem Achill 18, 107 den Untergang wünscht, betrachtet Heraklit als den Quell des durch die Gegensätze genährten Lebens, ohne den das All dahin wäre (Fragm. no. 46. 62, Bernays Heraklit. Briefe S. 46). Die naivere Urform dieser Doppelnatur des Regenbogens finden wir bei manchen Völkern, wie bei den Griechen und Semiten (J. M. 1, 164), sie erklärt sich einfach aus den Wettererscheinungen, die dem Aufleuchten des Regenbogens zu folgen pflegen. Ammian. Marc. l. 20 am Schluss bemerkt: quoniam est signum

*) Nur eine neuere Aussprache des Griechischen hat Verwechslungen der Iris mit des Here in den Hss. veranlasst. Aristoph. Av. 574 *Ἶριν δέ χ' Ὅμηρος ἔφασκ' εἶναι ἰκέλην τρήρωνι πελείῃ* bezieht Bentley mit Recht auf die Here Il. 5, 778. Umgekehrt hat die Hs. des Demeterhymnus 314 *Ἥρην*, aus dem schon Ruhnken *Ἶριν* hergestellt hat, s. Baumeister h. Homerici S. 314.

permutationis aurae .. igitur apud poetas legimus saepe Irim de caelo mitti, cum praesentium rerum verti necesse sit status. Denn er schliesst entweder den Kampf der Elemente ab, wenn die Sonne wieder durch den Regen hervorbricht, oder er eröffnet denselben, wenn plötzlich der Regen im Sonnenschein herabfällt, die Iris blitzartig *κατασκήπτει* Arist. H. A. 5, 22. So ist in Griechenland die Iris zugleich eine Eris und eine Harmonia geworden. *Ἔριδας* nannte man nach Hesych in Attika *τὰς ἐν οὐρανῷ ἴριδας* (S. 38 f.), und auch alte Erklärer folgerten mit falscher Etymologie, dass Iris eine Botin der *ἔρις* sei. Wenn in der Ilias 4, 439 f. Phobos, Deimos und Eris vereint auftreten und diese die Schwester des Ares heisst, so werden in der Theog. 933 f. Phobos, Deimos und Harmonia als Kinder der Ares und der Aphrodite bezeichnet. Die Mythen von der Hochzeit, dem Gürtel und Halsband der schönen Harmonia, in der Welcker Kret. Kol. 35 f. eine samothrakische Gottheit vermutet, beziehen sich auf jenes Regenbogenphänomen. Im raschen Wechsel von Regen und Sonnenschein, worin die indogermanischen Völker Kampf oder Hochzeit ihrer Götter oder Geister erblickten (J. M. 1, 198), wird der Regenbogen als Gürtel oder Halsband sichtbar. Versucht Jemand den in eine Quelle versenkten Halsschmuck der Harmonia zu heben, so entsteht Sturm (Mythogr. II. b. Westerm. no. 78), wie Empedokles von der Iris behauptete: *ἐκ πελάγου ἄνεμον φέρει ἢ μέγαν ὄμβρον*, und um die deukalionische Flut hervorzubringen, »concipit Iris aquas alimentaque nubibus affert. sternuntur segetes« (Ov. Met. 1, 270). Auch in Stat. Theb. 10, 130 ist Iris »nimborum fulva creatrix.« Auch holt Iris bei ausbrechender *ἔρις* der Götter das Styxwasser (Hes. Theog. 780 f.). Immer neue Kriege erzeugt das Halsband der Harmonia, ein Geschenk des Polyneikes an die bestechliche Eriphyle, die Streitzeugerin oder Streitartige, in das Hephaest mit den Kyklopen und Telchinen allerlei bösen Zauber schmiedete. Im delischen Apollohymnus schicken die Göttinnen, als Leto ihren Sohn, den Sturmgott, gebären will, die Iris mit dem Versprechen eines prächtigen Halsbandes zur Eileithyia. Zu diesen Gebilden zauberischer Lufterscheinungen, die aus dem Himmels- oder Meerwasser plötzlich entspringen, gehören auch wol Thaumas und die Okeanostochter Elektra (Th. 265 f.), die Eltern der Iris und der Harpyien. So erklärt sich, warum nach Apoll. Rh.

2, 262 f. die Vernichtung der Harpyien durch die Boreaden, worauf sich vielleicht auch das Fragm. des Carm. naupact.: *῞Αρπυιαί τ' Ἶρις τε διέτμαγον* (Kinkel Fr. ep. 1, 199) bezog, gerade von der Iris verhindert wurde. Die freundliche Seite des Regenbogens, die in der zur Eris verwandelten Iris völlig zurücktrat, trug erst in der späteren Harmonia den Sieg davon, welche schon in Eurip. Medea 832 sogar die Mutter der Musen, die Eintracht, ist (vgl. Hermes 15, 306. 498) und endlich von Nonnus zur *ἁρμονία κόσμου* verklärt wird. Auch die Iris schwankt zwischen Frieden und Krieg. Wenn auf der Hochzeit des Peleus und der Thetis nach den Kyprien, die dem Begriff der Eris eine so wesentliche Rolle einräumen (vgl. S. 400), die Eris erscheint und den Streit um die Schönheit anstiftet, so werden wir sofort an die Iris erinnert, weil auch diese, der eben angedeuteten Naturauffassung gemäss, gern den Hochzeiten der Wetterdaemonen oder -gottheiten beiwohnt. Nicht nur wenn Zeus zürnt, entsendet er die Iris 8, 397, nicht nur bringt sie den *βουπλήξ*, das Doppelbeil des Blitzes, von Hera herbei (Nonnos 20, 186). Auf dem Idagipfel vereinen sich Zeus und Here liebend, von Goldwolken umgeben, dass Helios nicht hindurchblicke, und glänzende Tropfen fallen auf die Erde herab 14, 344 f. Als dann aber der Göttervater nach seinem Erwachen bald ob seiner Täuschung zürnt, bald wieder begütigt lächelt 15, 6, 47, lässt er die Iris rufen 15, 55. In noch deutlicherem Zusammenhang steht die Iris zu dieser Liebesscene in Theokrits Id. 17, 133:

ἐν δὲ λέχος στόρνυσιν ἰαύειν Ζηνὶ καὶ ῞Ηρᾳ,
χεῖρας φοιβήσασα μύροις, ἔτι παρθένος Ἶρις.

Auch über dem Zeus, den ein Herculanisches Wandgemälde von der Macht des Eros gebändigt auf Wolken ruhend darstellt, schwingt sich der Bogen der Iris (Overbeck Gr. Kunstmyth. 2, 238). Auf einem andern Herculanischen Bilde besucht Hera den Zeus mit einer Dienerin, welche die Here sanft dem Zeus zuschiebt. Welcker Alte Denkm. 4, 97 nennt sie deswegen Iris. Unsicherer ist die Beziehung, die Gerhard Auserl. griech. Vasenb. 2, 15 einer Kalpis gibt, in der er ein Gefäss für ein hochzeitliches Brautbad vermutet, weil Iris die Dienerin der Here sei. Die der heiligen Hochzeit des Zeus und der Hera beiwohnende Iris und jene auf der Hochzeit des Peleus und

der Thetis erscheinende Eris lassen bereits vermuten, dass auch diese Eris ursprünglich eine Iris war, was denn nun auch die Françoisvase vollkommen bestätigt. Denn auf ihr ziehen Iris und der Kentaur Chiron vereint zum Vermählungsfeste jener Beiden, und auch sonst trifft Iris mit den wilden Kentauren bei Hochzeiten zusammen und nicht immer in harmonischer, sondern auch in eristischer Weise. Denn eine rotfigurige Vase stellt den Überfall der Iris durch einen Kentauren dar (Hellen. Studies. Pl. III.), der wahrscheinlich auf der berühmten Hochzeit des Pirithoos stattfand. Wenigstens gleicht die überfallene Göttin nach E. Curtius (Arch. Z. 1883. S. 347 f.) durchaus der in gleicher Lage befindlichen Braut des Pirithoos, wie sie am Giebel des Tempels zu Olympia abgebildet ist.*) Aber nicht nur durch ihren Besuch der Hochzeit auf dem Pelion, sondern noch durch einige andere Beziehungen ist Iris mit keiner anderen Heroensage fester verknüpft, als mit der von Thetis und Achilleus. Auf einem pompejanischen Wandgemälde steht sie hinter der Thetis, als diese ihren Sohn in die Styx taucht (O. Müller Handb. d. Arch.[3] S. 400. 6). Diese Scene kann trotz ihrer späten Darstellung auf alter Überlieferung ruhen. Wir haben schon oben angeführt, dass Bergk die allerdings auch spät überlieferte und von den Vasenmalern nicht dargestellte Sage von der Eintauchung Achills in die Styx für alt hält (oben S. 425), und erinnern hier daran, dass die Iris ja schon in Hesiods Theog. 780 f. beim ausbrechenden Götterstreit in goldner Kanne das Styxwasser holt, und zwar von den Wurzeln der Erde (γῆς ῥίζαι), wohin nach Hesiods Op. 19 Zeus wiederum die gute Eris, freilich hier eine Tochter der Nacht genannt, gesetzt hat vgl. Th. 728. 758. 775 f. Der Regenbogen spannt sich bis zu den äussersten Enden der Erde, bis in die Unterwelt hinab. Eine Flügelgestalt mit Gorgonenantlitz, die von einer Schlange begleitet wird, deutet Gerhard auf Iris als Unterweltsbotin (vgl. Creuzer 3, 202; Lauer System 399), die in Verg. Aen. 4, 463 f. sogar der Dido wie eine Todesgöttin die Glieder löst. Der Iris wird also auch Thetis, die Wolkenfrau,

---

*) Die nahe Beziehung der Kentauren zur Iris möchte man auch aus dem Namen Thaumas schliessen, der sowol einem Kentauren, als dem Vater der Iris und der Harpyien zukommt.

das Wasser der Styx verdanken, wie Iris auch in ihrer Kanne den Wolken und Winden Wasser zuführt (Ovid. Met. 1, 271; Stat. Th. 9, 405). Nach Schlichtung des Götterhaders, der über die fortdauernde Misshandlung des toten Hektor durch Achilleus entbrennt, schickt Zeus die Iris zur Thetis, die ihren Sohn begütigen soll Il. 24, 77. Aber viel merkwürdiger ist im vorhergehenden Gesange, dass Iris, die doch sonst keine Dienerin Sterblicher ist, das an die Winde gerichtete Gebet Achills dem Boreas und Zephyros ausrichtet 23, 195 f., dass sie auch auf Vasenbildern Botschaften z. B. die von Patroklos' Tode dem Achilleus überbringt (O. Müller Handb.[3] §. 400. 6). Iris erscheint auch beim Abschied Achills vom väterlichen Hause neben dessen Wagen, den Phoinix lenkt (Overb. T. 18, 2). Es muss auffallen, dass es immer wieder Achill ist, dem Iris naht. Auch in jener Iliasscene ist die Naturbedeutung noch lebendig, sie ruft dort die Winde auf, des Patroklos' Leichenbrand anzublasen, denn der Regenbogen ist ja das Zeichen des Sturmes, *τέρας χειμῶνος δυσθαλπέος* Il. 17, 549. Darum vermischt sie sich auch nach Alkaeus Fr. 13 mit dem Zephyros und gebiert ihm den Eros. Iris und Eos sind nie zu grossen Göttinnen ausgewachsen, beide wahrscheinlich aus dem Hauptgrunde nicht, dass das immer lebendig erhaltene Bewusstsein ihrer Naturbedeutung der darüber hinausstrebenden Phantasie die Flügel band, und der Iris schliesslich nur einen Seitenweg ins Reich der Allegorie frei liess. Die Flüchtigkeit und Seltenheit ihrer Erscheinung liess sie hinter den andern stätigeren Phaenomenen zurücktreten, auch legten die Form, Unbeweglichkeit und Ausdehnung des Regenbogens die sachliche Auffassung desselben näher als die persönliche. Aber in der Zeit der Daemonenverehrung genoss Iris höheres Ansehen. Damals wird sie auch ihren Stierkopf erhalten haben, mit dem sie Flüsse ausschlürfte (Plut. de placit. philos. 3, 5), und die einzigen Opfer die man ihr nachweisen kann, die auf der kleinen Hekateinsel bei Delos ihr dargebrachten Basynien, ein Gebäck aus Waizenmehl und Honig, und Kokkoren, d. h. trockene Feigen und Nüsse (Athenagoras 14, 645), haben ebenfalls die ganze altertümliche Einfachheit der Nereiden- und Nymfenopfer. Damals wurde sie der Mittelpunkt umfassender Daemonenkriege.

Wie diese altertümliche Daemonin Iris, scheint auch Hephaestos in festem Verband mit der Peleus- und Thetissage zu stehen. Auch er gehört streng genommen nicht zu dem Geschlecht der jüngeren Götter, die ihn verspottet und misshandelt und ihn auch aus dem Kultus fast ganz verdrängt haben. Denn ihm geweihte Heiligtümer sind kaum aufzufinden, abgesehen von dem athenischen im Kerameikos und einem Altar im Erechtheion (Welcker Gr. Gr. 2, 689). Er gehört zu der älteren bescheideneren Gattung der Daemonen und zwar zu den Hausgeistern. Die Zwerggestalt, die ihm oft beigelegt wird, stammt auch aus einer früheren Epoche. Er war ein alter Feuerdaemon des Herdes, der Esse, aber auch des himmlischen Gewitters. In Athen, dem Hauptsitz seiner Verehrung, stand sein thönernes Bild an jedem Herd (Aristoph. Av. 436). Er scheint erst durch das Emporkommen seiner Mutter Here emporgehoben zu sein, doch ohne rechten Erfolg. Alt ist seine Verbindung mit Peleus und der Thetis und anderen Nereiden. Peleus' berühmtes Messer hat seine Hand geschmiedet, auch den vom Chiron geschenkten Eschenschaft hat erst er zum Speer verarbeitet (S. 424). Auch für Achills Rüstung sorgt er. Wenn er hier als Schmiedegott hervortritt, so scheint er in den folgenden Scenen über ein mächtigeres Naturfeuer zu verfügen. Denn er rettet Achill aus der Wassersnot des Xanthos. Er ist ja aber auch der Thetis zu grossem Dank verpflichtet, denn einst durch Zeus oder Here vom Himmel herabgeschleudert, wird er von der Mutter Achills und von Eurynome, einer anderen Nereide, im Meeresschosse freundlich geborgen und kann dort ruhig seiner Schmiedekunst obliegen. Man sieht nicht recht, wie und woraus diese Züge später erfunden sein sollten. Sie stehen da als organische Originalmotive der Peleus-Thetis-Achilleussage.

Endlich wird Xanthos, dessen Naturbedeutung ja selbst die Ilias nicht in Abrede stellt, ursprünglich zum thessalischen Sagenkreise gehören, und es wird daraus sich erklären, warum er in Asien in Skamandros umgetauft wurde. Dass man seinen Namen zur Göttersprache rechnete, deutet ferner vielleicht darauf hin, dass dieser Fluss ursprünglich das mythischere Gepräge eines altgriechischen Wasserdaemons hatte. Denn während Skamandros ein ungriechisches Wort ist, fällt der Name Xanthos in den griechischen und als Name insbesondere in den

nordgriechischen Sprachkreis. Ein alter König der erst kurz zuvor aus Thessalien ausgewanderten Arnaeer hiess Xanthos, die Macedonier hatten einen Monat Xanthikos (Benfey Or. und Occ. 3, 5). Demselben Kreise gehört aber auch das Wort Hektor an, das nicht nur als Eigen-, sondern auch als Gattungsname auf der aeolischen Insel Lesbos für πάσσαλος ἐν ῥυμῷ (Hesych) gebraucht wurde. Beide Personen, Xanthos und Hektor, sind auch unter sich und mit der Achilleussage so fest verknüpft, dass wir auch sie zum alten Bestandteil der thessalischen Sage rechnen müssen.

Nachdem wir einerseits eine Anzahl teilweise tief eingreifender Zusätze und innerer Umwandlungen, welche die Achilleussage in Asien im Lied und noch mehr im daraus entsprungenen homerischen Kunstepos notwendig erfahren musste, erkannt, andererseits eine Reihe alter Züge festgestellt haben, ist es nun an der Zeit, dieselbe aus der Fremde zu ihren früheren einfacheren thessalischen Lebensbedingungen zurückzuführen und ihre neuere Ilionform durch die mutmassliche ältere Pelionform zu ersetzen. Zur Einführung in dieselbe bedürfen wir aber einiger Partieen aus der Sage von Peleus, dessen frühere Abenteuer wir hier übergehen, indem wir mit seiner Jagd auf dem Pelion, der Heimat der Achilleussage, beginnen. 1) Der Götterliebling Peleus liegt auf der Jagd von den bösen Kentauren im Walde überwältigt da, indem sein Wundermesser (dem Akastos nachtrachtet) im Mist versteckt ist. Aber beim Herannahen des guten Kentauren Chiron gewinnt er die Oberhand über sie, schneidet oder reisst ihnen die Zunge aus und erhält das Messer wieder. 2) Von Chiron unterstützt bezwingt Peleus die in Schlange, Wasser und Feuer sich verwandelnde vornehmste Nereide Thetis, die Kentaurenfreundin, in einer Höle durch ringendes Festhalten. Sie folgt ihm widerwillig in die Ehe. 3) Peleus feiert mit Thetis im Beisein anderer Nereiden und der Kentauren und der Iris seine laute Hochzeit hoch oben auf dem Pelion, wobei ihm Chiron eine unwiderstehliche Lanze, die nur von Peleus (und seinem Sohn) geschwungen werden kann, schenkt. 4) Aus der schweigsamen Ehe der Thetis mit Peleus, der mächtig und reich darin wird, geht Achilleus als Sohn hervor. Diesen hält die Mutter bald nach der Geburt ins Feuer oder wirft ihn in einen Kessel mit siedendem Wasser, um ihn

unsterblich zu machen. Aber der darüber erzürnte Gatte schilt sie, weshalb sie ihn verlässt und zu den Nereiden zurückkehrt. 5) Achilleus wird von Thetis (oder Peleus) dem zukunftskundigen Kentauren Chiron zur Erziehung im Pelionwald übergeben, der ihn mit Bärenmark nährt und in Jagd, Lanzenwurf, Heilkunde und Musik unterweist. Alle Tiere holt Achilleus ein und schleppt sie ohne Netze heim. Er erhält die berühmte väterliche Eschenlanze, die auch als eine Arbeit des Schmiedes Hephaest betrachtet wird. Auch Thetis sieht ihren Sohn öfter. 6) Achilleus weilt auch wol bei den Nereiden im Mädchenkleid und erwirbt sich aus ihrer Mitte durch List oder Kampf eine schöne Jungfrau (Deïdamia, Briseis). In diesem Leben wird er durch Waffenlärm aufgestört. 7) Als Hektor ihn mit Feuerbränden bedroht und Xanthos' Stiergebrüll ertönt, steigt er mit schrecklichem Drohruf nackt hervor, kleidet sich aber dann in Hephaests Rüstung, die ihm seine Mutter holt. Sie stärkt ihn auch durch Ambrosia zum Kampf. Er besteht zuerst den Kampf gegen den Wasserdaemon Xanthos, in dessen Wogen er fast versinkt, so dass Hephaestos mit seinen Gluten beispringen muss, erlegt darauf den Bundesgenossen des Xanthos, Hektor, mit seiner unwiderstehlichen Lanze, nachdem er ihn trotz der Schnelle seiner Füsse lange vergebens bei den Quellen vor der Burg verfolgt hat, und frohlockt laut. 8) Achilleus wird in der Blüte seines Lebens von Apollon (und Paris) durch einen Schuss an der Ferse, die nicht von der unsterblich machenden Styx benetzt worden ist, tötlich getroffen, als er in Hektors Burg eindringen will. Er wird auf einem Scheiterhaufen verbrannt und liegt im stillen Grab am Meer oder weilt in einem fernen Lande, wo er Spiele treibt, unsterblich, aller Helden gefeiertster.

Zehntes Capitel.

Die Kentauren.

Die achaeische Pelionsage von Peleus und Achilleus muss schon Jahrhunderte lang vor dem Einbruch der Thessalier in die Gaue der Magneten und ihrer Stammesbrüder bestanden haben. Historische Ereignisse, die dieser verhängnissvollen Begebenheit vorangiengen, sind uns nicht bekannt und schon des-

wegen auch in unserer Sage nicht nachweisbar. Aber ohne Zweifel sind sie auch aus einem andern Grunde darin schwerlich zu vermuten, dem nämlich, dass weder irgend eine Scene, noch auch irgend ein Charakter der Fabel auch nur den leisesten Anhauch historischer Wirklichkeit verrät, wenn man ihn nicht in der nackten Angabe finden will, dass Peleus ein König der Myrmidonen genannt wird. Dagegen sind aber dieser und sein Sohn, die beiden Hauptbelden, so eng verknüpft mit unstreitig mythischen Wesen, und die einzelnen Glieder, wie der Gesamtstrang ihrer Tatenkette sind so wundersamer, übermenschlicher Art, dass sie nur mythologisch begreiflich sind, nur als der Niederschlag alter Naturdichtung verstanden werden können. Erst wenn wir sie von diesem Standpunkt aus betrachten, erscheinen sie in einem schönen poesievollen Zusammenhang. Wir müssen die Sage jetzt aus ihrer thessalischen Lokalisierung auf dem Pelion befreien, wir müssen sie dem umfassenderen Himmelsraum zurückgeben, aus dem die grossen Mythenmassen der Völker hervorgequollen sind, um später sich dauernd auf demjenigen Erdenfleck einzunisten, den ihre Träger sich zur Heimat erkoren. Der Scenen- und Kostümwechsel wird uns sehr erleichtert durch die Bemerkungen des vorigen Capitels und die Untersuchung des ersten Bandes der J. M., die hier ihren Abschluss findet und zugleich ihre Probe besteht. Unsere alten Bekannten, die Kentauren, rufen wir nochmals herbei, um von ihnen geleitet und getragen in den scheinbar so verwickelten Peleus- und Achilleusmythus einzudringen.

Obgleich Xenophanes von Kolophon schon um die Mitte des 6. Jh. die Kentaurengeschichten als blosse *πλάσματα τῶν προτέρων*, die zum Geplauder beim Wein eben gut genug seien, verachtete, obgleich Sokrates (Phaedr. c. 3 p. 229 C.) es für das Geschäft eines müssigen, beklagenswerten Klüglers hielt, sich mit der Deutung der Hippokentauren abzugeben, und Aristoteles (Met. 2, 4, 12) sogar ganz allgemein es nicht der Mühe wert erklärte, *περὶ τῶν μυθικῶς σοφιζομένων μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν*, so scheint es mir nicht vergebliche Arbeit, *τὸ εἶδος τῶν Κενταύρων* nochmals zu prüfen, das namentlich Roscher in seiner eingehenden Kritik des 1. Bandes meiner J. M. nicht anerkennen will. Die Kentauren sind nach ihm Wildbäche, Verkörperungen dieser in Thessalien so häufigen und in der

antiken Literatur so gern geschilderten Naturerscheinungen. Aber Roscher übersieht, dass dieselben als zu irdische, zu wenig zauberhafte und geheimnissvolle Realitäten im Mythus überhaupt nur eine sehr bescheidene Rolle spielen. Obgleich z. B. im Aargau »die Bergquellen zahllos sind und die Wildwasser bei Gewitter mit der Macht eines Stromes zu Tal fahren«, vermag das reichhaltige Aargauer Sagenbuch von Rochholz zwar mehrere Bachtiere und Wassergeister vorzuführen, aber die meisten von ihnen sind ohne Zweifel entweder nur am oder im Wasser umirrende Gespenster Verfluchter oder jene vielgestalten aus Winddaemonen entstandenen Lokalgeister oder aus alten Wolkendrachen herstammende Ungeheuer (vgl. Rochholz A. S. No. 43. 95. 238. 252. 265. 287. 299. 1, 55. 93. 201; 2, 12. 286; Laistner Nebels. 117. 272 f.). Rochholz nennt jene Dorftiere in seinen Naturm. 74 f. kurzweg Sturmtiere. Auch die Sage des wildbachreichen hohen Nordens, die so viele Wasserriesen des Meeres und die Sturmriesen bis in ihr feinstes nordisch winterliches Detail zeichnet, nimmt von den Giessbächen verhältnissmässig wenig Notiz, und Uhlands allerdings von Müllenhoff gebilligte Deutung verschiedener Personen der Starkaðssage auf Wasserfälle erklärt Weinhold Riesen 36 mit Recht für verlorene Mühe (Uhland Thor 176 f.; Müllenhoff D. A. 5, 353). So ist auch selbst der im Wasser hausende Kentaur Nessos, dessen Schicksal übrigens schon Archilochos besang (Bergk P. L. G.[3] 2, 723 zu J. M. 1, 39), kein eigentliches Wasserwesen, sondern ein über das Wasser fahrender Winddaemon, daher von Apollod. 2, 7, 5 als πορθμεύς bezeichnet. Auch das wilde Heer setzt über, und die wilde Jagd »das Muothiseel«, reitet auf plötzlich losbrechenden Wildwassern vom Gebirge herab (Panzer Beitr. 1, 164, Rochholz a. O. 1, 45; 2, 13). Im eddischen Harbardslied ist der Windgott Oðin Fährmann, und die rossgestaltigen schottischen Kelpies spuken in stürmischen Nächten an den Furten und Fähren (Kuhn N. S. 476). Es wird den Wildbachsvorstellungen offenbar schwer sich zu selbständigen Gebilden zusammenzufassen, und vollends fern liegt ihnen die Rossgestalt, die sich wol bestens für die dahin gallopierenden Wagen weiter Wasserflächen, schlechtestens für ein kopfüber stürzendes Bergwasser eignet. Und nun sollen diese so wenig gestaltungsfähigen Wildbäche eine reiche Mythenwelt, wie die ken-

taurische, hervorgebracht haben? Die reiche Aargauer Sagenkunde weiss nichts davon, und dass hier nicht die Armut der Überlieferung oder Phantasie die Schuld trägt, beweist der Umstand, dass sich das Bild mit einem Schlage ändert, sowie wir in die Provinz der Wind- und Wettersagen blicken. Ihr gehört ungefähr die Hälfte, und zwar die grössere, aller Nummern an, etwa 100 vom Wilden Heer und viele andere von den Windgeistern in den schönen Rechtssagen, den Hexen-, Teufels- und Zaubertiersagen (Rochholz 2, XXX. 1—73. 111—122. 146—212).

Hat sich die thessalische Sage den Wildbächen entgegenkommender gezeigt, als die aargauische oder norwegische? Roscher weiss weder aus Thessalien, noch aus Griechenland überhaupt auch nur einzige Sage vorzubringen, in der der Wildbach als mythische Figur aufträte. Denn die von ihm angeführte Sage vom Jäger Arkas, der eine bedrohte Dryade aus einem solchen Gewässer rettet, fasst ja gerade umgekehrt dasselbe durchaus unmythisch, in seiner baarsten Wirklichkeit auf. Roscher fühlt nun auch bald, dass die Wildbachsidee zur Erklärung all der vielen Eigenschaften der Kentauren nicht ausreiche, darum verfällt er auf das bedenkliche Mittel, sie nicht nur als Giessbäche, sondern auch als Schluchten zu deuten. Damit werden den Kentauren unerlaubter Weise ganz verschiedenartige Naturdinge substituiert und noch dazu so völlig leb- und stofflose, wie sie der Volksgeist nie sich persönlich gedacht hat. Schluchten sind wol Wohnsitze von Daemonen, nie aber von solchen, die sich als Personificationen von Schluchten geben, sondern nur von solchen, in denen lebendige Naturerscheinungen, namentlich Winde, Nebel und Wasser verkörpert sind. Die Beobachtung des Agathias betreffs germanischer Schluchtenverehrung hat schon Grimm (D. M.[4] 1, 536), als »unvollständig« beurteilt, wir kommen noch auf sie zurück. In den Faletschen und Runsen der Schweiz haust ein Geisterhund, aber auch diesen deutet Rochholz a. O. 2, XXXIII. mit Recht auf den Hund des wilden Jägers, also auf einen Winddaemon.

Mag Thessalien auch noch so reich an Giessbächen und Schluchten sein, seine Winde waren es und sind es, die ins äussere und innere Leben des Volks auch in Thessalien viel tiefer eingriffen. Noch heute fürchtet der thessalische Schnitter beim Heuen den heiss vom Pindus blasenden »Liwa«, noch heute werden

im thessalischen Hochzeitslied die furchtbar vom Olymp herwehenden Nordwinde beschworen (Neumann-Partsch Phys. Geogr. v. Griechenl. 105 f. 120. Wachsmuth d. alte Griechenl. i. n. 88), und die so spärliche altthessalische Überlieferung, die von Wildbachssagen nichts weiss, hat uns doch einige recht hübsche Windgeschichten erhalten, die den Kentaurenkreis nahe berühren. Die Hauptgötter des Pelion, Zeus und Aplun, sind Sturm- und Regengötter, und die Pelionwinde erschienen schon den Alten mit der Pelionwolke in nächster Beziehung. Denn wenn diese sich auf dem Gebirge niedersetzt, kündet sie Regen oder Wind an nach der Theophrastischen Stelle (J. M. 1, 44), an der Roscher unbefugter Weise »*ἢ ἄνεμον*« fortlässt. Er hätte die ganze Stelle fortlassen sollen, denn *ὕδωρ* bedeutet darin nicht den Wildbach, den er braucht, sondern Regen, der unterdrückte *ἄνεμος* weht aber trotz seiner Unterdrückung von der Wolke her. Aus der Wolke gehen auch die Kentauren hervor, nur Abbilder der Pelionnaturerscheinung, wie das von Theophrast gleichfalls beobachtete Spiel der vom Olymp und Ossa abprallenden und aufeinanderstossenden Winde und Wolken sich im Kampf der bergstürmenden Titanen gegen die olympischen Götter wiederspiegelt. Noch mehr! Selbst der thessalische Geschichtsschreiber Staphylos hat sich noch so viel Naturgefühl aus dem Anblick seiner heimischen Berge gerettet, dass er den Chiron beschuldigt, die Peleus- und Thetishochzeit absichtlich in die Zeit des *ὄμβρος* und *χειμών* (Schol. Apoll. Rh. 4, 816) verlegt zu haben, damit die Leute an eine Teilnahme der Götter an derselben glaubten. Das vom Kentauren veranstaltete Fest ist also eine nach uraltem Volksstil in Wind und Wetter gefeierte Götter- und Daemonenhochzeit (J. M. 1, 198). Man erzählt ferner von den magnetischen Stuten auf dem Pelion, mit denen die Wolken wiederholt z. B. in den Mythen von Poseidons Liebschaften verglichen werden, sie würden von Winden befruchtet.*) So vermischt sich denn auch bei Pindar der Kentauros mit magnetischen Stuten, und Chiron ist der Sohn des hengstgestaltigen Kronos.

Rosse und Winde sind aber überhaupt in griechischer Anschauung förmlich mit einander verwachsen. Das bezeugen die

---

*) Arist h. an. 6, 8 bezeichnet das Rossigwerden der Stuten mit *ἐξανεμόω* (vgl. Aelian. h. an. 4, 6; 10, 27).

ἀελλάδες, ἀελλόποδες und *θυελλόποδες ἵπποι* Soph. O. R. 436; Pind. N. 1, 6 und Nonnus. Das Fohlen nährt sich auf der Weide im leichten Windhauch Soph. Aj. 558 (Welcker Kl. Schr. 3, 58).*) Aeolos ist der Sohn des Hippotas Od. 10, 21; Apoll. Rhod. 4, 778. Poseidon heisst Hippios. Zephyros und die Harpyien, Boreas und die Stuten des Erichthonius zeugen berühmte Pferde mit einander Il. 16, 149; 5, 768; 20, 225; Quint. Sm. 8, 243. So erwächst die Rossgestalt der kentaurischen Winddaemonen gleichsam mit Naturnotwendigkeit bei den rossliebenden Magneten aus diesem Anschauungskreise**), ja ihre Rossgestalt dringt immer mehr durch in der künstlerischen Darstellung, betreffs deren wir hier noch zu J. M. 1, 68 hinzufügen, dass nicht nur auf der Françoisvase, sondern auch auf dem Epistyl des Assostempels, eines Bauwerks des 6. Jh., und auf einem kyrenaischen Deinos (Arch. Z. 1883. S. 333) beiderlei Typen, Kentauren mit nur zwei und solche mit vier Pferdebeinen versehen, zusammen vorkommen. Dass nun daneben auch rasch dahin eilende schäumende Flüsse mit Pferden verglichen wurden, beweist das von Roscher angezogene Gleichniss der Il. 16, 389 ff. Aber erstens sind Gleichnisse dieser Art seltner, zweitens schliessen sie auch keineswegs die Wildbäche

---

*) Nach Atharva V. 2, 26, 1 erfreut sich der Wind der Gespielschaft des seitab gegangenen Viehes (Ind. Stud. 13, 188).

**) Ob Homer von der Identität des Wortes *φήρ* mit *θήρ* noch etwas wusste, wie Meister Griech. Dial. 1, 119 bestreitet, lassen wir dahin gestellt. Wenn dieser aber zugleich behauptet, dass Homer nicht an eine Doppelgestalt der Kentauren gedacht habe, so steht dem die homerische Antithese der *κάρτιστοι ἀνέρες* und *κάρτιστοι φῆρες* (Indog. M. 1, 104 f.) entgegen. Dass auch der alte Homer das „wilde Tier" *θήρ* nennt, wie z. B. 11, 119, verschlägt nichts. Die achaeische Gemeinsprache verwandelte sich in der asiatischen Aeolis, konnte aber wol für eine ganz besondere fabelhafte tierisch-menschliche Mischgestalt den alten thessalischen Ausdruck festhalten, der uns inschriftlich durch den Namen *Φιλόφειρος* für *Φιλόθηρος* bezeugt wird (Meister a. O.; Curtius Gr.[5] 484). Götter- und Daemonennamen geben oft ihren altertümlichen und localen Ursprung durch dialectische Eigentümlichkeiten kund, und Differenzen des Dialects werden wie die des Geschlechts (Lobeck Prolegg. 49) zur Unterscheidung von Arten verwendet. Nonnus geht im 14. Buch der Dionysiaka noch weiter, indem er der zweiten seiner drei Kentaurenarten den Specialnamen Pheres beilegt (14, 144).

ein. Denn, wie bei den ausgeführten epischen Gleichnissen regelmässig, sind auch hier nicht alle Einzelzüge als Vergleichungspunkte anzusehen, also nicht die *χαράδραι*, welche die Abhänge abreissen, noch deren Kopfsprung vom Gebirge herab, sondern nur die im Anfangs- und Schlussvers enthaltenen Züge: die vollen Flüsse eilen rauschend ins Meer, so eilen die troischen Rosse schnaubend dahin. Flüsse also, nicht Wildbäche sind es, die hier mit Rossen verglichen werden, denen ja auch das Springen vom Gebirge herab sehr bald vergehen würde. Mythus und Sage der Griechen und Deutschen fassen daher auch mit richtigem Naturgefühl solche herabstürzende Bergwasser als herabfliegende oder sich herabwindende Drachen oder Schlangen auf. Sie kennen Wildbachrosse ebenso wenig, wie die griechische Sprache *χειμαρρόποδες ἵπποι* kennt.*)

Aber hat man nicht Flüssen und Bächen Pferde geopfert als Symbole des damit beschenkten göttlichen Wesens? Die von Roscher dafür angeführten Stellen beweisen nicht viel. In der Ilias handelt es sich um Troer-, nicht Griechenopfer, und wenn nach der übersehenen Stelle Paus. 8, 7, 2 die Argiver vor Alters in ein Gewässer, die Dine, dem Poseidon Pferde warfen, so wollten sie wahrscheinlich den Windgott, der die Wogen wirbelnd bewegt, den Poseidon Hippios, dadurch besänftigen (Mannhardt M. F. 163. 263). So opferten die Spartaner auf dem Taygetos nach Festus s. v. October den Winden (Paus. 3, 20, 4 dem Helios) ein Ross, und in Kleonae schlachtete man auf ein Zeichen der Hagelwächter ein Lamm und ein Fohlen zur Beruhigung (Senec. Qu. nat. 4, 6). Die Wasserrosse germanischen Glaubens sind durchweg Sturmrosse, die nur bei Unwetter heraufzusteigen pflegen (D. M.[4] 1, 406; 3, 142; Mannhardt A. W. F. 203; Arnason Izl. Thiođs. 1, 135 f.). Wirft man Steine in solche Gewässer, so entsteht nach germanischem, keltischem und finnischem Volksglauben Sturm (D. M.[4] 1, 496), im See des Elsenzgaues sitzt ein Windriese, und in den Pilatussee

*) Wie die Sprünge von Felsen herab in der Sage meist auf Wind- und Wolkengeister zu beziehen sind, weist Laistner Nebelsagen S. 276 nach. An die Wasserfälle „Dragonersprung“ und „Bocksloch“ sind zwei Reiterstücklein geknüpft, aber der erste ist sicherlich aus der Drachenvorstellung entstanden, und der ins Bocksloch springende Herr von Wildenstein, der einen Hirsch verfolgt, ist kein Wasser-, sondern ein Winddaemon.



wurde ein Ross versenkt, um den darin hausenden Geist des Unwetters zu begütigen (Laistner Nebels. 180, 13; J. M. 1, 142). Aus der schon S. 450 berührten flüchtigen Notiz des Agathias 28, 4. 5 darf Roscher nicht folgern, dass den Schluchten Pferde geopfert, höchstens etwa auf Tac. Ann. 1, 61 gestützt, dass deren Köpfe zum Opfer an den Bäumen aufgehängt seien. Abgeschnittene Rosshäupter kennen wir aber nur als Opfer Wuotans, also wiederum eines Windgottes (U. Jahn d. deutschen Opferbräuche 24. 103. 137. 139. 231. 238. 267), die Gewässer erhielten nur Brot, Honig, Blumen, Heu und, wenn es hoch kam, einen Hahn oder Hund oder eine Katze (a. O. 151. 284 f.) oder ein Lamm oder Böcklein (D. M.[4] 1, 108; Uhland Thor 183 f.). Auch in Italien sind Pferdeflussopfer völlig unnachweisbar.

Schwerer als diese allgemeinen Hinweise auf den Kern der Kentauren fällt eine wiederholte Prüfung ihrer Einzelzüge und ihrer Rolle, die sie innerhalb der Peleus- und Achilleussage spielen, ins Gewicht. Nicht die Rauheit der Schluchten, denn diese gibt keine Figur, noch die Harigkeit wilder Bergmenschen, denn wir wissen nur von Pelionbewohnern mit enganschliessendem Kleid, erklärt die dunklen Zotten und Borsten der Kentauren. Wie aus dem Verein von Wind- und Wolkenbildern ihre Rossgestalt, gieng auch die zottige Fülle schwarzen Haars aus denselben hervor (J. M. 1, 137 f.). Die nördlichen Fallwinde, die in Thessalien so gefürchtet sind, künden sich in Kreta wenigstens und auch sonst in Griechenland durch flockige, wollige, wulstige Wolkenschichtung an (Neumann-Partsch a. O. 105. 112 f.), die auch den Alten Witterungswechsel bedeuten (Theophr. d. sign. pluv. 1, 13; Arat. Diosem. 206; Aristoph. Nub. 343). *Ἄωτος* die Flocke ist vielleicht von *ἄημι* abzuleiten (G. Meyer Griech. Gr. 95). Alle Wettergötter, wie Varuna, Rudra, die Maruts, Zeus und Hermes haben den Widder zum Symbol. *Φρίξ* ist das lat. horror (caurus), das ags. scūr, das nord. Yggr (Odins Beiname), es bedeutet den Sturm wie das schauernde Gewölk und Meer (Il. 21, 126; 7, 63; Od. 4, 402; 23, 692; La Roche Hom. Stud. 123). *Φριξός* und *φρίσσω* gilt aber auch besonders vom Haar (Aristot. physiogn. 5 vgl. ital. fircus, hircus), daher *φριξαύχην, φριξόθριξ, φριξοκόμης,* wie der Winddaemon Pan heisst. Mit *φριξόθριξ* berührt sich *ἀελλόθριξ* Soph. fr. 273 und *ἠνεμωμένος τὴν τρίχα.* Hieraus erwächst der Nephelesohn

Phrixos, der auf einem Widder durch die Luft reitet, hieraus die kentaurischen Nephelesöhne Phrixos und Phrikios. So heissen die Winde auch *τρηχεῖαι ἄελλαι* Apoll. Rh. 2, 1125, *ἄνεμοι* oder *βορέαι σκληροί* Dio Chr. Or. 3, 116; Eustath. ad. Dion. 836. Die *αὔρη τρηχύνει πέλαγος* Apoll. Rh. 4, 768. Wilde Gesichter sieht Lucret. 4, 137. 171 in den Sturmwolken, wie die Bildnerei nach Jahns feiner Beobachtung den Kentauren und Boreas gern barbarische Gesichtszüge leiht.*) Die Kentaurengesichter sind von schwarzen Locken umgeben, oder von Borsten überragt. Noch bei Nonnus 14, 50 hat Chiron eine *ἀχάλινον ὑπήνην* und 14, 184 heisst es von den Kentauren: *ξείνη δ' αὐτοτέλεστος ἀπ' ἰξύος εἰς πόδας ἄκρους ἀμφιλαφὴς λασίοιο κατ' αὐχένος ἔρρεε χαίτη.* Auch auf den Bildwerken fällt ihnen das Haar lang über den Nacken herab. Von den Boreaden heisst es: *κυάνεαι δονέοντο μετὰ πνοιῇσιν ἔθειραι* Apoll. Rh. 1, 223, und Aristoph. Nub. 336 spricht von den Locken des hundertköpfigen Typhos. So heisst denn der Kentaur häufig *μελαγ-* oder *κυανοχαίτης* wie Boreas Il. 20, 224, den auch Zeuxis und die Vasenmaler mit struppigem Haarwuchs darstellen (Roscher M. L. 808) und Poseidon, der Sturmgott (J. M. 1, 107. 141 f.) *Μελαγχαίτης* ist sogar zum kentaurischen Eigennamen erhoben worden. So erscheint der Föhn als schwarzer Mann mit rauhen Zotten oder als Stier. Der Norwind, dem schwarze Wolken folgen, heisst schwarze Bise (Laistner Nebelss. 93). Noch heute wüten oft am Bosporus der sogen. schwarze und der weisse Orkan gegen einander, wie in alter Zeit die Harpyien, deren eine Kelaino hiess, und die Boreaden (Wieseler Gött. Festrede v. 4. Juni 1874). Ovid. Met. 1, 264 f. sagt: Notus evolat terribilem picea tectus caligine vultum, barba gravis nimbis, canis fluit unda capillis. Die Vorstellung von dem dunklen wilden Haupthaar der Winddaemonen ist bei den meisten indogerm. Völkern verbreitet und sogar aus der heidnischen in die altchristliche Kunst eingedrungen.

Hieraus erklärt sich von selbst die Herkunft der Kentauren

*) In Tirol heisst „hotzen“ finster dreinschauen und „Hutzler“ die schwarze Gewitterwolke (Frommann Mund. 6, 155. 157). Mit Fackeln durch die Flur laufend glaubte man im Fuldaischen den „Hutzelmann zu verbrennen“, der anderswo der „böse Säemann“ heisst (Mannhardt B. K. 501).

von Nephele, die Pind. P. 2, 42; Diod. 4, 12; Cic. nat. d. 3, 20; Verg. Aen. 8, 294 bezeugen, und Nonnus stimmt 14, 143 ein, wenn er seine Kentaurenspecies *Φῆρες* von den Hyaden abstammen lässt. Unbegreiflich, dass Mogk (Literaturbl. f. germ. u. roman. Philol. 1884. S. 379) diese einfache Vorstellung nicht begreifen kann! Jede aufsteigende Wetterwolke, die ihre Winde voraufschickt, jede *ῥιπὴ ἀπειρεσίη νεφεληγερέος Ζεφύροιο* (Qu. Sm. 4, 80), erinnert uns daran, dass die Winde nicht nur die Wolken treiben, sondern auch von ihnen getrieben, aus ihnen hervorgegangen scheinen. Die Ilias sagt nicht nur *νέφος ἐρχόμενον ὑπὸ Ζεφυροῖο ἰωῆς* 4, 276, sondern auch *νέφος λαίλαπα ἄγει* 4, 278. Ein herrenloses Distichon, von Bergk P. L. Gr.[3] 3, 1310 zu den Volkswetterregeln gerechnet, heisst: *λὶψ ἄνεμος ταχὺ μὲν νεφέλας, ταχὺ δ' αἴθρια ποιεῖ, ἀργέστῃ δ' ἀνέμῳ πᾶσ' ἕπεται νεφέλη. Ἐκνεφίας* bei Aristot. Meteor. 2, 6 ist der kürzeste Ausdruck für den aus dem Wolkenschooss stürmenden Wind, von dem Plin. h. n. II. c. 48 sagt: Repentini flatus — si late rupere nubem, procellam gignunt.

Von Euros und Notos heisst es Il. 2, 146: *ὤρορ' ἐπαΐξας πατρὸς Διὸς ἐκ νεφελάων,* bei Apoll. Rh. 2, 267: *Ἅρπυιαι νεφέων ἐξάλμεναι.* Der 21. orphische Hymnus (ed. Hermann 283) schildert die Wolken als *ἠέρος ἐν κόλπῳ πάταγον φρικώδε' ἔχουσαι, πνεύμασιν ἀντίσπαστοι ἐπιδρομάδην παταγεῦσαι, εὔπνοιαι αὔραις,* im 16. (a. O. 277) wird Here angerufen, *κυανέοις κόλποισιν ἐνημένη, ἠερόμορφε, ψυχοτρόφοις αὔρας θνητοῖς παρέχουσα προσηνεῖς, ὄμβρων μὲν μήτηρ, ἀνέμων τρόφε.* Eine Art Gegenstück hat die Il. 15, 625: *κῦμα λάβρον ὑπὸ νεφέων ἀνεμοτρεφές.* Nephele, die Kentaurenmutter, steht also in demselben Verhältniss zu den Winden wie die Wolkengöttin Here als Winderzieherin und die Regennymfe Maja als Mutter des Windgottes Hermes. So heissen auch die indischen Windgötter Vayu und Vāta mātariçvan d. h. in der Mutter, der Wolke, schwellend, und die winddaemonischen Maruts sind Söhne der Priçni, der scheckigen Wolke, und heissen daher auch kurzweg gomātarah, die kuhentsprossenen RV. 1, 85, 3. Der Glaube an eine Windmutter ist überhaupt weit verbreitet, die Esthen haben ihre Tuuleema d. h. Windmutter, ebenso die Südslaven. Die Russen nennen die 4 Winde Söhne einer Mutter (D. M.[4] 3, 179; 1, 426), die Wenden der Lausitz nennen sie Windsöhne.

Bei Sonnenuntergang geht im neugr. Volkslied der frische Herr Boreas zu seiner Mutter (Fauriel. 2, 432), und kaum kann zweifelhaft sein, dass auch hier nur die Wolke als die grosse Windbringerin in der Natur und das älteste mütterliche Wesen des Mythus (J. M. 1, 148) gemeint ist. Was haben gegen alle diese Zeugnisse eines innigen Zusammenhangs die paar Stellen zu bedeuten, in denen Pindar Ol. 10, 3 und P. 10, 1 die Regenwasser Kinder, den Regen das Heer der Wolke nennt? Dadurch ist doch noch immer nicht die Wolke als eine Mutter der Wildbäche bezeichnet. Wenn bei Diodor 4, 12 Mutter Nephele und ihre Söhne gemeinsam den Herakles bekämpfen, so haben wir das Bild eines Gewitters vor uns. Regen und Wind stehen, wie in so vielen unten zu besprechenden Mythen, in Fehde mit dem Blitzheros. Die Wildbäche passen durchaus nicht hinein.

R. behauptet, der ständige Aufenthalt der Kentauren in Gebirgen, ihr Kämpfen mit grossen Felsen, ihre Trinklust und ihre Sterblichkeit seien nicht auf das Natursubstrat des Windes, sondern nur auf das des Giessbaches zurückzuführen. Betreffs des ersten Punktes verweise ich ihn auf seine eigene frühere Bemerkung (Nektar und Ambrosia. 1883. S. 2): »Wie die Winde in der Regel aus dem Aether oder den W o l k e n oder von den Gipfeln der B e r g e niederfahren (eine Vorstellung, die auch bei den Chaldaern nachgewiesen ist) und — wegen des beständig darin herschenden Luftzugs in Berghölen (sogen. Windhölen) wohnend gedacht werden, so ist Hermes, der Sohn des Aethergottes Zeus und der Regenwolkennymfe Maïa (*Πλειάς* = lat. pluvia), entweder auf dem Olymp oder in der Höle der Kyllene, worunter man ursprünglich wol den holen Wolkenberg verstand, geboren.« Nun weiterer Gründe als dieser und der J. M. 1, 203 beigebrachten bedarf es ausser dem Hinweis auf die stärkere Luftbewegung auf Bergen zur Erklärung des Berg- und Hölenaufenthalts der Kentauren und ihrer Namen Oreios und Oresbios eigentlich nicht, und ich würde es auch sogar höchst natürlich finden, wenn man die Namen einzelner Bergzüge, wie Phrikion und Pholoe, von ihren berufenen daemonischen Bewohnern, den Kentauren Phrikios (Steph. Byz. vgl. Unger Philol. Suppl. 2, 685) und Pholos herleitete. Preller führt wol mit Recht auf die *ῥιπαὶ ἀνέμων* den Namen der Rhipaeen, der Heimat der stärksten Winde, zurück (Gr. M.[3] 1, 387). Hat

doch vielleicht sogar der Windgott Boreas umgekehrt seinen Namen von *βόρος* skr. giri Berg, wie G. Meyer Gr. Gram. 176 gegen Curtius Gr.[5] 348 behauptete*), heisst doch der indische Sturmgott Rudra giriçanta, giritra d. i. Bergbewohner, Bergherr und der altn. Sturmriese Thiassi fiallgyldir Bergwolf. Noch heute ruft gerade in einem Hochzeitslied Thessaliens der Falke als Herr der Winde vom Gebirge herab (*ἀπὸ τὰ τρίκορφα βουνά*) den Winden zu, sich zu beruhigen (D. M. 1, 528; Wachsmuth d. alte Griechenl. i. n. 88).

Dazu kommt aber, dass die Wolken nicht nur als grosse Berge magni montes Lucr. 4, 438 betrachtet wurden (J. M. 1, 203), sondern auch als Hölen und manche Berghölen wirkliche Windlöcher sind, wie Schwartz Poet. Nat. 2, 13 und Roscher a. O. genügend nachgewiesen haben. Der Westwind haust nach Avien v. 226 in einer von dickem Gewölk umgebenen Burg (vgl. Müllenhoff D. A. 1, 116 f.). Winde und Wolken treffen sich in diesen Hölen, wie bei Qu. Smyrn. 14, 474 f. Zephyros und Boreas »*εἰς ἑὸν ἄντρον ἕκαστος ὁμοῦ νεφέεσσι φέροντο.*« So finden sich in der berühmten Chironshöle die Kentauren und Nereiden, in der korykischen Stalaktitenhöle am Parnass nahe dem windigen Anemoreia (Bursian Geogr. 1, 170) Pan und seine Nymfen zusammen. *Κώρυκος* bedeutet Sack oder Beutel, wie denn die Wolke als Schlauch (des Aeolos) und als Sack die Winde einschliesst. Vom Regen sagt man: Der Wind sackt aus (Schwartz P. A. S. 136. 367; Laistner Nebels. 51). Die Hexen bedienen sich eines Windsacks (D. M. 2, 910), im RV. 1, 129, 3 lässt Indra den Regenschlauch schwellen. Solche *κωρυκώδεα κοῖλα*, wie Theophrast sie nennt, galten den Griechen für Heimstätten der Winde, insbesondere der Wirbelwinde. In Kilikien lagen deren mehrere. Eine kreisrunde, von Blöcken und Gestrüpp erfüllte Vertiefung, die korykische Höle, schildert Strabon p. 627. 670 f. 682. Darin wohnen Nymfen, darüber erheben sich 3 windberüchtigte Vorgebirge, das Sarpedonion, das Zephyrion und das Anemurion. Hier hat Typhon sein Lager, und noch heute stürzt der furchtbare Fallwind Pagreus hier

*) Übrigens vermutet G. Meyer Essays 61, die Griechen hätten ihren Boreas aus nordischem Sprachkreise geborgt, wie auch das albanes. bore Schnee nicht indogermanisch sei.

über den Taurus in die See (Neumann-Partsch Phys. Geogr. v. Griechenl. 105). Ein korykischer Berg erhebt sich Chios gegenüber unweit des vielleicht nach einem Kentauren benannten Mimasbergs (Strab. p. 644 f.).*) Unter den wilden Kentauren steht der Herr jener Pelionhöle, Chiron, als ein milder, beruhigender Windgeist da. Denselben Verhältnissen begegnen wir im Reiche des Aeolos, wo nach Quint. Sm. 14, 474 f. *ἀνέμων ὅϑι λάβρον ἀέντων ἄντρα πέλει στυφελῇσιν ἀρηράμεν' ἀμφὶ πέτρῃσι κοῖλα καὶ ἠχήεντα . . . ἔνϑ' ἄνεμοι κελαδεινὰ δυσηχέες ἠυλίζοντο ἐν κενεῷ κευϑμῶνι.* Nach Vergils Aen. 1, 52 bändigt Aeolos in seiner geräumigen Höle die streitenden Winde und sänftigt ihre Zornausbrüche.

Wie will man nun die aus diesen Windanschauungen einfach sich ergebenden Eigenheiten und Daseinsbedingungen der Kentauren aus Giessbächen heraustüfteln! Wer mag Roscher beistimmen, dass die Kentauren Wildwasser seien, weil die *χαράδραι* in solchen Hölen, wie die Chironische, ihren natürlichen Endpunkt fänden? Bursians Beschreibung weiss nichts von dem Münden einer solchen *χάραδρα* in der Chironshöle, ein grosser Stein vielmehr verschliesst ihren Eingang, wie den der Höle Polyphems und des Aeolos Stat. Theb. 10, 247 f. und eine grosse Vertiefung, die kein Wasser ergiesst, erfüllt ihr Inneres. Und was wird aus den schönen Verbindungen des milden Chiron mit den andern wilden Kentauren und wiederum mit den Nereiden in dieser Höle, denen das Verhältniss des Aeolos zu seiner Sippe und das des Pan zu den Nymfen so genau entspricht?

Roscher hält ferner S. 153 für sehr bezeichnend, wenn die Schwefelquellen des *Ταφιασσὸς λόφος* in Aetolien nach Strabo p. 427 von darunter begrabenen, verwesenden Kentauren herrühren sollen. Aber hier führte einfach der Geruch und das zu Klumpen gerinnende Schwefelwasser (*δυσῶδες καὶ ϑρόμβους ἔχον ὕδωρ* vgl. Neumann-Partsch a. O. 345) auf die Annahme

*) Das, wie es scheint, auch nach dem Beutel genannte Frena-Beutlinsloch auf der Teck in Schwaben, eine Höle mit engem Eingang und weitem tropfenden Binnenraum, wird von der elbischen wetteransagenden Nebelfrau Frena, ihren Kindern und ihrem Liebhaber bewohnt. In Böhmen gelten tiefe Wasserlöcher für des Windes Heimat (Laistner Nebels. 293 f.; Grohmann Böhm. S. 1, 253).

toter riesiger Wesen, deren Grab man in diesem Hügel sah. Mehr darf man aus dieser späten Überlieferung nicht heraussuchen, auch sind Quellen keine Wildbäche. Dagegen ist nachzuweisen, dass die Riesen, deren Gräber man an vielen Orten zeigte, meistens Sturmriesen sind, während von Wildbachsdaemonen nicht die geringste Spur darin zu finden ist. Boreas und Zephyros treten als Giganten auf (Preller Gr. M.[3] 1, 390). Unter Inseln wie Kos und Mykonos oder auch unter Bergen glaubte man Giganten, wie den Polybotes d. i. den Brüller, und den Mimas d. i. den Stürmer (s. u.), begraben (Welcker Gr. G. 1, 793; Preller Gr. M.[3] 1, 60). Zu ihnen gehörte der schnellfüssigste Gigant Damasos in Pallene, dessen in Achills Fuss eingesetzter Knöchel den Helden windschnell machte (Ptol. Heph. 6). Berühmt war auch das Grab des Schnellläufers Antaeos, den R. selber im Myth. L. als Windhose erklärt, wie denn auch Pompon. Mela 3, 10 die nahe Beziehung desselben zum Wetter bezeugt. Lockerte man nämlich die Erde dieses Grabes, so kam Regen heran.*) Ein ähnliches Wesen muss Aigaion, der hunderthändige, gewesen sein, der mit Blitz und Dreizack ausgerüstet oder Felsen schleudernd dargestellt wird. Statt Typhons lag er unter dem Aetna oder am phrygischen Flusse Rhyndakos, oder unter einem Hügel, aus dem 100 Quellen hervorbrachen, die Hände des Briareos geheissen (Roscher M. L.). Die Schol. Theog. 139 deuten mit Recht die Hekatoncheiren auf die Winde, Andre erklären die Tritopatoren als Winde vgl. Suidas s. v. und zu beiden wird Briareos gerechnet. Herakles errichtet den von ihm getöteten Boreaden auf Tenos ein Grab mit zwei Stelen, deren eine sich beim Wehen des Boreas bewegt (Ap. Rh. 4, 1298). Der Wirbelwind Typhon fand nach Pind. Fragm. 93 im Aetna sein Grab und bei Lucrez 6, 93 sind die Winde in grossen Wolkenbergen begraben (sepulti), wie in der vergilischen Schilderung Aeoliens Jupiter den Winden Felsmassen aufbürdet,

---

*) Woher stammt die Nachricht, dass die Berührung eines bei Corena (Kyrene?) in Libyen dem Südwind geheiligten Felsen Sturm und Wirbelwinde erzeuge in Wolfs Z. f. d. M. 4, 80, wo auch von einem nach Art eines Grabes mit Steinen bedeckten Hügel in Languedoc die Rede ist, dessen Berührung Unwetter zur Folge hat?

um sie zu bändigen (Aen. 1, 61). Dem Typhos werden sonst auch in Kilikien, εἰν Ἀρίμοις Il. 2, 783, εὐναί angewiesen, worunter wahrscheinlich eine der korykischen ähnliche kreisrunde Vertiefung, wie sie Wirbelwinde zu reissen pflegen (S. 458), zu verstehen ist. Noch Alexander dem Gr. wurden nach Curt. 3, 4, 10 Typhons Höle und das korykische Nemus in Kilikien gezeigt. Die *Βορέου κοίτη* lag auf der Höhe des Niphantes (Plut. de fluv. 5, 3 f.) In Deutschland kommen die Winde ebenfalls in Gräbern zur Ruhe, wie schon J. M. 1, 177 auf die Gräber Hackelbergs, des wilden Jägers, hingewiesen ist. Der ewige Jäger geht im Siebengebirg jeden Abend in eine Grube, die sich von selbst zum Grabe zussammenschliesst, aus dem er anderen Tags wieder ersteht (Z. f. d. M. 3, 53). Der wilde Jäger Wazmann (waz ahd. = Sturm), dessen Winde seine Hunde heissen, ist mit Weib und Kind in einem Unwetter in dem herrlichen Berg gleichen Namens begraben, und in die Becken zweier Seeen sieht man sein Blut hineinfliessen (Laistner Nebels. 156), wie das Kentaurenblut aus dem Taphiassoshügel. Zahlreich sind die Sagen von frevelhaft lästernden oder unschuldige Mädchen lüstern verfolgenden Jägern und Riesen, die im Gewitter versteinern (Laistner a. O. 160. 165). Der Riese Zottelbock, bei dessen Nahen das Wasser »wie vom Wind aufgehetzt« emporsteigt, fällt bei der Verfolgung der Seeelse zu Boden und erfüllt den See mit seinem Blute. Die Zwerge türmen sein Grab über ihm und leiten den Bach darüber, der rauchend auf der Wiese rinnt, weil er durch des Riesen heisses Herz läuft (Laistner a. O. 311). Vom Rosensteiner Teufel, der gleichfalls für ein Sturmwesen gehalten wird und von Christus in die Teufelsklinge verflucht wurde, fliessen die Thränen als trübe Wasser (Meier Schwäb. S. 161 vgl. Laistner a. O. 183). Thor und Kar, der nordische Sturmriese Kâri (Weinhold Riesen 40) erschlagen sich im August und ihre Grabhügel zeigt man noch in Dänemark (Thiele Danmarks folkes. 2, 137). Thor erschlägt auch in Sommersanfang den Sturmiötun Thiassi (Uhland Thor S. 122). Auch die Kelten hatten Sagen von begrabenen Windgeistern, denn die irischen Dolmen gelten für Gräber der Riesen und namentlich des wilden Jägers, der durch seine Jagden die Gegend der Grabstätten unsicher macht (Rev. archéol. Nouv. S. 1882. 23, 10). Die Wolkenhölen des Himmels,

wie manche Berghölen der Erde sind die Wohnorte der Winde, und der Begriff der Höle führte leicht zu dem des Grabes hinüber. Jener κευθμών der Winde bei Q. Sm. bedeutet auch den innern Erdschooss, wie κεῦθος (νεκύων Soph. Ant. 812), und entspricht z. B. dem ags. hođma Wolke, Decke und Grab (Haupt Z. 5, 219; Grein ags. Wb.). Die Winde haben ihr Lager, κοιμᾶν gilt in der Il. 12, 281. 11 von Winden, wie von Erschlagenen, die Beschwörer der Winde hiessen in Korinth ἀνεμοκοῖται, ihre Beschwörung κατεύνησις (Welcker Kl. Schr. 3, 63). Die Winde »liegen« in den ältern germanischen Sprachen, noch in der unsrigen »legen sie sich«.

Die also fälschlich aus der Wildbachsnatur herausgedeutete Sterblichkeit ist durch R. vom Achill auf die Kentauren übertragen, auf die sie insofern noch weniger passt, als bei ihnen die Kürze des Lebens nicht, wie beim Peliden, irgendwie hervorgehoben wird. Dazu kommt, dass auch diese bekannte und auf den ersten Blick höchst ansprechende Achilldeutung unrichtig ist. Roscher behauptet ferner, dass das Baumschwingen der Kentauren am besten und ihr Steinschleudern nur aus der Giessbachsnatur zu erklären sei, während das Schleudern von Felsen durch Winde nur äusserst selten und immer nur in kleinem Massstabe vorkomme. Gewiss liegt die den Kentauren nachgerühmte Wurfkraft durchaus in der Machtsphäre der Wildwasser. Was aber zunächst die Bäume betrifft, so wird R. zugeben müssen, dass die Winde als Baumbrecher und noch mehr als Baumschwinger — und als solche werden die Kentauren meistens dargestellt — eine viel grossartigere, häufigere und allem Volk wahrnehmbarere Tätigkeit entfalten als die Wildbäche. Von den Verheerungen des Waldes durch die Winde ist die Ilias z. B. 16, 765 f. und Quint. Sm. 11, 122 f. voll. Lucrez 6, 132 f. sieht sogar in den Wolken, die der Wind zerbläst, ein Baumgeäste. Die weiten Baumbrüche nach heftigem Wind nennen wir Windbrüche, die Griechen ἀνεμοφθορία oder πληγὴ τῶν ἀνέμων. Der Wind hiess altn. brjótr, skađi, bani, hundr, vargr viđar Sn. Edda 2, 317, der Brecher, Verderber des Waldes, oder skorir Baumfäller. Gröenjette Grünriese ist ein räuberischer Sturmriese der Insel Möen (Mannhardt B. K. S. 124). Die deutschen Windriesen heissen Fellenwalt, Rûmenwalt, Schellenwalt im Gedicht von Dietr. und seinen Gesellen.

Roscher wird es uns unter solchen Umständen nicht verübeln, wenn wir den Kentaurennamen Hylaios nicht durch Waldbach übersetzen, sondern durch Waldmann oder noch besser durch Walder oder Welderich. Auster wird in einer ahd. Glosse durch Waldwind übertragen, in der Schweiz hünet (winselt) der Wälderwind (Rochholz A. S. 2, 184). Walder oder Welderich aber ist ein Sohn der Runse, die bei starkem Regen Schlammgüsse herniedersendet, wie die Hexe über Lenz in Graubünden die Rüfi in lärmendem Wortzank antreibt hinabzufahren (Laistner N. S. 281). Als Riesenfichte schwellt eine Hexe den Bergbach in Tirol, die Feichtenhexe, welche schreckliche Gewitter heraufbeschwört, so dass die Muren losbrechen und der Sturm Heu und Vieh in die Ache schleudert (Z. f. d. M. 4, 173). Auch in Schwaben tanzen die Hexen gern auf frischen Erdrutschen mit ihren wettermachenden Schienhüten und machen ihre Wetter gern an Waldbächen (Birlinger Volksl. a. Schwaben 1, 312. 313). Die Kentauren und ihre Mütter und Weiber spiegeln sich in diesen deutschen wilden Männern, die in den bairischen Gebirgen auch mit dem Namen des Sturmgotts »Wuten« benannt werden, und in den wilden Frauen und Fichtenhexen wieder. Nephele ergiesst unendlichen Wasserschwall, Chiron heisst der Sohn der von Kronos umbuhlten Philyra, Pholos der der Melia. Nach westfälischem und schwäbischem Aberglauben bocken oder rammeln die Bäume, wenn in den Zwölften der Wind durch sie fährt (Kuhn W. S. 2, 116). Besonders die Fichten und Tannen stehen in inniger Beziehung zum Winde. Ihre leicht schwankende Spitze heisst *κράδη* von der Luftbewegung wie das deutsche Wipfel von mhd. wipfen d. h. hin und her schwingen stammt. Daher ist der Name Elatos unter den griechischen Winddaemonen, den Kentauren wie Phlegyern beliebt. Daher die eifersüchtige Liebe des Boreas zur Pitys, daher heisst die *πίτυς φιλήνεμος**) Alciphr. 3, 11, und fast möchte man das grammatische *ἓν διὰ δυοῖν* des sicilischen Hirten in Theokrits Id. 1, 1 *ἁδύ τι τὸ ψιθύρισμα καὶ*

---

*) Auch der *αὐλὸς καμινευτήρ* ist *φιλήνεμος* (Phil. p. 76), daher sowol in Griechenland wie in Deutschland die beliebte Aus- und Einfahrt der Hexen und Striglen, wie das zugige Schlüsselloch. Übrigens bezeichnet auch *στρόβιλος* den Tannenzapfen wie den Wirbelwind.

ἁ πίτυς aus einer natürlichen Wesenzweiheit erwachsen denken, wie sie sich auch der esthische Hirte vorstellt, wenn er Vergleichungen seines Sanges mit den vielfachen Naturlauten mit den Worten schliesst: »Sturmwind stiess in die Posaune, in die Sackpfeif Waldeswipfel« (D. Rundsch. 1882. 30, 218). In den Wipfeln singen und wiegen sich in Deutschland die verfluchten Jungfern und die Hexen, und die Drudenweibel, wie es sehr schön heisst, wiegen darin singend den Tag ab (Panzer Beitr. 2, 197. 201 f.) Die Fichtenhexe, welche die Muren ins Alptal hinunterschüttet, kann sich in eine ungeheure Fichte verwandeln (Z. f. d. M. 4, 173), andere Hexen in Tannenwedel. Tannengrotzle bezeichnet die im Tannenwipfel reitende Hexe (Laistner N. S. 297). Auch die Hexe Dull (Panzer B. 1, 20 vgl. 37) d. h. Dolde, Wipfel, sitzt auf einer grossen Tanne, um von dort Hagel über Gmund auszuschütten. Über die »Wischbel« d. h. Tannenwipfel weg fährt der wilde Jäger (Birlinger Volkst. a. Schw. 1, 14). Ich denke, es ist genug, um den freundlichen und feindlichen Verkehr des Windes in und mit dem Wald und seinen Bäumen in dem Doppelverhältniss der Kentauren zur Baumwelt wiederzufinden.

Höchst befremdlich klingt der S. 462 angeführte Grund, aus dem R. die steinschleudernden Kentauren als Winddaemonen nicht anzuerkennen vermag, im Munde eines Mythologen. Denn abgesehen davon, dass nach Schottky Bilder a. d. süddeutschen Alpenwelt 41. 43 der Lawinenorkan Felsenklumpen von 30 bis 50 Centner Schwere hinabführt und ein Naturforscher vom Range Arago's Wirbelwinden die Kraft zuspricht, Steine und Felsen weit wegzuschleudern, darf man für mythische Anschauung, die doch Poesie ist, die auf genauer Beobachtung der Naturgesetze ruhende Lehre nicht als Grenze hinstellen. Es gehört ja zum Wesen des Mythus das Reich der Historie und der Natur zu erweitern. Wir können uns deshalb nicht denken, dass R. wirklich alle Steinschleuderer des Mythus ausschliesslich aus vulkanischen Ausbrüchen, Steintransporten zu Eis, grossen Überflutungen und Wildbächen hervorgehen lassen will. Die Blitzgöttin Athene, die den Lykabettos fallen lässt, die steinwerfenden Titanen, Kyklopen und Laestrygonen, die nach Duris (Schol. Apoll. Rhod. 1, 501) ganze Inseln und Gebirge herabschleudernden Giganten führen uns von der Erde fort in die

Regionen der Wolkengebirge, von denen Lucrez 4, 137 gerade die Giganten mit furchtbaren Gesichtern Steine herabreissen sieht. Mythische Meteorsteine sind also häufiger und umfangreicher als wirkliche (vgl. Laistner Nebels. 35 f.) Auch auf unsern deutschen Haiden und Hochflächen können Steine nicht zu gross sein, dass sie nicht nach dem Volksglauben von Hünen und Teufeln geworfen wären d. h. von Wesen, die mit Wind und Wetter zu tun haben. Aber an Wildbachsgeister denkt Niemand. In der schaurigen Steinwüste der Schrattenfluh sammeln die bösen Geister, die Talherren, alle Donnerwetter und werfen Felsstücke hinab (Rochholz A. S. 2, XXXVII; Laistner N. S. 151 f. 221) und in Tirol beschäftigt sich ein Riese Felsenstoz auf ähnliche Weise in Dietr. und Ges. Abent. 43. 72. Die Maruts erschüttern des Himmels Felsen und den grossen Berg durch ihren Gang R. V. 5, 56, 4. 1, 166, 5. Und wenn Roscher all dies nicht gelten lassen will, so muss er doch den Aeolos des Quint. Smyrn. 14, 481 respectieren, der mit Gewalt den Berg zerbricht. Roscher traut den Winddaemonen viel zu wenig zu. Sie schleudern nicht nur Steine in wildem Wurf, sie wissen sie auch als Wolkentürmer geschickt und unglaublich rasch zu Schlössern, Mauern und ganzen Felswänden aufzuschichten. Die Erscheinung einer 12000 Fuss hohen Wolkenwand auf dem Rotthalsattel wurde auch von der Naturwissenschaft dadurch erklärt, dass Föhn und Nordwind dort neben einander vorüberstrichen (Laistner Nebels. S. 301). Ein Riese, welcher, wie der wilde Jäger d. h. der Windgott, der Drus heisst, hat die Schlösser Bentheim und Teklenburg gebaut (Kuhn W. S. 1, 110; Grimm D. M.[4] S. 432), der nordische Riese Vindoch Veder, auch Blaester genannt (J. M. 1, 150) baut die Götterburg. Amphion und Zethos, zwei Winddaemonen, führen den thebanischen Mauerring auf, ja der trunken gemachte slavische Kitovras d. i. Kentauros baut wie sein morgenländisches Gegenbild, der Aschmedai-Gandharve, mit zauberhafter Schnelligkeit die stärksten Mauern (J. M. 1, 153). Roscher könnte versucht sein mich auf den schottischen Waterkelpy zu verweisen, ein »riverhorse«, der von einem Lord aufgefordert wird, ihm zum Bau seiner Burg Steine herbeizuschaffen, aber ein schottisches Glossar charakterisiert den Kelpy als »a sort of mischievous spirits said to haunt fords and ferries at night, especially in storms« (vgl. Kuhn Nordd. S. 476). Es ist ein stürmischer

Ferge wie der Kentaur Nessos (S. 449). Kitovras und Aschmedai aber führen uns in das Gebiet der trunkenen Windgeister hinüber.

Auch die Trunksucht spricht R. den Winden ab, während er die Wildbäche für trunkfällig erklärt. Ich halte diesen Vorwurf für sehr übertrieben. Im Text des Pindar. Fragm. 90. B: *σὺν χειμάῤῥῳ μεθύων* steht für das entscheidende Wort durchaus nicht fest, Andre lesen *Χιμάρῳ*, so Christ. Aber auch wenn wir jene Lesart vorziehen, so hat sie gewiss bereits eine übertragene Bedeutung, und jedenfalls bezieht sich die Trunkenheit nicht auf den *χειμάῤῥους*, wie denn Tycho Mommsen übersetzte: Und die Huld aphrodisischer Liebeswehen, dass im Strom ich auch, Trunkener, schwimm u. s. w. Es ist darnach unerlaubt, aus diesem Giessbach einen trunkenen Giessbachsdaemon ans Licht zu ziehen. Dann führt Roscher aus Antiphil. b. Brunck Anal. 2, 177, XXI. an *χείμαῤῥε, ἦ μεθύεις ὄμβροιο καὶ οὐ Νύμφαισι διαυγὲς νᾶμα φέρεις, θολεραὶ δ᾽ ἠράνισαν νεφέλαι.* Aber wir haben es hier mit einem ganz gekünstelten Gedicht zu tun, das schwerlich volkstümliche Anschauungen wiederspiegelt und daher wenig Wert für unsere Untersuchung hat. Eher verdienten die zarten Verse aus Nonnus' allerdings auch gekünstelter Schilderung des Frühlings 3, 10 angeführt zu werden: *ἤδη γὰρ Ζεφύροιο προάγγελος ἔγχλοος Ὥρη σχιζομένων καλύκων δροσεροὺς ἐμέθυσσεν ἀήτας.* Die zwei übrigen Iliasstellen vom *πλήθων ποταμός* beweisen nichts, denn in der homerischen Poesie bedeutet *πλήθων* einfach »voll«, nie »trunken«, wogegen wol umgekehrt *μεθύων* für *πλήθων* Il. 17, 390 gebraucht wird. Ein volkstümliches Bild eines trunkenen Giessbachsdaemons ist also nicht nachweisbar. Andererseits ist die Annahme trinkgieriger Winddaemonen tief aus der Volksseele geschöpft, Durst und Rausch sind echte indogermanische Windeigenschaften. Die indischen Blasewinde lecken begierig den Amritamet R. V. 10, 123, 3, die Maruts machen 1, 39, 5 den Berg erbeben, schütteln des Waldes Bäume, denn sie sind durmadās d. h. böse berauscht, und werden auch 7, 59, 7 mit trunkenen Männern verglichen. Selbst der Gott des Sturmes, Rudra, tanzt, singt und spricht wie ein Trunkener (Muir O. S. T. 4, 191). Nach Olympiodor. praef. in Aristot. Met. 1, 3 ist die *ἀνεμοσύρις* eine Wettererscheinung, als *θύελλα, τύφων* oder *σίφων* bezeichnet, die aus einer Röhre das Wasser des Meeres herauszieht. So

sagt Plin. Hist. Nat. II. c. 48 vom Typhon: sorbet in excelsum, und der vom Boreas hergetriebene Morgennebel schöpft aus den Flüssen (Hesiod Op. 547 f.). In einer Nacht trocknen die Winde dahin fegend die nassen Wege Lucr. 6, 623 f.; bestimmter sagt Stat. Theb. 9, 405: unde aurae nubesque bibunt atque imbrifer Auster pascitur. In siebenbürgischen Sagen kommen die Teufel aus ihrer Höle, haschen durstig nach den Wolken, schlürfen sie statt Wasser und tanzen als Windteufel auf ihrem Tanzplatz vor der Höle. Gott aber fährt zornig mit seinen Donnerkeil dazwischen, nur ein einziger kommt mit hinkendem Fuss davon (Schwartz P. A. S. 424 f.) Es ist ein Gegenstück zu unserer Brockenscene und der klassischen Walpurgisnacht auf dem Parnass (J. M. 1, 192). Es fehlt den deutschen Hexen der hinkende Teufel, den Neraiden der lahme *κουτσοδαίμονας* nicht (J. M. 1, 169).

Roscher hält den gemeinsamen *πίθος* der Kentauren, den Pholos öffnet, mit mir für die Wolke und das darin enthaltene Nass natürlich für den Regen. Aber er irrt, wenn er glaubt, die attischen Pithoegien hätten mit dem Anfang des Anthesterion als einer besonders regenreichen Zeit zu schaffen. Die Fässer wurden um diese Zeit einfach deswegen geöffnet, weil der junge Wein reif geworden war. Am Turm der Winde zu Athen aber sind die Winde dargestellt, wie sie Wasser aus Gefässen giessen; also auch in Athen galten gerade die Winde als Pithoegen. So giessen die winddaemonischen Maruts des Himmels Eimer aus und heissen Wasserträger R. V. 5, 59, 8. 58, 3. Wenn man sich Giessbäche als Öffner des Wolkenfasses allenfalls vorstellen kann, so sind sie doch als Hüter desselben, wie die Kentauren, undenkbar. Aber die Winde hüten und mischen das Nass. Sie bedienen Demeter, *ὁμοστόργῳ δὲ μενοινῇ νεκταρέου κεράσαντες ἀπὸ κρητῆρος ἀῆται* (Non. 6, 28 f.). Hüter des Soma, des Amrita, sind in Indien die auch von Roscher als Windgeister anerkannten Gandharven oder auch die Windgötter Vayu und Vata. Die Nektarsaft (sabar) milchende Kuh strömt dem Vayu alle Güter zu RV. 1, 134, 4, in Vata's Hause wird das kostbare Getränk verwahrt (J. M. 1, 170 f.) vgl. den *ἀεροβάτος μέγας οἶκος ἀνέμων* bei Plut. d. primo frig. c. 17. Wenn nun die Höle der Kentauren, der Nephelessöhne, voll süssen Weins und die des Hermes, des Sohns der Regennymfe Maja, voll von Nektar und Ambrosia sind (h. in Herm. 248), so haben wir offen-

bar die schönste Parallele vor uns, in der selbst die Dreizahl des *τριλάγυνον δέπας* des Pholos in der Dreizahl der Hermesgemächer wiederzukehren scheint. Und wenn nun Hermes ein von Roscher selber als solches proclamiertes Windwesen ist, was ist dann wol Pholos? Nichts berechtigt durch einen Giessbach diesen bis ins Einzelne stimmenden, so klaren Naturmythenparallelismus zu zerstören.

Die Trunkliebe der Windgeister wird auch in andern Sagen bezeugt. Denn ein Windriese, Suptungr, hütet den nordischen Göttertrank, und in deutschen Märchen weiss des Riesen Herr Bruder, der Nordwind, allein, wo das Lebenswasser ist und trägt den Prinzen dorthin (Grimm K. H. M. 3, 177). Ehe Herakles aber bei und mit dem Kentauren Pholos das Fass ansticht, hat er der Hydra die Köpfe abgebrannt und bekämpft nun mit *δαλοῖς*, die noch bei Aristot. Meteor. 1, 4 eine feurige Lufterscheinung bedeuten, oder mit Feuerpfeilen (Nonnus 2, 480) d. h. mit Blitzen die Kentauren, wie er bei Apollod. 1, 6, 2 als *τοξεύσας* im Verein mit *Ζεὺς κεραυνώσας* den schlangenfüssigen Giganten Porphyrion erlegt. Es ist ein Gewitterdaemon, der mit totbringenden Feuerwaffen in das Gewölk, die Hydra, und das köstliche Nass bergende Haus der Winddaemonen eindringt, es ist der im ganzen Hermeshymnus und auch ausserhalb desselben mit dem Windgott Hermes concurrierende Sturmgott Apollon, der das köstliche Nass der kyllenischen Wolkenhöle des Windgottes öffnet.

Die *ὠμοφάγοι* Kentauren erinnern Roscher an den *Βουφάγος* und an andere verschlingende Wildbäche. Aber sind denn nur irgendwo gefrässige Wildbäche im Kultus nachweisbar? Die Gefrässigkeit der Winde aber ist von Neuseeland bis zum antipodischen Island hin bekannt und hat eine bestimmte Form des Opfers »die Windfütterung«, neuseel. »Wangaihu« hervorgerufen (Tylor Anf. d. Cultur 2, 379), die zum Seelenopfer einerseits und zum Elbenopfer, alfablōt, andererseits in nächster Beziehung steht, und daher vielerorts ihre besondere Zeit in den stürmischen Zwölfnächten hat (D. M. 1, 529; 3, 181 f.; U. Jahn die deutschen Opfergebräuche 57 f. u. s. u.). Die nordischen Sturmriesen sind Menschenfresser wie Brūsi, Leichenfresser und Ochsenfresser wie die beiden adlergestaltigen Hraesvelgr und Thiassi (Fornm. S. 3, 214; Weinhold Riesen 36 f.).

Λάβρος gierig ist ein Hauptbeiwort der grossen Windherren, die ja auch ausser Il. 23, 200 f. in anderen Epen schmausend dargestellt werden und so sich den gefrässigen Harpyien nähern. Dem schamlosen Fresser rufen die Neugriechen »*φάγε τὸν Περίδρομον*« zu, worunter der gefrässige Wirbelwindsteufel zu verstehen ist (Polites 1, 426 vgl. 436).

Noch überflüssiger scheint es, die Streitlust der Kentauren aus ihrer Windnatur zu erklären, in unserm Worte Sturm liegen ja schon beide Begriffe beschlossen. Aus zahllosen griechischen Wendungen geht dieselbe Ideenverwantschaft deutlich hervor, wovon nur einige Beispiele: *ζαχρηῶν μένος* Il. 5, 525, *ἀνέμων μένος* Theog. 869, *θάρσος ἄητον* Il. 21, 395, die *ῥιπαὶ ἀνέμοιο, Βορέαο* bei Homer und Apoll. Rh. 3, 9, 70, *ῥ. ἀνέμων* Pind. P. 4, 195, Quint. Sm. 4, 80. 350, *ῥιπαὶ ἐχθίστων ἀνέμων* Soph. Ant. 137, *ἀνέμων ἄϊκες* Apollon Rh. 4, 820, die *ἀῆται λάβροι ἐριδμαίνωσι* Quint. Sm. 8, 70, *ἀργαλέαι ἐπεκλονέοντο θύελλαι* 14, 501, *ἀνεμομαχία* turbo, tempestas und *ἀνεμοπόλεμος* velitatio nach J. Lydus d. mens. p. 64 nach Varro. In Ov. Met. 6, 692 f. sagt Boreas: Idem ego, cum fratres coelo sum nactus aperto — nam mihi campus is est — tanto molimine luctor, ut medius nostris concursibus intonet aether, und die ventorum proelia beschreibt Verg. Georg. 1, 318 f. Aus derselben Wurzel sind die Wörter *θύω, θύνω, θῦνος, θύελλα, θυμός* erwachsen, auch das ahd. tunst, das unserem Sturm gleich sowol Sturm, als Angriff bedeutet, und das skr. dhū und dhūti Stürmer, Erschütterer, das im R. V. besonders vom Windgott Vata und den Maruts gilt. Altn. Thruma heisst Donner, Hauch und Kampf, bezeichnet den brausenden Schall und Thrym einen Sturmriesen (Weinhold Riesen 40). Der *ἀνεμομαχία* kann man das ags. vindbland, das Durcheinander der Winde im Beov. 3146, zur Seite stellen und dabei auch der ewigen Raufbolde in Shakesp. Troilus und Cressida gedenken, des Windes und des Meeres. Vayu galt den Iraniern für heftiger und streitbarer als alle anderen Herren der Erde (Yt. 15, 54 f.) Viel Wind bedeutet Krieg nach deutschem Glauben (Z. f. d. Myth. 1, 202; Birlinger Volkst. a. Schw. 1, 193), was in idealster Form die Völuspa ausdrückt: Als Odin den Speer warf, da war der erste Krieg in der Welt.

Was weiter die Lärmfähigkeit betrifft, so möchte man auch

darin den Winden, wenigstens den Stürmen, den Preis vor den Wildbächen zuerkennen, in Bezug auf Stärke, sowie Ausdehnung. Einer ähnlichen Ansicht huldigt offenbar auch die Apate Il. 14, 394, wenn sie das Schlachtgeschrei zuerst mit der Brandung, dann sich steigernd mit dem Brausen des Waldbrandes und endlich mit dem durch die Bäume heulenden Wind vergleicht, *ὅστε μάλιστα μέγα βρέμεται χαλεπαίνων*. Ihr Lärm erfüllt die ganze Welt. Die Kentaurennamen *Δούπων* und *Ἐρίγδουπος* führt R. wegen des *δοῦπος τῶν χειμάῤῥων* Il. 4, 455 und der *ποταμῶν ἐριδούπων* Od. 10, 515 auf das Brausen des Wildbachs zurück, und er hätte noch die *κατάδουπα*, die Nilkatarakte (Herod. 2, 17) und das *ἐμυκήσαντο χαράδραι* (Non. 6, 252) anführen können. Ich steure ihm in dem Namen eines Euphratnebenflusses *Τηλεβόας* (Xen. An. 4, 4, 3) sogar noch ein viel auffälligeres Analogon zu dem gleichnamigen Kentauren bei. Aber diese Anführungen entscheiden trotzdem nicht. Ihnen stellen sich z. B. die *βαρύγδουπων ἀνέμων στίχες* Pind. P. 4, 210, die *βαρύδουποι ἀῆται* Epigr. adesp. 373 (Anthol. 9, 674) und die Wendung: *βαρὺ κτυπέουσιν ἄελλαι* Quint. Sm. 4, 352 gleichberechtigt gegenüber, und die bisher aus den Schilderungen der Wildbäche nicht zu gewinnenden Kentaurennamen *Βρόμος* und *Ὅμαδος* klingen doch deutlich aus dem *βρομέουσι θύελλαι* Apoll. Rh. 4, 787 und *ἀέλλῃ-θεσπεσίῳ δ' ὁμάδῳ ἁλὶ μίσγεται* Il. 13, 797 hervor. Man wird für beide Teile noch manche andre Zeugnisse auftreiben können, aber dadurch wird schwerlich geändert — und darauf kommt es vorzugsweise an, — dass auf der Seite der Winde auch hier das persönliche, anthropomorphische d. h. eben das mythenbildende Element stärker hervortritt, das Menschliche im Geräusch, der Ruf, der *ὅμαδος* und das *ἠπύειν*, wie es Il. 14, 399 heisst: *ἄνεμος ἠπύει*. Bei den einem Kentauren zugeschriebenen ungeheuren Fusstapfen im Hermeshymnus V. 224 denkt R. an die furchtbaren Löcher, die der Wildbach aufreisst. Von solchen Löchern ist aber gar keine Rede, sondern von den breiten, durch den Windgott Hermes mit Zweigen verwischten Fussspuren der Rinder. Die Spuren des fegenden Windgottes ähneln hier also den Hufspuren der Kentauren, wie man in Deutschland breite Rosstrappen auf Wodans Ross zurückführt. Die Winde fegen durch die Luft

Vergil Aen. 1, 59; Lucr. 1, 277; 6, 623 und im deutschen Sprichwort ist der Wind der Welt Besen.

Auch die Raublust der Kentauren könnte ja gewiss an sich aus dem allerdings räuberischen Charakter der Wildbäche wol erklärt werden. Wir glauben auch, dass den nur lateinischen Stellen, die Roscher dafür anführt, noch einige griechische angereiht werden können. Wer Skaldenpoesie kennt, erinnert sich aber hier wie bei der Stelle des Antiphilos vom trunkenen Giessbach an Mannhardts richtige Bemerkung (A. W. F. XXIV.), dass nicht jede bildliche Apperception von Naturerscheinungen an sich Mythos ist oder überall zum Mythus sich weiterbildet und deshalb ihr Vorhandensein noch keineswegs von vornherein die Vermutung begünstigt, sie in den Sagen wiederzufinden. Jedenfalls reichen späte lateinische Metaphern allein kaum aus, einen alten griechischen Mythus zu erklären. Andrerseits ist der Reichtum an Zeugnissen griechischer und aller Literaturen für die räuberische Natur der Winde und der Winddaemonen und -götter so gross, dass es mich verdriesst, darauf zurückzukommen, hat doch Roscher selbst bereits in seinem Hermes, der ja schon am Abend seines Geburtstags Rinder stiehlt, genug zusammengetragen. Gibt es doch einige von diesen unzweifelhaften Winddaemonen, wie die Harpyien, deren Namen bereits ihr Räuberhandwerk anzeigt, wie auch der Wind kurzweg *ἅρπαξ* heisst z. B. Nonnus 3, 38. Passender mag eine neue Vermutung hier Platz finden, nämlich die, dass die andauernde Vorstellung von dem räuberischen Windcharakter der Kentauren die Ausbildung ihrer Gestalt auch weiterhin beeinflusst hat. Die Winde werden nämlich am gewöhnlichsten bei allen Völkern als geflügelte Wesen oder Vögel bezeichnet, offenbar wegen ihres schnellen Flugs, aber auch wegen ihrer Raubsucht. Daher sind die Winde mit grossen Krallen versehene Raubvögel, Adler, Geier, Falken. Klauensenkung hiess auf Island die sturmdrohende Wolke (J. M. 1, 138). Bei fortschreitender Anthromorphisierung der Winddaemonen hat man vielfach die Krallen an Händen oder Füssen beibehalten, so bei Harpyien oder Sirenen. Als die Kentauren, um ihre wolkengeborene Schnelligkeit auszudrücken, mehr und mehr Pferdegestalt annahmen, musste man ihnen doch die Hände lassen, die anfangs auch etwas Krallenartiges hatten, um ihnen ihre Griffigkeit zu bewahren. Da-

her führen sie denn auch Bäume und Tiere in diesen Händen oder greifen mit ihnen nach Weibern. Diese zugreifenden Hände werden häufig an den Windwesen hervorgehoben, so die des Sturmgotts Rudra (J. M. 1, 206), und die Hand des Sturmwinds Trist. 8848. Mit dem Dreizack in den unermüdlichen Händen schlägt Aeolos das Gebirge (Qu. Sm. 14, 478), die Schol. Theog. 139 mit Recht als Winde gedeuteten Hekatoncheiren haben gar 100 Hände, aus der Windsbraut erhebt sich drohend eine Hand, und man ruft ihr zu »Saudreck, thu d' Händ weg« (Rochholz Aarg. 3. 2, 185. 187). Wir begreifen, warum nach diesen Händen zwei Gandharven Hasta und Suhasta, Hand und Schönhand, heissen und ein Kentaur Chiron.

Nicht besser als die Raublust wird von R. die Lüsternheit der Wildbäche bezeugt durch ein paar Stellen, die schildern, wie Wildbäche Bäume wegreissen, und ein paar andere, in welchen eine Dryade, bezw. Nymfe vom *χειμάῤῥοος* bedroht wird. Unter jenen findet sich Soph. Antig. 712: *ὁρᾷς παρὰ ῥείθροισι χειμάῤῥοις ὅσα δένδρων ὑπείκει, κλῶνας ὡς ἐκσῴζεται,* eine für die Mythologie gänzlich gleichgiltige Stelle. Da bietet dieselbe Antig. 421 denn doch ein viel mythischer gefärbtes Bild *τυφὼς — πᾶσαν αἰκίζων φόβην ὕλης πεδιάδος.* Aber was halten wir uns bei solchen Verslein auf, wo jeder Waldwinkel, jede Wiese, jede Berghöle Griechenlands von den Liebeshändeln der Nymfen, Nereiden, Dryaden und Oreaden mit Boreas, Pan, den Silenen, Satyrn wiederklingt, die auch R. für Winddaemonen hält! Pan heisst bei Hesych der nach dem Coitus Begierige, Boreas *ἐρωτικός* in Porphyr. antr. nymphr. 26. 28. Der Windname *λίψ* scheint von *λίπτω* = *ἐπιθυμῶ* zu stammen, woraus dann das schöne Epitheton der *πέτρη* Il. 9, 15. 13, 63. 16, 4 *αἰγίλιψ* sturmbegehrt entspringt, das auch als Ortsname Il. 2, 633; Strab. 10, 2, 8 vorkommt, zugleich ein weiteres Zeugniss für die oben besprochene Liebe der Winde zum Gebirge. In Indien und Deutschland haben die Windgeister genau dieselbe Leidenschaft (J. M. 1, 189). Es sind namentlich auch die Berghöhen, wo die Winde ihre lüsternen Spiele mit den Wolken- und Nebelfrauen treiben. Rudra, der wie Hermes auch als Lingam d. i. Phallus verehrt wurde, ist unersättlich in seinen tausendjährigen Liebesfreuden mit der Bergwolkengöttin Parvatī oder Umā (Muir O. S. T. 4, 191. 306),

der Tochter des Gebirges Himavat. Mit starkem Gliede tändelt er mit den Mädchen, und die Gandharven ahmen ihm nach (J. M. 1, 189). Zahllose indische Poeten schildern den Wind als Verliebten, der sich an die Mädchen presst und Mieder und Schurz von ihnen abreisst (Böhtlingk Ind. Spr. 1, 135. 170; 2, 182). Auf einem Berg im Passeiertal zeigt man eine Felsvertiefung, in der der wilde Mann und die Langtüttin zur Kurzweil zusammenkommen (Z. f. d. M. 3, 199). Die wilden Jäger stellen in zahllosen Sagen langbrüstigen Weibern nach (vergl. auch Laistner N. S. 109). Hexentanzplätze gab es in Griechenland wie in Deutschland, auf denen die Wind- und Wolkengeister ihre wilden Feste feierten. Der Wind hat die Weibsbilder auf dem Strich, heisst es in Schwaben, er hebt ihnen die Röcke auf (Birlinger Volkst. 1, 193). So singt Nonnus 1, 69 vom Boreas und der auf dem Stier sitzenden Europe: *καὶ δολόεις Βορέης γαμίῃ δεδονημένον αὔρῃ φᾶρος ὅλον κόλπωσε δυσίμερος*, ganz wie Moschus 2, 129; Ovid. Met. 2, 875 und die Kunstwerke es darstellen.

Die Doppelseitigkeit des Kentaurencharakters, wie überhaupt der meisten indogermanischen Windgottheiten, erklärt sich höchst einfach aus dem bald angenehmen, hilfreichen, freundlichen, sanften, bald unangenehmen, widrigen, feindseligen, heftigen Wesen der Winde. Die Sturmgötter Rudra, Apollon und Wodan sind daher bald segnend, bald zerstörend, noch bezeichnender ist, dass dem Iranier, der doch alle Wesen des Himmels und der Erde scharf in eine gute und eine böse Klasse scheidet, der Windgott Vāyu allein vanōvīçpāo Alles, die guten, wie die bösen Geschöpfe schlagend heisst (Yt. 15, 43. 44) und auch der Windgeist für gut und böse gilt (Spiegel Eran. Alt. 2, 102. 104). Gute und böse, schwarze und weisse Winddaemonen trafen wir schon S. 455 und auch in demselben Winddaemon, im Boreas, vereinten die Griechen beide Seiten, indem sie ihn mit doppeltem Antlitz, einem dunkleren und einem helleren, darstellten (Roscher M. L. 808 f.). Statt solcher natürlichen Grundanschauung und seiner eigenen Auffassung der Boreadennamen Zetes d. i. *Ζααήτης* nnd *Κάλαϊς* von *καλός* und ebenfalls *ἄημι* eingedenk zu sein (Jahrb. f. Philol. 1877. S. 406), gibt R. der Heilkunde, Fährmannschaft und Jagdlust der Kentauren drei Deutungen, die sich bedenklich der späteren Forchhammerschen

Lokalcharadenmythologie nähern. Die noch von uns begrüsste Heilkraft des erfrischenden, belebenden, reinigenden Windhauchs, eine ganz selbstverständliche Tugend vieler indogermanischer Windgötter und -daemonen (J. M. 1, 206), wird von R. aus dem Umstand erklärt, dass manche Heilkräuter, wie das Chironion, in Schluchten wachsen. Auch Wasser hat vielfach Heilkraft, aber nirgends der Wildbach als solcher. Dagegen lassen sich die Zeugnisse für Krankheit und wieder Gesundheit spendende Winde leicht vermehren. Der Wirbelsturm ist nach Soph. Antig. 418. 421 ein *οὐράνιον ἄχος*, eine *θεία νόσος*, und fast möchte man vermuten, dass die Redensart der Il. 11, 347; 17, 688 *πῆμα κυλίνδεται* oder *κυλίνδει* ursprünglich auch dem schädlichen Wirbelwind gegolten hätte. In Hesiods Theog. 871 sind die Winde Notos, Boreas und Zephyros den Menschen *μέγ' ὄνειαρ*, aber die Söhne des Typhoeus, die *μάψαυραι*, ein *πῆμα μέγα*. Nach Hippokrates schlagen die Weste die Weiber mit Unfruchtbarkeit, während die Ostwinde ihnen Kindersegen spenden. Der Winddaemon Pan Lyterios befreite von der Pest Paus. 3, 32, 5, der Sturmgott Poseidon wurde als *ἰατρός* auf Tenos verehrt nach Philochoros. Andererseits haben die Heilgötter Paean und Asklepios Gewalt über die Winde. Eine Begleiterin der Oreithyia heisst Pharmakeia in Platons Phaedrus. Wegen ihrer Woltaten empfangen die Winde Opfer und Gebete, wegen ihrer unheilvollen Wirkung werden sie durch Paeane und Gebräuche beschworen (Welcker Kl. Schr. 3, 57 f.). Nach heilkundigen Winddaemonen und -göttern sind viele Kräuter, wie das Chironion, benannt, die Paeonie und die Asklepias, die verschiedenen Wodanskräuter. Ein Gesundbrunnen in Vestergötland heisst Odenskälla (Grimm D. M. 1, 131). Schwartz (Indogerm. Volksgl. 88) erkennt in diesen und ähnlichen Heilkräutern Gewitterblumen, eine Ansicht, die er durch mancherlei Gründe stützt und die meiner Kentaurenauffassung nur genehm sein kann. Wie Boreas den totwunden Sarpedon wieder belebt, so ruft der verwundete iranische Krieger um Heilmittel den Vāyu an, der sie dem Bösen versagt (Yt. 15, 50 f.; Spiegel Av. 3, 157). Die heilvoll-unheilvolle Wirkung der Winde drückt am schönsten der orphische Hymnus an die Kureten aus, welche schon der alte Gesner richtig auf die Winde deutete (ed. Hermann S. 300). V. 14 heissen sie *τροφέες τε καὶ αὖτ' ὀλετῆρες*.

Der nützliche Fergendienst des Nessos beruht nach R.'s Ansicht darauf, dass seitlich einströmende Wildbäche oft solche Massen von Geröll und Sand in grössere Flüsse einführen, dass diese dadurch leicht durchwatbar werden. Ich begnüge mich dem gegenüber nur auf die obige Erklärung des Windes als Fährmann (S. 449) zurückzuweisen.

Am schlimmsten aber steht es um R.'s Erklärung des dritten Berufs der Kentauren, ihrer Jagdtätigkeit. Sie hängt nach ihm nicht bloss mit ihrem Aufenthalt in einsamen Bergwäldern und der oft zu machenden Beobachtung zusammen, dass jagdbare Tiere in den *χειμάῤῥοι* ihren Tod finden, sondern sie erklärt sich auch aus der grossen Bedeutung, welche die *χαράδραι* in trockenem Zustande für den Jäger haben, denn sie sind einerseits die natürlichen gebahnten Pfade, auf denen der Jäger zu den Schlupfwinkeln der Jagdtiere emporsteigt, andrerseits dienen sie diesen selbst zum sicheren Versteck. Je mehr Gründe, desto schlimmer! Schluchten sind überhaupt in keiner Mythologie personificiert worden. Wo sie in der Mythologie erscheinen, haben sie immer das Tote, Leblose einer blossen Örtlichkeit, das auch das Chaos und der Tartaros und das alte Ginnungagap nie hat überwinden können. Hier aber sollen diese ausgetrockneten starren Wesen sogar zu fröhlich umherschweifenden Jägern werden und zwar, weil sie diesen natürliche Jagdpfade oder dem Wilde Versteck gewähren. Wo ist denn jemals der Weg, den Jemand in Wirklichkeit beschreitet, zur Person dieses Beschreiters und ein realer Zufluchtsort für irgendwelche Wesen zur Person eines Verfolgers dieser Wesen verrenkt worden? Eher könnte man sich den einsam durch den Wald brausenden Giessbach als Jäger vorstellen, aber auch dies hat sein Bedenken, weil solch ein Wasser doch immer an eine bestimmte Bahn gebunden ist; aber — »durch Gebirg und Klüfte herscht der Schütze frei. Ihm gehört das Weite«. Auch bringt Roscher keinen einzigen Beleg für die Auffassung der Wildbäche als Jäger bei, während es wirklich überflüssig scheint die *πολύπλαγκτοι* Winde und Windgottheiten als Jäger zu bezeugen, dagegen vielleicht am Platze ist, die halsbrecherische Deutelsucht an die einfachen volkstümlichen Naturgefühle als die wahren Quellen unserer Wissenschaft zu erinnern, zu denen ich auch z. B. das noch in unserm Volk lebendige und von

einem neueren Dichter geschickt verwertete Grauen vor dem wilden Jäger rechne, welches wieder und wieder erwacht, wenn der Sturm durch den Wald heult. In Kärnten hat noch heute jeder Bauer die »wilde Fahr« gesehen.

R. kommt schliesslich noch auf einige Kentaurennamen und kehrt so zu dem vor etwa $1^1/_2$ Jahrzehnten von ihm gewählten Ausgangspunkt seiner Kentaurenbetrachtung zurück. Die mehr als hundert Kentaurennamen sind sehr verschiedener Art, und es ist ja ganz natürlich, dass die späteren zum Teil ziemlich willkürlich von Vasenmalern und Dichtern wie Ovid und auch wol schon von Aeschylos (Welcker A. Denkm. 1, 186) erfunden sind, zum Teil in volkstümlicher Weise Kentaurenauffassungen ausdrücken, die viel jünger sind als die älteste meteorische. Ich glaube aber kaum, dass selbst von diesen auch nur einer besser aus der Wildbachs-, als aus der Windnatur erklärt werden könnte. Jedenfalls aber sind die ältesten Namen die sichersten Wegweiser zu der wahren Urbedeutung der Kentauren. Als diese sind anzusehen Chiron in der Ilias, Eurytion in der Odyssee, Nessos bei Archilochos (Fragm. 147; Bergk P. Lyr. Gr. 2, 723), Pholos in den Herakleen (J. M. 1, 39), Petraeos, Asbolos, Arktos, Ureios, Mimas, zwei Peukiden, Perimedes und Dryalos im Herakleesschild, Hylaeos, Akrios, Pyros, Orosbios auf der Françoisvase. Dazu kommen als charakteristische Beiwörter ***δικαιότατος, μελαγχαίτης,*** das schon auf der Françoisvase Eigenname wird, ***οἰωνιστής, ὠμόφαγος.*** Alle diese Namen und Beiwörter lassen sich ohne Künstelei aus der Windnatur deuten (S. 455. 457. 463. 470. 473.), selbst für den dunkelsten dieser Namen, Pholos, ist wenigstens eine Möglichkeit J. M. 1, 176 angedeutet. Nessos ist auch nach R. der Brüller und bezeichnet daher mindestens ebenso treffend den Wind wie den Wildbach (S. 449). Eurytion, Eurytos erkläre ich wegen der anderweitigen Namenform Erytos, die nur aus ***ἐρύω*** spannen zu erklären ist, wegen des namentlich durch seinen Bogen berühmten Riesen Eurytos, der offenbar seinen Namen vom Bogenspannen führt und nichts mit einem Wildbach zu schaffen hat, und wegen der vielleicht schon auf alten, jedenfalls auf neuern Kunstdarstellungen angegebenen Bogenbewaffnung der Kentauren (J. M. 1, 59. 80) als Bogenschütze, wie Windgötter und -daemonen oft als solche dargestellt wurden. Dass die Kentauren durchweg mit anderen Naturwaffen, wie

Steinen und Bäumen, die ihnen ja auch anstehen (S. 464 f.), abgebildet werden, entscheidet nicht dagegen. Herakles wird in alter Zeit in der Regel mit dem Bogen, später nie so vorgestellt; der Windgott Wodan wurde auch mit einem Bogen (Haupt Z. 5, 488), aber gewöhnlich mit einem Speer gedacht. R.'s Herleitung des *Εὔρυτος* von *ῥυ* als des Schönströmers scheint mir aus diesen Gründen verwerflich, weil sie nur an dieser einzigen Namenform klebt, selbst so jenen Riesennamen nicht erklären kann und durchaus nicht zum Charakter des wildesten aller Kentauren stimmt, der dagegen als Bogenschütze passend den furchtbaren Hochzeitskampf eröffnet, wie der Regenbogen den Gewittersturm (J. M. 1, 182), und ebenso passend in der Odyssee als Urheber der Trunkenheit dargestellt wird. Denn der Regenbogen ist ein Trinker bei Griechen, Albanesen und Deutschen, bei denen er sich über zwei Gewässer stellt, um in zwei grossen Goldschüsseln sich Wasser zu holen (J. M. 1, 176. 236; Meier Schwäb. Sagen 1, 227 f.). Endlich ist der Sinn des von R. ebenfalls auf *ῥυ* zurückgeführten *Ῥοῖκος* oder *Ῥοῖτος* unsicher und gestattet keine Schlüsse. *Μίμας* deutet Pott, der die Kentauren als Daemonen des Gewittergewölks auffasst, als den Anstürmer (Z. f. Völkerps. 14, 14) und so auch Preller Gr. M.[3] 1, 60. Das Mimasvorgebirge Chios gegenüber heisst stürmisch Od. 3, 172 und galt nach Aristot. N. 273 für einen Lieblingsaufenthalt der Wolken. Die andern wichtigeren Kentaurennamen Chiron, Pholos, Phrixos, Melanchaites haben vollends im Kreis der Wildbäche keinen Sinn. Die oben angeführten Beiwörter sind ausser *οἰωνιστής* genügend besprochen. Die Gabe der Weissagung ist, so viel ich weiss, keinem griechischen Giessbach beigelegt, weissagende Winde werden oft erwähnt. *Ἄνεμος ἐξαίσιος ἐπεγένετο, ὃν καὶ οἰωνίζοντό τινες σημαίνειν πρὸς τῶν μελλόντων* (Xen. Hell. 5, 4, 17). Einen *ἄνεμος μαντικός* erwähnt Pollux 1, 15. Andre Zeugnisse bietet Roschers Hermes 84. 102 und für den Faunus fatuus auch Preller R. M.[3] 191. 375. 383.

Wir müssen zum Schluss unserer Widerlegung den Spiess gegen R. umdrehen und seine unbegründete Behauptung von der Unerklärbarkeit der Trinklust, Sterblichkeit, Bergliebhaberei und Steinwurffähigkeit der Kentauren aus der Windnatur mit der Gegenbehauptung beantworten, dass mehrere der wich-

tigsten Eigenschaften dieser Daemonen, die R. unbesprochen gelassen hat, absolut nicht aus der Wildbachsnatur hergeleitet werden können. Ich gebe zu, dass Musikliebe und die Gabe der Weissagung oft auch Bergwassern zugeeignet werden konnten (vgl. z. B. Uhland Schr. 6, 201 f.), doch auch darauf haben die musicierenden (vgl. z. B. Roscher Hermes und J. M. 1, 203) und weissagenden Winde (S. 477) jedenfalls näheren Anspruch. So verleiht auch der Windgott Oðin seinem Liebling Starkaðr die Liederkunst (Saxo Gr. p. 276), überhaupt den Skalden den Gesang (Hyndlul. 3). Einer Reihe anderer und besonders tief in die Sage verflochtener Züge steht aber der Anwalt der Wildbachsnatur der Kentauren völlig hilflos gegenüber, während diese ihren Windcharakter bereitwillig enthüllen. Dahin rechne ich Chirons Freundschaft mit Peleus, sein Lanzengeschenk, die Zuführung der Thetis durch denselben, die Hochzeit in seiner Höle und die Erziehung des Achilleus durch ihn. Nachdem wir erkannt haben, dass die Kentauren vor ihrer Lokalisierung auf dem Pelion Bewohner der Hypereia waren, sind wir nun gerüstet, die Scenen des Peleus- und Achilleuslebens, in die sie verwickelt sind, und auch die andern, denen sie fehlen, nach der Reihenfolge und im Zusammenhange zu prüfen und zu verstehen. Denn wenn dieser Kentaurenabschnitt als eine Episode erscheinen möchte, so gehört er doch zu denjenigen Episoden, die auf einem scheinbaren Umweg um so sicherer zum Ziel führen, er bildet das beste Eintrittstor in die Untersuchung der ältesten Form der Achilleussage.*)

---

*) Den Beweis, dass die Lapithen und Phlegyer, die R. wie einst O. Müller für einen und denselben historischen Volksstamm hält, Sturmdaemonen der Pelasgioten und Arnaeer waren, wie die Kentauren die der Magneten, behalte ich mir für eine andere Stelle vor. Die sprachliche Gleichung der Kentauren und Gandharven wird jetzt auch von solchen Autoritäten, wie Gustav Meyer (Z. f. öst. Gymn. 1884. S. 643) und Brugmann (Grundr. d. vergl. Grammatik der indogerm. Sprachen 1, 481), anerkannt.



Elftes Capitel.

Die Deutung des Peleus- und Achilleusmythus.*)

1. Scene. Der Götterliebling Peleus liegt auf der Jagd von den bösen Kentauren im Wald überwältigt da, indem sein Wundermesser im Mist versteckt ist. Aber beim Herannahen des guten Kentauren Chiron gewinnt er die Oberhand über sie, schneidet oder reisst ihnen die Zunge aus und erhält das Messer wieder. Es ist schon S. 423 vermutet, dass dieses Messer und die berühmte Chironlanze wol ursprünglich eine und dieselbe Waffe bedeuteten, wenigstens denselben mythischen Sinn besässen, und es ist weiter bemerkt, dass ausser Chiron auch wol Hephäst als Verfertiger derselben genannt werde. Gerade dieser Doppelursprung der Peleuswaffe lässt uns bereits in dieser Scene einen meteorischen Gehalt vermuten. Denn Hephäst ist ohne Frage der Gott nicht nur des irdischen, sondern auch und zwar vornehmlich, des himmlischen Feuers, aus dem als seine Schmiedearbeit der Blitz hervorgeht. Nach Horaz Od. 1, 4, 8 schürt Vulcan im Frühling seine Essen, wozu der Scholiast bemerkt: Jam appropinquat tempus aestivum, eo enim imminente (in Aetna monte) Vulcanus procudit fulmina Jovi, quae in aestate mittat. Mit Recht erklärt Schwartz P. A. Stud. 61 die Beziehung auf den Aetna für unursprünglich. Lucrez 6, 281 f. aber erweitert diese Vorstellung, indem er den erhitzten Wind als Erzeuger des Blitzes auffasst:

> inde ubi percaluit venti vis et gravis ignis
> impetus incessit, maturum tum quasi fulmen
> perscindit subito nubem vgl. 295 f.

und noch bestimmter tritt der Wind als Blitzschmied auf 6, 274 f.:

> hoc ubi ventus eas (nubes) idem qui cogit in unum
> forte locum quemvis, expressit multa vaporis
> semina seque simul cum eo commiscuit igni,
> insinuatus ibi vortex versatur in alto
> et calidis acuit fulmen fornacibus intus.

---

*) Über die früheren Taten und Erlebnisse des Peleus s. Mannhardt A. W. F. 52 f.; H. D. Müller Myth. d. griechisch. Stämme 1, 221 f.

Diese Vorstellung ist aber griechisch, denn Socrates erklärt die Entstehung des Blitzes in Arist. Nub. 404: *ὅταν εἰς ταύτας (τ. νεφέλας) ἄνεμος ξηρὸς μετεωρισθεὶς κατακλεισθῇ, ἔνδοθεν αὐτὰς, ὥσπερ κύστιν, φυσᾷ, κἄπειθ᾽ ὑπ᾽ ἀνάγκης ῥῆξας αὐτὰς ἔξω φέρεται σοβαρὸς διὰ τὴν πυκνότητα ὑπὸ τοῦ ῥοίβδου καὶ τῆς ῥύμης αὐτὸς ἑαυτὸν κατακαίων.* Auch nach indischer Anschauung ist nicht nur im R. V. Agni der Feuergott, sondern auch im Y. V. und Ath. V. Vayu der Windgott mātariçvan d. h. sitzt sowol jener, als auch dieser in der Wolke (Kuhn Herabk. 6; Z. D. M. G. 22, 601). Mātariçvan fertigt dem Indra den Donnerkeil zum Schlagen der Daemonen RV. 10, 105, 6 (Zimmer Altind. Leben 55. vgl. 197). Die Maruts, die Winddaemonen, tragen den Blitz in der Hand und sind mit Glanzspeeren versehen (vidyuddhasta und bhrājadrsti R. V. 5, 54, 11; 8, 7, 25). Breit-, scharf-, glanzspeerig heissen die Winde auch bei den Iraniern Yt. 15, 48, 3 (Spiegel Av. 3, 128. 156). Die Gandharven blitzen (s. u.), und auch der lateinische Auster ist mit dem Blitz bewehrt (Preller Röm. M.[3] 1, 330). Werden die Winde Il. 13, 195 vom Blitz getrieben, so spricht die Od. 12, 68 von *πυρὸς θύελλαι,* Euripides andrerseits in Plut. Conviv. 4, 2, 4 vom *βροντῆς πνεῦμα,* Nonnus 1, 2 vom *ἆσθμα κεραυνοῦ* und Verg. Aen. 2, 649 von den fulminis ventis (Schwartz P. A. Stud. 150). Bei Trapezus in Arkadien stand ein Altar des Blitzes, Sturmes und Donners (Paus. 8, 29, 1). Auch die Art der Waffe lässt noch die Natur des Blitzes erkennen, denn dieser wird auch als Messer und Schwert aufgefasst. Der in der Theog. aus der Medusa, der finstern Gewitterwolke, hervorspringende Chysaor, das Goldschwert, kann nur als Blitz gedeutet werden. Auch die *ἅρπη,* die ein Gott dem Gewitterdaemon Perseus verschafft, ist ein dolchartiges Schwert (vgl. Preller Gr. M.[3] 2, 66). Aus jener Medusa erhebt sich aber zugleich mit Chrysaor das Flügelross Pegasos himmelan, um dem Zeus Donner und Blitz zu bringen Theog. 281, das doch nur das Sturmross sein kann. Und da nun auch jene Harpe des Perseus nach Apollodor 2, 5, 11 von Hermes, nach Aeschylos Phorkiden von Hephaestos stammt, Zeus' Blitz aber gewöhnlich dem Kyklopen Theog. 141. 504. 854 oder ebenfalls den Hephaest (S. 479) zugeschrieben wird, so sehen wir jedesmal als concurrierende Waffenlieferanten des Peleus, Perseus und Zeus ein Feuer- und

ein Windwesen. Aus diesem nahen Verhältniss des Peleus zum Blitz mag sich auch die Meldung Apollodors 3, 13, 3 erklären, Peleus sei der Absicht, die Sterope ehelichen zu wollen, beschuldigt worden. Noch häufiger gilt der Blitz als Lanze. Hier nur drei, verschiedenen Zeitaltern entnommene Belege: Zeus heisst Pind. O. 13, 77. P. 4, 194 *ἐγχεικέραυνος* (vgl. *ἐγχειβρόμος κόρη* Athene Pind. O. 7, 43), *Ζεὺς βροντὴν μὲν σάκος εἶχε, νέφος δὲ οἱ ἔπλετο θώρηξ καὶ στεροπὴν δόρυ πάλλε* Nonn. 2, 479 f., *θεὸς ῥίχτει ἀστραπαὶς 'σὰν κονταριαῖς* (Schmidt Volksl. d. N. 1, 32). Il. 20, 490 wird Achills Lanze mit einem *θεσπιδαὲς πῦρ* verglichen, nicht nur sie gilt als windgenährt *ἀνεμοτρεφές* 11, 256, wie im Avesta als windgetragen, sondern auch der Blitz als *ἀνεμοτρεφὲς ἀλλόμενον πῦρ* (Nonn. 37, 79). Sie ist also auch in dieser Beziehung ein geeignetes Geschenk des Winddaemons Chiron, zumal die aus der Esche gearbeitete, die so hoch auf dem Pelion in die Winde hineinwächst (S. 433).

Der Blitz aber liegt zeitweilig nutzlos umhüllt von Wolkendunst, der als Mist aufgefasst wird. Skr. mih, gr. *ὀμιχέω* heisst harnen, regnen, mih Regen, Nebel, megha Wolke, *ὀμίχλη* Nebel, Wolke, trübes Wetter, *ὄμιχμα* Harn, got. maihstus Mist, altn. mistr, ags. mist Nebel, meox Mist, holl. mist Nebel und Dünger, lit. mižu harnen, mizlà Nebel. Ähnlich verhalten sich skr. vāri Wasser, zend. vāra Regen, altn. ūr feiner Regen und gr. *οὖρον* Harn zu einander. Der Grundbegriff von skr. purīsha ist nicht »Land, Erdiges«, wie Roth (Z. V. S. 26, 62) beweisen will, sondern gleich dem jener Worte und des altn. aurr (Haupt Z. 5, 227. Paul-Braune B. 7, 260. Müllenhoff D. A. 1, 34. 5, 100) »das Feuchte«, daher von den Maruts, Parjanya-Vāta und einem Fluss RV. 5, 55, 5. 10, 65, 9. 6, 49, 6. 5, 53, 9 gebraucht (J. M. 1, 156.) Der purīsha Mist des Indrastiers wird Mahabh. 1, 800 als Amrita d. h. Wolkennass erklärt. Von der mit hvita auri begossenen Himmelsesche fällt der die Bienen ernährende Tau »Honigfall« Sn. Edda 2, 264. Purīshāt im Nebeldunst liegt R. V. 10, 27, 21 der Donnerkeil Indra's, *Ζεὺς* heisst *νεφέσσι καλύπτων πτηνὸν ὅπλον δεινόν* h. Orph. 19, 7. So ist nun auch des Peleus Blitzwaffe im Wolkenmist versteckt. Auch der Mist des Augiasstalles ist das trübe Nebelgewölk und schon von Preller Gr. M.[3] 2, 199

richtig gedeutet; und dem Trutzreim, den man dem Unwetter erzeugenden Pilatussee zuruft »Pilat, Pilat, wirf aus deinen Kat (Kot)«, und der Liebhaberei der nach dem Tod zum Nebelschöbern verdammten Hagestolze, so lange schwarzen Gänsekot zu kauen, bis er weiss wie Wachs wird (Laistner Nebels. 216. 228), liegt dieselbe derbe Naturanschauung zu Grunde.

Peleus kann demnach nichts anderes als ein Gewitterheros sein, dessen Blitzwaffe im Gewölk versteckt ruht, während ihn die heftigen Sturmkentauren, die Vorboten des Gewitters, bedrohen, bis ein milderer ihn erlöst und die Waffe wiederverschafft d. h. das Gewitter donnernd und blitzend losbricht und die Daemonen besiegt. So wird auch Zeus, dessen Waffe im Gewölk verhüllt, oder im Winter in einer kilikischen Höle (S. 461) vom Unhold Typhon versteckt ist (Nonn. 1, 148), wehrlos von diesem Sturmdaemon besiegt, aber zu Anfang des Frühlings (Nonn. 3, 1) wieder siegreich, indem ihm der freundliche Windgott Hermes oder der Winddaemon Aegipan oder auch Kadmos die Waffe oder die ihm ausgeschnittenen Sehnen wiederverschaffen (vgl. R. Köhler d. Dionysiaca d. Nonn. 2 f.). Zeus erscheint bildlich sogar in einer der Peleusnot noch ähnlicheren Sage dargestellt worden zu sein: denn wie Peleus sich der Kentauren erwehrt und zwar, wenn die alte Gemme richtig gedeutet ist, indem er zwischen ihnen stehend, ihnen die Arme zum Ergreifen ihrer Zunge entgegengestreckt, so steht auf einem alten Thonrelief von Rhodos (Milchhöfer Anf. 75) eine Figur zwischen Kentauren, denen sie mit der Linken ein Doppelbeil, in der Rechten einen Dreizack d. h. zwei Blitzsymbole entgegenhält, offenbar ein Zeus. Eine schönere Bestätigung der Kentaurendeutung kann man nicht wünschen und auch der Name des Helden scheint dieser Auffassung nicht zu widerstreben. Eine Ableitung von Pelion ist schon wegen des in Peleus mangelnden i zu verwerfen, eher ist an Zusammenhang mit *πάλλω* schwingen zu denken (Preller Gr. M.[3] 2, 395. Il. 16, 141), denn Peleus vermag allein die Chironische Blitzlanze zu schwingen, oder mit Mannhardt A. W. F. 207 eine Kurzform für *Πηλεκλέος* d. i. Weitruf (*Τηλεκλέος* Curtius Gr.[5] 490) anzunehmen, was aber vielleicht nicht auf Ruhm, sondern sinnlicher auf den weitrufenden Donner zu beziehen ist. Peleus

würde dann auch im Begriff seines Namens dem Zeus Euryopa sich dicht an die Seite stellen.

2. Scene. Von Chiron unterstützt, bezwingt Peleus die in Schlange, Wasser und Feuer sich verwandelnde vornehmste Nereide, die Kentaurenfreundin, in einer Höle durch ringendes Festhalten. Sie folgt ihm widerwillig in die Ehe. Thetis gehört als Nereide zu den *παρθένοι ὀμβροφόροι*, den *σεμναὶ θεαὶ βροντησικέραυνοι,* wie Aristophanes Nub. 370. 265 die Wolken nennt, zu den bald jungfräulichen, bald mütterlichen Wolkenwesen. Ihr »Nährmutter« bedeutender Name ist ja der passendste für die Wolke (J. M. 1, 148. 185. 2, 456). Wenn der von dem Windkentauren unterstützte Gewitterheros Peleus beim Gewitter auf die Wolkenfrau eindringt, so wandelt diese sich bald in Feuer, bald in Wasser, brüllt als Löwe oder stürzt als Drache herab. So gleicht das dampfende Wolkengebilde »Typhoeus«, das den Wirbelsturm erzeugt, Th. 825 f. einem Drachen, brennt wie Feuer, brüllt wie ein Stier. Die Höle der Thetis ist ein beliebtes Wolkenbild (S. 458). Die Wolke scheint von Wind und Donner gemeinsam bezwungen, daher im Rigveda die Dvandvacomposita Indravāyū, Vātaparjanya und Parjanyavāta und Indra's Marutsgefolge, und zwar gewaltsam. Sie fürchtet den Donner und Blitz, sie folgt dem Peleus nur widerwillig. Bevor die Wolkenmutter den brüllenden Blitz gebiert, verhält sie sich auch RV. 1, 164, 3 spröde »bibhatsu« dem zudringlichen Liebhaber gegenüber, wie auch die Wasserfrauen nach Indra's Gemeinschaft mit ihnen scheu (als Schwäne?) davonfliehen 10, 124, 8. 9. Nach einer Vase von Kamiros wird Thetis mit ihren Schwestern vom Peleus im Bade überrascht (Arch. Z. 1871. S. 82). In der kretischen Sage ist die Nereide als Tänzerin am klaren Quell bei einer Höle gedacht und statt des Kentauren unterweist ein altes Weib den verliebten Burschen, der sie festhält, obgleich sie verschiedene Gestalten annimmt, und sie heiratet (S. 422). In anderen neugriechischen Sagen wird sie tanzend oder badend durch den Raub ihres Schleiers oder Hemdes, Kleides, Gefieders, Ringes bezwungen (Schmidt Volksl. 104. 112). Der Schleier schmückt auf manchen alten Denkmälern die Nereiden, der berühmteste ist der der Ino Leukothea. Schon im Altertum scheint man die Thetis auch geflügelt gedacht zu haben, wenigstens schenkte Zeus nach Ptol.

Heph. 6 der Thetis zu ihrer Hochzeit die Flügel einer Schwester der Iris.

Zeus stellt sich auch in dieser Scene dem Peleus zur Seite. Seine Geliebte Semele ist als Hye Regnerin b. Pherek. und als Thyone Stürmerin b. Pind. P. 3, 99, Diod. 4, 25 offenbar der Thetis nah verwant. Dass Zeus sie im Bade erblickt und, um ihre Liebe zu gewinnen, die wechselnden Formen des Stiers, Löwen, Panthers und Drachen annimmt, ist zwar nur vom späten und solche Überraschungsscenen liebenden Nonnus 7, 190 f. 318 f. überliefert (R. Köhler Dionys. d. Nonn. 16), doch hat er diese Scene wahrscheinlich seinen ältern Gewährsmännern, Euphorion von Chalkis oder Dionysius, entlehnt. Hier vollzieht nicht sie, sondern Zeus in seiner ganzen Herrlichkeit wider Willen die Ehe: *ἱκεσίην ἕο νύμφης οὐκ ἐθέλων ἐτέλεσσε πόσις στεροπηγέρετα* (7, 369 f.). Das alte Weib, dass in jener kretischen Sage dem Liebhaber, rät in der Semelesage der Verliebten. Da die Gewittererscheinungen sich auf den Donnergott und die Wolkenfrau in ähnlicher Weise erstrecken, so sind jene Rollenwechsel leicht verständlich; das Grundthema ist dasselbe.

.3. Scene. In Chirons Höle auf dem Pelion wird die Hochzeit des Peleus mit der Thetis gefeiert im Beisein der Iris, der Kentauren und Nereiden. Chiron schenkt dem Bräutigam eine nie fehlende Lanze, die nur dieser zu schleudern vermag. — Diese Scene hat eine ähnliche Grundlage in der Natur wie die vorige; das Gewitter wird auch hier als eine Vereinigung des Donnerwesens und der Wolkenfrau aufgefasst, die im weiten Luftraum, im Haus oder in der Höle der Winde (S. 458) vollzogen wird. Der Blitz, der bei dieser Verbindung in der Wolkenhöle der Winde aufleuchtet, gilt hier nicht als eine Person, sondern als eine Sache und zwar als ein freundliches Geschenk, eine Hochzeitsgabe des Winddaemons an den Donnerdaemon. Denn auch die Winde erscheinen als Blitzträger (S. 480). Iris aber, die Regenbogenherrin, die das Signal zu solchen Luftgeisterhochzeiten gibt (S. 442), führt das Hochzeitsgeleite an, das aus den kentaurischen Winddaemonen und den nereidischen Wasserfrauen besteht. Den meteorischen Sinn dieses Festes fühlte noch Staphylos hindurch, wenn er glaubt, Chiron habe Peleus' Hochzeit absichtlich in eine besonders

sturm- und regenreiche Zeit verlegt, damit sie von den Göttern besucht erscheine. Auch hielt man Peleus Hochzeitsgemach für eine Stätte des Beilagers zweier anderer Gewittergottheiten, denn bei Spanheim z. Callimach. 134 S. 727 heisst es: *Ἡφαίστου ποτε Παλλὰς ἐπ' ἀγκονίῃσι μιγεῖσα εἰς εὐνὴν ἐμίγη Πήλεως ἐν θαλάμοις*. Der Cultus der Tritopatores war in Athen schon zu Euripides' Zeit so veraltet, dass die Antiquare die Bedeutung des Namens, den alte Monumente überlieferten, durch Vermutungen zu erkennen suchten (Lobeck Agl. 767). Diesen urgrossväterlichen Winddaemonen (J. M. 1, 220), die gleich anderen z. B. den Kureten (*ζωογόνοι ἄνεμοι, πνοιαί* Orph. H. 38, 3 vgl. *πνεύματα παντογένεθλα* Orph. H. 57, 6) für *ζωοποιοί* galten, opferte man bei Hochzeiten, und ein neuthessalisches Hochzeitslied ruft dem Falken, dem Windgebieter, zu, vom Gebirge herab den Winden bei der Hochzeit Ruhe zu gebieten (S. 451). Also bei Hochzeiten wurde um das Wolwollen der Winde gebeten. So dachten sich der Inder die Gandharven und Apsaras bei der Hochzeit wesentlich beteiligt, so erscheinen bei der Thetishochzeit die gleichartigen Kentauren und Nereiden. Beim raschen Wechsel von Regen und Sonnenschein freien nach lettischem Glauben die Geister und im Wirbelwind hält der Teufel Hochzeit (J. M. 1, 198. Veckenstedt, Mythen der Zamaiten 1, 204). Solche wilde Hochzeiten kennt auch der germanische Mythus. So zieht Thor, mit dem Brisingamen, dem Regenbogen, geschmückt, zur furchtbaren Hochzeit mit dem Sturmriesen Thrym, die diesem das Leben kostet. So tötet er auf der Hochzeit seines Kindes mit dem Kinde des Sturmriesen Kari diesen und auch die Kinder fallen. Aber man hielt noch lange in einer Augustnacht auf einem dänischen Gehöft ein Tor offen, damit der Brautzug derselben zur Hochzeit ziehen könne (Weinhold Riesen 40). Zur Hochzeit kommen die wilden oder weissen Frauen aus dem Staufen bei Reichenhall, die wilden Weiber aus der Wehld, einem vom Wildenmann durchzogenen Sumpf am Dreistelz in Unterfranken, dessen Brausen bei heiterem Himmel einen Umschlag des Wetters ankündet (Panzer B. 1, 11. 187), die wilden Weiber in Hessen (Wolf Hess. Sagen No. 87) und häufig die Zwerge (Kuhn W. S. 1, 16 vgl. J. M. 1, 220). Möglicher Weise ist die hochzeitliche Pelionlanze des Peleus gleich andern Blitzsymbolen als

eine die Daemonen von der jungen Frau abwehrende Waffe oder als ein phallisches Symbol zu betrachten (s. u.).

Parallelen aus dem Göttermythus.

a. Ins Gemach der Semele, der *αἰθερίη νύμφη* Nonnus 10, 137, sendet Zeus *νυμφιδίῳ σπινθῆρι μογοστόκον ἆσθμα κεραυνοῦ καὶ στεροπὴν θαλαμηπόλον* (a. O. 1, 2 f.) *καὶ θάλαμος στεροπῇσιν ἐλάμπετο καὶ πυρὸς ἀτμῷ Ἰσμηνὸς σελάγιζεν,. ὅλη δ' ἀμαρύσσετο Θήβη* (a. O. 8, 373). *Βρονταὶ — σύριγγες ἐρώτων, αὐλὸς κτύπος Ὀλύμπιος — δαΐδες δὲ — κεραυνοί* (a. O. 8, 378 f.). *Νέκταρ ἀναβλύζων Σεμέλην ἐμέθυσσεν ἀκοίτης* (*Ζεύς*) (a. O. 7, 337). *Μεγάλας ὠδῖνας ἐλάσσατο πυρφόρῳ αὐγῇ* (Orph. H. in Semel. 44, 4).

Die schwangere Semele stürmt im Untergewand durch ihr Gemach oder barfuss durch den Wald oder brüllt wie eine Kuh (Nonnus 8, 14 f.). Sie hiess Thyone (S. 484) nach Schol. Pind. P. 3, 177 *ὅτι θύει καὶ ἐνθουσιᾷ*. So wird das gleichwurzlige skr. dhuni rauschend im R. V. namentlich von Wind und Wasser gebracht, und das ebenfalls sprachlich dazu gehörige deutsche »Dunst« (S. 469) bezeichnet auch noch im Lanzelot 181 die Erscheinungsart eines ähnlichen mythischen Wesens, einer Meerminne, die mit einem Dunste als ein Wind kommt. Im Semelemythus hat sich bis auf Nonnus herab die ganze Naturgewalt des Gewitters erhalten.

b. Eine andere berühmte Hochzeit, deren Thalamos man auch in Theben zeigte, und die in der Ornamentik und in den Einzelscenen mehr Ähnlichkeit mit der Peleus- und Thetishochzeit als mit der Semelehochzeit hat, ist die gleichfalls thebanische im Hause des Kadmos gefeierte der Harmonia mit diesem Heros. Wenn Kadmos statt der Windwesen Hermes und Aegipan den Zeus bei seinem Kampf gegen Typhon unterstützt, diesen durch sein liebliches Syrinxblasen entzückt und ihm die dem Zeus ausgeschnittenen Sehnen, durch deren Wiedergewinn Zeus zu seiner Besiegung gestärkt wird, ablockt, wenn er gleich andern Windwesen weit auf Erden umherschweift, gleich andern Windwesen durch Kenntniss und Weisheit sich auszeichnet und den grossen Bau der Stadt Theben ausführt und, wie Odin unter die Schnitter, streitentzündende Steine unter die Sparten wirft, so muss er als ein bald freundlicher, bald verderblicher

Winddaemon aufgefasst werden, und es stimmt zu dessen Natur, dass er zum Lohn von Zeus die Harmonia, die Herrin des Regenbogens (S. 441) erhält, eine Göttin, die auch in andern Mythen vielumworben aus der Gewalt des Donnerers in die des Windgottes übergeht (s. u.). So wird auch die Zeusbotin Iris des Zephyros' Frau (Nonn. 31, 106). Harmonia wird von Kadmos mit dem berühmten Regenbogenhalsband, einem Kunstwerke Hephaests beschenkt*) (S. 441). Vergleicht man diesen Hochzeitsmythus mit den andern, so sieht man deutlich, wie die Mythenformen in einander spielen. Bald tritt dieser, bald jener Moment der Gewitterscenerie stärker hervor und wird bald sachlich, bald persönlich, bald in beiden Formen verwertet. In der Semelehochzeit leuchtet kein Regenbogen auf, dafür entfaltet sich in ihr die volle Pracht und Macht des Blitzes und Donners. In andern Zeushochzeiten (S. 442) erscheint Iris als eine blosse Dienerin, in der Thetishochzeit führt sie den Zug der Gäste. Auf der Peirithooshochzeit gehört Iris ebenfalls zu den Hochzeitsgästen und wird von einem trunkenen Kentauren angetastet (S. 443). An eben diesem Feste wird der Streit begonnen durch eine derartige Gewalttat des wilden Kentauren Eurytion, der (S. 447) als trunkener Regenbogenspanner gedeutet worden ist. Auf der Kadmoshochzeit ist die Iris-Harmonia, die Regenbogenherrin, die Hauptperson und das Regenbogenhalsband zugleich die Hauptgabe, während diese auf der Thetishochzeit der Blitz darstellt. Dies Halsband aber entzündet auch furchtbaren Streit, wie die Iris-Eris auf der Thetis- und die Iris Eurytions auf der Peirithooshochzeit. Und so endet ja auch Thryms Hochzeit, auf dem Thor mit dem Brisingamen erscheint, mit Kampf, und bei wechselndem Sonnenschein und Regen gibts nicht nur Hochzeitsfreuden, sondern auch Leiden d. h. Schläge in Deutschland, denn in Westfalen prügelt dann der Teufel sein Weib oder erhenkt gar seine Mutter (Kuhn W. S. 2, 90), ebenso in Frankreich (J. M. 1, 198).

---

*) Nonnus scheidet deutlich zwei Harmonien, die des Kadmos und die von Berytus, indem er bald mit der einen, bald mit der ander nnamenspielend die *ἁρμονίη κόσμου* verbindet (R. Köhler Dionysiaca d. Nonnus 88 und Köchly's Index zu seiner Nonnusausgabe).

Parallelen in Kultus und Sitte.

Die Götter und Daemonen des Gewitters, der Wolken und Winde sind Schützer der Ehe, insbesondere der Hochzeit, die beiden letzten aber auch deren gefürchtete Feinde. Der *ἱερὸς γάμος* des Zeus uud der Hera, den wir im vorigen Absatz kaum berührt haben, obgleich auch er in den Wolken sich abspielt, galt für ein Vorbild der Menschenhochzeit in Athen. Hier opferte man auch den winddaemonischen Tritopatores bei der Hochzeit, man ruft in Neugriechenland bei der Hochzeit die Gnade der Winde an (S. 485). Man baute aber auch den Wind- und Wolkendaemonen gegenüber, falls sie sich unhold erweisen sollten, vor Allem auf den mächtigen Beistand des Donnerers. Der Brauch spiegelt also im Wesentlichen die Verhältnisse der Peleusgeschichte wieder: Peleus der Donnerer steht bald freundlich, bald feindlich den Kentauren gegenüber, diese haben wie Chiron ein gütiges, aber auch wie die andern ein bedrohliches Wesen. In seinem Thalamos wird Peleus die unwiderstehliche Blitzlanze gegeben, andre Unheil verhütende Blitzsymbole werden vielfach bei irdischen Hochzeiten angewendet. Altgriechische Hochzeitssitte war es z. B. nach Pollux 3, 37 vor den Thalamos als Donnerkeilzeichen eine Mörserkeule zu hängen, die von Bergk Gr. L. 1, 958 schwerlich richtig mit dem *φρύγετρον*, einem andern Hochzeitsgerät, das nach Solonischem Gesetz die Braut trägt, gleichzustellen ist. Vielmehr scheint die Gepflogenheit der neugriechischen Braut, gegen die Türpfosten oder die Schwelle Schläge mit dem Beile, einem andern Blitzsymbol, zu führen, wenn sie ihres Gottes Haus betritt, einen ähnlichen Sinn zu haben (Wachsmuth d. a. Griechenl. im neuen 96). Die uralten Hausgeräte, Beil und Mörserkeule, sind zugleich uralte Waffen des Donnergotts. Die letzte wird Theog. 423 noch genannt, ist dagegen ausserhalb des Gleichnisses im homer. Epos bereits durch die Handmühle verdrängt. Sie wird aber noch auf einem Vasenbild zur Verteidigung ergriffen (Bergk, Gr. L. 1, 958). Die Kyprier nannten sie nach Hesych *ἄκμων*, das sonst den Amboss und den Donnerkeil bedeutet. Mörserketile und Beil wehren als Waffen des Donnergotts die Unholde zumal auch vom Ehebett ab. Indra oder Agni heisst daher druhamtara paraçu R. V. 1, 127, 3 (Bezzenberger B. 7, 212), das

daemonenbezwingende Beil; Indra vernichtet die bösen Geister mit dem Beil R. V. 7, 104, 21. Die Holzkeule vertreibt A. V. 7, 28 die das Opfer störenden Daemonen (Ludwig Rigveda Bd. III. S. 19). Auch den Iraniern galten Mörser, Schale und Haoma für Schutzwaffen gegen Angromainju, sie zerschlagen die Devs, Drujas, Yatus und Peris und sind die Siegeswaffen des Feuerpriesters. Dazu kommt noch Çraosha's Peitsche oder Keule und das heilige Rutenbündel (Vend. 19. Spiegel Av. 2, XVII. 3, 252. 561. Duncker G. d. A.[4] 4, 90 f. 141. 148. 159). Hier fehlt allerdings der Bezug auf die Ehefrau. Dagegen bestrich in Rom die Neuvermählte Schwelle und Pfosten mit Wolfsfett, ne quid mali medicamenti inferretur, vielleicht um Ähnliches durch Ähnliches zu vertreiben (Mannhardt M. F. 89), doch jene Geräte finden wir erst am Wochenbett wieder. Durch Beilschlag auf die Schwelle, Schlagen mit der Mörserkeule und Ausfegen mit einem Besen schützte man die Niedergekommene vor dem Silvanus (Varro in August. Civ. D. 6, 9). Die Beziehung des Beils auf das Gewitter und den Daemonenschutz bewahrt auch die holsteinische Sitte, beim Gewitter eine Axt in den Ständer der Seitentüre eingehauen (Z. f. d. M. 4, 297*), und die des Blitzes auf die Ehe Ekkehards Chron. univ. (Pertz 6, 145): Als bei Theodelinde's Empfang durch ihren Gemahl Authari, den Langobardenkönig, ein Blitz ein Holzstück traf, flüsterte ein Knabe dem danebenstehenden Herzog Agilolf zu »Theodelinde wird bald deine Gattin sein.« Es kann zweifelhaft sein, ob die wunderliche Gewohnheit, im mittelfränkischen Kühnhard einen Schlegel d. h. eine mächtige Mörserkeule ans Haus Desjenigen zu lehnen, der sich von seiner Frau schlagen lässt, mehr einen phallischen oder averruncirenden Sinn hat.**)

*) Bei Gewitter legen die Esthen Beil, Hacke und Sense in den Hof oder über die Haustür, damit die aus der Luft herabstürzenden bösen Geister sich daran verwunden (D. Rundschau 30, 118).

**) Der Donnerkeil wird nicht nur als Waffe, sondern auch als Phallus aufgefasst. Ob der in den Schoss der Braut gelegte Hammer Thors diesen oder jene bedeute, kann zweifelhaft sein (vgl. Z. f. D. M. 3, 86. Germania 13, 403 f.). Das Beil im Hochzeitslied von der Lichtputzscheere u. sonst hat offenbar phallischen Sinn (Z. f. D. M. 3, 106, 260), wie die westfälischen glühenden Hochzeitsstuten (Kuhn W. S. 2, 42. Z. f. D. M. 3, 91) und der Schweineschwanz (Mannhardt Myth. F. 186). Mörser u. Mörserkeule kommen

Schlegel heisst aber auch der Donnerkeil (Wackernagel Kl. Schr. 1, 48 f.). Ein heiliger Hammer hing hinter einer Kirchtür in England (Haupt Z. 5, 72), ein Hammer oder ein Flins hängt in der Kammer der germanischen Wöchnerin, die auch wol zum Schutz einen roten Wollfaden ums Handgelenk trägt, um die Feen, weissen Frauen und Hexen fernzuhalten (F. Magnusen L. M. 689 f. Grimm D. M.[4] 2, 1022. H. Petersen Nordboernes Gudedyrkelse 56. Knoop Volkss. a. Hinterpommern 157, vgl. Z. f. D. A. 5, 72). Drutensteine d. h. Donnerkeile, deren sich die Hebammen bedienen, hindern die Druten, den Alpdruck, den Kindern Beulen zu bringen und die Mähne des Pferdes zu verfilzen (Panzer B. 2, 164). Entzündete Brüste und Euter werden mit Donnersteinen bestrichen und mit dessen Abschabsel »mit dem Hammer beladene Kinder« geheilt (Z. f. D. M. 1, 202). Laumes Papas, die Laumezitze, d. i. ebenfalls der Belemnit, schützt gegen den mit bösem Blick versehenen Adsendelis (Veckenstedt Mythen der Zamaiten 2, 195*). Trug die westfälische Hebamme das Kind zur Taufe, so wurde eine Axt und

beide in obscoenem Sinn R. V. 1, 28, 3 vor gleich andern Werkzeugen, wie σκάλεθρον und rutabulum (Lobeck Pathol. serm. gr. 263 f.). Aristoph. hat öfter derartige derb sinnliche Metaphern, wie σανιδοτρογέω Thesm. 1135, σκαλαθύρω Eccl. 611. Wie ein Gerät wird der Phallus verstählt vom Schmied zu Buxtehude (Lauremberg hrsg. v. Lappenberg 131. 261) und zu Gretnagreen, oder geschliffen (Besser Scheerenschleiferei, v. J. 1690) vgl. das rotgeglühte Männlein und die Entmannung des Teufels durch Feuerreibung (Kuhn Herabk. 101). Auch die Pflanzenwelt gewährte phallische Blitzsymbole, so die gelbe Pingawurzel (J. M. 1, 90. 235), die Orchis maculata oder Ragwurz, Knabenkraut, Heiratsblume, Bocksgeil (Z. f. D. M. 3, 260 f.). Im Kinderrätsel von der gelben Wurzel: „Ru ra rippel, gelb ist der Schnippel, ru ra rak, schwarz ist der Sack“ ist der obscoene Sinn nicht zu verkennen (Korrespbl. f. niederd. Spr. 8, 22). Das Rübenschaben mit den Fingern, jetzt ein Zeichen der Verachtung, diente wol ursprünglich zur Abwehr. Über den Phallus selber als Fascinum vgl. O. Jahn Böser Blick 44. 58. 61. 68 f. 80 f. 97. Wachsmuth hätte seine Deutung der ominösen Drei auf den Phallus (d. alte Griechenl. i. n. 61. 80) durch den Hinweis auf den Digitus infamis (Pers. sat. 2, 32), der auch den Neugeborenen schützt, stützen können.

*) Die Finnen schützen ihre Häuser durch Donnerkeile vor den bösen Geistern (Schwenck Myth. d. Slawen 369). In Peru heissen die Donnersteine Guacas d. h. Schutzgeister, die man in Liebesangelegenheiten braucht (Müller Amerik. Urrel. 373 f.).

ein Besen kreuzweis vor die Tür gelegt, die beim Überschreiten der Schwelle das Kind vor bösen Geistern schützten (Kuhn W. S. 2, 34). Verbrennt man einen Besen, so entsteht Wind (Kuhn N. S. 454). Statt des Steins und Besens, der Mörserkeule, des Beils und des Hammers werden dann auch Waffen im engeren Sinne, wie Pfeil, Lanze, Säbel, als Waffen des Donnergottes zum Schutz der jungen Frau oder Wöchnerin bei Hochzeit oder Niederkunft verwendet, so Indra's Pfeile gegen die Gandharven (J. M. 1, 17. 168). Mit der hasta caelibaris wird die römische Braut gescheitelt, ein Schwert dem deutschen Hochzeitspaar vorangetragen, nach Müllenhoff's Vermutung Freys Waffe (Tac. Germ. c. 18. Grimm R. A. 167. Allg. Z. f. Gesch. 8, 252), oder Brautführer geleiten dasselbe mit gezogenen Säbeln, die auch wol beim Mahl über dem Paar in die Zimmerdecke gestossen werden, wie nach Olaus Magnus bei den alten Goten über dem Haupt desselben aus einem Donnerstein Funken geschlagen wurden. (Meier Schwäb. S. 2, 479 f. vgl. D. M.[4] 3, 488. Joly d. Mensch vor d. Zeit d. Metalle 263.) Ein Messer mit schwarzem Griff hängen die Neugriechen über ihr Bett gegen den Teufel, die Deutschen steckten ins Wochenbett oder die Wiege ein Messer mit vorragender Spitze gegen die Hexen (Polites Mel. 1, 437. D. M.[4] 3, 453. Kuhn W. S. 2, 35. Z. f. D. Kulturgesch. 3, 539). Die Esthen befestigen bei Gewitter zwei Messer vor dem Fenster, um sich gegen Einschlagen zu sichern. Auch schliessen sie Tür und Fenster, damit der vom donnernden Gott verfolgte Teufel nicht zu ihnen flüchte (D. M.[4] 3, 490). Nicht nur in den Mythen der Indogermanen, sondern auch in ihren Bräuchen zeigt sich der Donnerer als der grosse Feind der bösen Geister. Als ein solches Wesen steht in unserer Sage Peleus mit der Blitzlanze ausgerüstet neben seiner Gattin Thetis inmitten der Wind- und Wolkengeister, der Kentauren und Nereiden, vor uns.

4. Scene. Aus der schweigsamen Ehe der Thetis mit Peleus, der mächtig und reich darin wird, geht Achilleus als Sohn hervor. Diesen hält die Mutter bald nach der Geburt ins Feuer oder wirft ihn in einen Kessel mit siedendem Wasser, um ihn unsterblich zu machen. Aber der darüber erzürnte Gatte schilt sie, weshalb sie ihn verlässt und zu den Nereiden zurückkehrt. Man ermisst recht genau die Weite der Kluft, die das edle

Epos, das diesen Vorgang auch nicht einmal berührt, von der Volkssage trennt. Die wichtigste Scene derselben hat das Epos aus stilistischen Rücksichten fallen lassen, diejenige, die uns am besten über die Natur des Mythus aufklärt und sich am tiefsten in die Volksseele eingegraben hat. Nachdem das Wesen des Peleus und der Thetis erkannt sind, macht die Deutung dieser Scene keine besonderen Schwierigkeiten mehr. Macht und Reichtum bringt die Nereide dem Gatten ins Haus, als Herrin der Wolke, aus der der Segen quillt, der erst recht sichtbar wird, wenn das Wetter wieder still geworden ist. Daher heisst Thetis bei Pind. N. 3, 56 *ἀγλαόκαρπος*, nicht schönhändig oder schöne Kinder, sondern schöne Früchte hervorbringend, wie bei Nonnus 6, 100 Demeter *ἀγλαόκαρπος* ist, *ὅτι χθονὶ καρπὸν ὀπάσσει ἀτρυγέτῳ*. Nicht als Meer-, sondern als ursprüngliche Wolkenfrauen werden manche Wasserwesen wie die Okeanide als freigebig bezeichnet, so die Okeanide Doris, die nordischen Nixen Örgiafa und Örboða d. h. die Freigebige, vielleicht altertümlicher Aurboða die Wasserspenderin (S. 481) vgl. Edda Bugge 447. Doch von Neuem steigt die vom Gewitterdaemon schwangere Wetterwolke in düsterem Schweigen auf, da zuckt der erste Blitz, der Sohn tritt aus dem mütterlichen Wolkenschosse hervor. Bei heftigem Gewitter flammt rings der Himmel und in seinem Feuerschein rauscht der Regen herab. Der Blitz scheint in Feuer oder in das siedende Wasser eines brausenden Kessels getaucht. The water brend o' lightning and of thunder (Scott Minstrelsy 2, 365). Im heissen Wolkenwasser der ursprünglichen Ambrosia (oder Styx S. 425) soll das flüchtige Blitzkind unsterblich gemacht werden. Aber der Donner, der so oft als zürnender Alter aufgefasst wird, fährt scheltend dazwischen, die Wolke verschwindet erschreckt vom Himmel und gesellt sich den andern abziehenden schwesterlichen Wolken zu. Dem Blitz, Sturm und Donner opferte man in Arkadien (Paus. 8, 29, 1), Apelles malte das Gewitter in drei Persönlichkeiten, wie man auch wol Bronte, Asterope und Keraunos für drei Brüder ausgab.*) Der rationalistische Solon leitet den Donner aus dem Blitz ab: *βροντή*

---

*) Drei Brüder, Donner, Blitz und Wetter, haben eine goldne Kegelbahn (Meier Schwäb. Volksm. no. 6).

δ'ἐκ λαμπρᾶς γίγνεται ἀστεροπῆς (Bergk P. Lyr.[3] 2, 421), und so folgt auch R. V. 1, 38, der Donner dem Blitzstrahl, aber wie die Kuh dem Kalbe. Der Donner und die Wolke erscheinen dem Volke als das Elterliche. Darum singt Lucrez 6, 259: atra fulminibus gravida tempestas atque procellis, 6, 159: fulgit item, nubes ignis cum semina multa excussere suo concursu u. 6, 246: fulmina gignier e crassis alteque putandumst nubibus extructis und ähnlich Nonnus 2, 449: πυραυγέες κεραυνοὶ καὶ στεροπαὶ γεγάασιν ἀπ' ὀμβροτόκων νεφελάων und R. V. 2, 34, 2. 10, 199, 8 heisst der Blitz abhriya d. i. der Sohn der Wetterwolke. R. V. 1, 164, 29 belegt der schnaubende Stier die Wolkenkuh, die ihre Hülle abstreifend zum Blitz wird. — Aus dem Gewitterfeuer ward der Blitz gezogen, darum hiess Achill nach Hephaest Pol. 7 Pyrissoos. Die im Gewitter brausende glühende Wolke wird als eherner Kessel aufgefasst. Gharma ist im R. V. die Glut des Feuers und besonders der Blitze 5, 54, 1 und zugleich der Kessel 1, 104, 26. 5, 30, 15. 43, 7. Mit einem andern Worte caru Kessel wird 1, 7, 6 die Wolke bezeichnet und Indra aufgefordert, diesen zu öffnen, mit gharma 1, 164, 26 der Opferkessel, in welchem die Milch der Wolkenkuh gekocht wird. In die nächtliche θέρμη fällt nach einem orph. H. vom himmlischen See, an dem die Geburtsnymfen, die Moeren, wohnen, weisses Wasser herab (s. u.). Der Kessel ist das alte Haus- und heilige Opfergerät (skr. caru, ir. coir, altn. hverr), das schon R. V. 5, 30, 15 die Sänger erhalten, um die Opfermilch darin zu kochen (Aurel Meyer Beitr. a. d. R. V. S. 7. Z. D. M. G. 34, 321 vgl. R. V. 1, 162, 13. 10, 167, 4. 7, 104, 2), das die sächsischen Priester vor dem Gottesurteil des »Kesselfangs« zu weihen (helga hver vellanda) verstanden (Edda Bugge 275). Der Kessel spielt daher auch in der griechischen Phantasie eine wichtige Rolle. Als Hephaest mit seinem Feuer den Xanthos angreift, kocht dessen Wasser wie ein feuerumloderter Kessel Il. 21, 362 und die Charybdis braust auf wie ein über Feuer stehender Kessel Od. 12, 237, wie denn βράσμα, βρασμός das Sieden und die Brandung des Meers bedeutet, vergleichbar dem lit. virti kochen, sieden, virtis Strudel, Wirbel (Curtius Gr.[5] 587). Der altn. Hvergelmir d. i. der Rauschekessel ist ein Wolkenbrunnen des Himmelsraums. Und so bedeutet auch das an der dodonaeischen

Eiche aufgehängte Becken wahrscheinlich die Wetterwolke, denn die darunter fliessende Quelle entzündete erloschene Fackeln beim Eintauchen, ein Abbild der im Wolkenkessel aufflammenden Blitze, wie die nordischen Namen Thorketil und Thrumketil, denn auch þruma ist tonitru.*) Der verjüngende Kessel der Medeasage und der britischen Mabinogion (Grimm K. H. M.[3] 3, 310) wird hieher gehören. Wenn in der kretischen Sage der Neraidensohn in den Backofen geworfen wird, so dürfen wir auch in diesem die Gewitterwolke wieder erkennen, denn Lucrez 6, 277 heisst es: vortex versatur in alto et calidis fulmen acuit fornacibus intus vgl. die cavae fornaces 6, 202 genannten Wolken. Beim herannahenden Notus fallen Tropfen warm wie aus einem Ofen und Corfu dampft von Feuchtigkeit (Neumann-Partsch a. O. 112). Das eben erwähnte skr. gharmas Feuer, Blitz und Kessel ist griech. *θερμός* und lat. formus heiss, fornus Ofen, norweg. ist Thors Varme der Blitz (Faye N. Folkes. 5). Auf Erden wurden dann mit Hölen versehene Felsen als Backöfen solcher Wind- und Wolkenwesen angesehen, so vielleicht die *ἰπνοί* an der thessalischen Küste als solche der Nereiden (S. 433). So reicht eine dänische Trollin (lamia) aus ihrem Backofen, einer Felshöle, den Armen Brod (F. Magnusen L. M. 574**) und die deutschen Wetterriesen haben in zahllosen Sagen ihre dampfenden Backöfen, Thor seinen Ofen im Südwest, in der Gewittergegend. Nur aus solchen glühenden Wolkenbacköfen erklärt sich die barocke Liebhaberei der neugriechischen Lamien, die sich auch mit Brodbacken abgeben, mit ihren Brüsten den Backofen zu reinigen (Polites Mel. 1, 193. 198. Schmidt Volksl. 133 f.). Grossbrüstig, wie diese finsteren Wolkenfrauen, sind auch die Nymfen und die Neraiden Alt- und Neugriechenlands, aus deren Brüsten ganze Bäche sich ergiessen (Bursian G. 1, 236 Polites a. O. 1, 85), ferner hiess die Wolkengöttin Here *κυανέοις κόλποισιν ἐνημένη* im orphischen Hymnus und auch Demeter *μεγαλόμαζος*.***)

---

*) Woher stammt der Ausdruck „fulmina ex pelvi“, der so viel wie unser „Sturm im Wasserglas“ bedeutet?

**) Eine spitze Klippe der Farör heisst Trollkonefingern (Weinhold Riesen 32).

***) Die grossen Brüste der wilden Wolkenfrauen sind auch in germanischen Überlieferungen bekannt von den tiroler Langtüttin, aus deren

Statt des Feuers oder heissen Wassers, durch das Thetis ihren Sohn weiht oder vielmehr feit, kommt auch die Bestreichung desselben mit Ambrosia oder die Tauche in die Styx vor, womit auch wieder das Wolkenwasser gemeint ist (S. 425*). Das zornige Geschrei des Vaters Peleus ist der Donner, der nach volkstümlicher Auffassung bei allen Indogermanen das Schelten eines Gottes oder Daemons ist. Auch noch im Epos entladet sich Zeus' Zorn wiederholt im Gewitter, die gottvergessenen Menschen zu schrecken Il. 12, 280. 16, 386. Thetis verschwindet nach der Blitzgeburt, so heisst es R. V. 1, 164, 29: Es schnaubt der Stier (Parjanya), von dem die Kuh (die Wolke) belegt ist; durch ihr Zischen hat sie den Sterblichen erschreckt, denn zum Blitz werdend hat sie ihre Hülle abgestreift (Grassm.).

Die aus Vorstehendem sich ergebende Auffassung Achills als eines Blitzwesens tritt der verbreiteten und vielleicht auf den ersten Blick ansprechenderen Deutung desselben auf einen rasch vom Gebirge ins Meer herabstürzenden Giessbach entgegen, die schon Welcker Ep. Cycl. 2, 47 gab, Männer, wie E. Curtius Gr. G.[4] 1, 14. 83 und Müllenhoff D. A. 1, 24 festhielten und der einzige ernstliche Untersucher des Achilleusmythus, Forchhammer, in verschiedenen Schriften unglücklich modificierte, indem er den Peliden als den Heros der über ihre Ufer getretenen Skamandrosmündung auffasste und in seiner

---

Brüsten die Gletschermilch des Ötztaler Ferners fliesst, bis zu den dänischen Langpatten hinab (Laistner N. S. 291. Z. f. d. M. 4, 427). Wie die Lamien den Kindern nachstellen, Brod backen u. ihre grossen Brüste brauchen, so vertauschen die westfälischen Sgönaunken Kinder, kneten Teig u. werfen ihre Brüste, mit denen sie als Nachtmahrten drücken, über ihre Schultern (Kuhn W. S. 1, 72 f. 2, 21) gleich dem Saligen Fräulein und ihrer Verwanten, der vom wilden Jäger verfolgten wilden Frau oder dem Holzweib (D. M.[4] 2, 771. Schambach u. Müller 221). Auch die gleichfalls aus den Gewitterwolken entstandenen deutschen und slavischen Kornweiber zeichnen sich durch ihre grossen Brüste aus (Mannhardt B. K. 147. M. F. f.) Endlich dass die Elfen hohl wie ein Backtrog sind (Mannh. B. K. 147), erklärt sich aus der Auffassung der Wolke als Trog.

*) Mit Himmelshonig salbt Gott seine Kinder zum Schutz gegen böse Mächte und belebt den zerstückten Lemminkäinen seine Mutter. Kalewala Rune 15. 5, 470 f. Das *ἀθάνατο νερό*, das aus dem Berg geholte Wasser des Lebens heilt den zerstückten Helden (v. Hahn Griech. Volksm. Nr. 32).

letzten Arbeit »Erklärung der Ilias« aus diesem Gedicht einen Witterungsbericht in Charadenform machte. Nun ist zuzugeben, dass vielleicht schon die alten Griechen mit dem Peliden eine ähnliche Vorstellung verbanden, wenn Patroklos auf den Gedanken kommen kann, denselben für einen Sohn des Gebirgs und der See zu halten (S. 433). Aber ein Einzeleinfall eines Homeriden, der ausserdem wol am richtigsten als blosser Tropus aufzufassen ist, entscheidet nicht über die ursprüngliche Achilleusidee. Noch weniger entspricht ihr M. Müllers (Essays 2, 95 f.) geäusserte Ansicht, der Held sei der alltäglich in Jugendkraft sterbende Sonnenball. Beide Hauptdeutungen ruhen, wie eine Unzahl anderer mythologischer Gleichungen, auf einem blossen Augenblicksgedanken, nicht auf eingehender Nachforschung, aber erst im strengen Beweis, wie Lachmann in seiner Kritik der Nibelungensage mit Recht betonte, liegt das einzige Verdienst bei mythologischen Untersuchungen. Auf richtigerer Fährte waren Kuhn (Z. f. D. M. 3, 387) und Schwartz (Urspr. d. M. 140. P. A. Stud. 449 f.), indem jener den an der Ferse verwundbaren Helden allerdings ganz allgemein aus dem Kreis der Gewittervorstellungen entsprungen vermutete und auch dieser in ihm einen Gewitterhelden sah, den er aber alsbald abirrend zu einem Sonnensohn sich verwandeln liess. Beide kommen über ein paar Einzelheiten nicht hinweg zu einer eigentlichen Untersuchung. Ohne mich Schwartzens früherer schwankender Deutung mehr bewusst zu sein und bevor ich seinen späteren ebenso unbestimmt gehaltenen Nachtrag kennen lernte, gelangte ich zu der m. E. einzig richtigen Achilleusauffassung, die mit Notwendigkeit aus dem Wesen und Treiben der Eltern hervorgeht und alle Stationen des Lebenslaufes und des Grundcharakters unsers Helden zu erklären vermag. Leider widersteht der Name Achilleus bisher aller Deutung, aber zunächst verweisen wir auf Pindar, der J. 7, 34 f. dessen Blitznatur noch ganz deutlich hervortreten lässt. Denn Themis verkündet hier den Thetissohn, falls er vom Zeus stamme, als einen *ὃς κεραυνοῦ τε κρέσσον ἄλλο βέλος διώξει χερὶ τριόδοντός τ᾽ ἀμαιμακέτου,* falls von einem Sterblichen, als *χεῖρας Ἄρεΐ τ᾽ ἐναλίγκιον στεροπαῖσί τ᾽ ἀκμὰν ποδῶν.* Weit fester aber wird unsere Auffassung seiner Geburt durch mehrere bedeutsame Parallelen gestützt.

A. Parallelen im Göttermythus.

a. Zeus-Semele-Dionysos. Der Zeusmythus, der uns bereits für die 3 ersten Scenen die lehrreichsten Parallelen geboten hat, liefert eine solche nun auch für diese vierte. Wie aus der Ehe des Peleus und der Thetis Achilleus, geht aus der bereits oben herangezogenen Verbindung des Zeus mit Semele Dionysos hervor. Der tiefeingreifende Unterschied dieser beiden Jünglinge in ihrer späteren Formung und Geltung ist besonders lehrreich als Beweis des J. M. 1, 215 no. 14 angedeuteten Satzes, dass dieselbe Daemonenidee sich einerseits nach dem Göttlichen hin und zwar vorzugsweise im Kultus, andrerseits nach dem Heroischen hin und zwar vorzugsweise in der Sage zu höchst verschiedenartigen Formen, hier zu Dionysos und Achilleus, zu entwickeln pflegt. Zu den vom Mythologen stets zu beachtenden Unterschieden der Zeiten und der Örtlichkeiten und Stämme, denen ein Mythus angehört, tritt noch als weiteres wichtiges Moment der Unterschied der Stände, des priesterlichen, adligen u. bürgerlich-bäuerlichen, der auch in Griechenland von grossem Einfluss auf die mythologische Entwicklung gewesen ist (J. M. 1, 120. 2, 418).

Unter den vielen trefflichen Erforschern des Dionysosmythos stehen doch alle Philologen strengster klassischer Observanz der Aufgabe der Deutung desselben ebenso ratlos gegenüber, wie der Erklärung der schwierigeren griechischen oder lateinischen Sprachprobleme. Dem richtigen Verständniss näherte sich nur, soweit ich sehe, der durch weiteren Umblick ausgezeichnete Dilthey (Arch. Z. 1874. S. 91 f.) und ausserdem der des Völkerzusammenhangs immer eingedenke Historiker M. Duncker (G. d. A. 5, 22. 104. 131 f.), und was man auch von Kuhns Methode sagen mag, er war der Erste, der das Wesen des Gottes im Ganzen richtig gedeutet hat (Herabk. 166. 243 f.) Dionysos ist ein in den thrakisch-griechischen Grenzgebieten ausgebildeter Gott und stammt also aus dem Teil der Balkanhalbinsel, der noch jenseits der thessalischen Landschaft liegt, die so viele aus früherem Daemonentum entsprungene Heldensagen hervorbrachte. In einem gewissen Gegensatz zu diesen bildete sich am nördlichen Olymp ein priesterlicher Mythenkreis von Zeus und den Musen früh aus, der früh auch in südlicheren

Gauen von Hellas zur Geltung kam. In Delphi z. B. scheint ein thessalischer Apollodienst mit dem thrakischen Dionysosdienst verbunden zu sein. Dem alten halbmythischen Hymnensänger Orpheus war Dionysos wahrscheinlich schon der Geist des himmlischen und irdischen Mets, des dem indischen Soma entsprechenden berauschenden Opfertranks, aber ursprünglich bedeutete die Vermählung des flammenden Zeus mit der Semele sicherlich nicht, wie Duncker meint, die Verbindung des himmlischen Wassers und Feuers im feurigen Trank, sondern einfach das Gewitter, und ihr Sprössling Dionysos demgemäss auch den Blitz und zwar zumal den Blitz als Regenbringer. Daher hiess Dionysos auch Hyes und Hyeus (Pherec. fr. 46 M.) oder, wie sich Plutarch gebildeter ausdrückt, *κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*. Der Gott machte zunächst etwa die Entwicklung des indischen Agni apām napāt zum iranischen apām napāt, dem Sprössling der Wasser, durch, der eine im Wasser liegende Befruchtungskraft bezeichnet (vgl. Spiegel Eran. Altt. 1, 434). Dagegen ist eine andere Seite des Blitzes, die sieghafte Kampflust, mehr im pindarischem Sinne (Ol. 11, 82: *ἐπωνυμίαν χάριν νίκας ἀγερώχου — ἐν ἅπαντι κράτει αἴθωνα κεραυνὸν ἀραρότα* vgl. G. Hermann Opusc. 8, 119) im Heros Achilleus verklärt. Zeus ist Beides, der regnende und siegende Blitzgott, in dessen Hand sich der Blitz sogar zu einer leibhaftigen Nike verkörperte. Dionysos wurde aus einem Hirtengott des Gewitterregens, des himmlischen Honigmets, einem *νεκταρέης παῖς σκηπτοῦχος ὀπώρης* (Nonn. 7, 338), der den Genuss des Honigs erfand (Ov. Fast. 3, 735 f.), bei dessen Erscheinen nach Eur. Bacch. 142. 709, Anton. Lib. Praef. 10. Himer. or. 18 p. 594 das Feld oder die Thyrsosstäbe oder auch der Webstuhl von Milch und Honig troffen, dem man nach Philochoros in Athen die altertümlichen *νηφάλια ἱερά* d. h. weinlose Opfer brachte (H. Fr. Hermann Gottesd. A. §. 25. 4. Jahrb. f. dass. Phil. Suppl. 11, 736), zu einem Gott des Weines und der Winzer, nachdem die Phoenicier die syrische Rebe nach Hellas verpflanzt hatten. Er wird zuerst als solcher in Hes. Op. 614 erwähnt (Schol. Od. 9, 198), wenn nicht doch der *θεῖος ποτός* Od. 9, 205 durch des Dionysos Beinamen *χάρμα βροτοῖσιν* Il. 14, 328 auch schon im älteren Epos als seine Gabe bezeichnet wird. In geschichtlicher Zeit entwickelt er sich endlich zum Liebling

priesterlicher Mystik, der statt des Blitzes den Thyrsosstab trug (vgl. Kuhn Herabk. 243). Dagegen empfing im Epos, das dem Dionys eine fast unwürdige Rolle Il. 6, 130 vgl. 14, 325 (S. 372) zuweist, der Heros des Blitzes Achilleus seine höchsten Ehren. Beide Verkörperungen des Blitzes der *Διόνυσος Ζαγρεύς, Ὠμάδιος, Ὠμηστής, Ταυροφάγος*, welche Beinamen sich schwerlich bloss auf Opferfleisch beziehen, und der windschnelle Zögling Chirons, der sich vom Mark des Wildes nährt und sogar nach dem Fleisch seines Gegners begierig ist (s. u.) begegnen sich aber in der Jagdleidenschaft und in der Freude am rohen Fleisch, in ihrer Jugendlichkeit, im frühen Tode, aber auch in der Erziehungsweise und in der Geburt.

Die verschiedenen Momente der ersten Liebeslust des Zeus und der Semele, der Geburt ihres Kindes und des Todes der Mutter fallen nun eigentlich nicht zusammen, wie Nonnus 8, 403 meint: *ἦν δὲ νοῆσαι Ἵμερον, Εἰλείθυιαν, Ἐριννύας εἰς ἑνὶ παστῷ,* aber sie berühren sich allerdings in der dem Naturmythus noch enger verbundenen Zeussage viel näher, als in der nach menschlicher Weise mehr gegliederten Peleussage. Zeus, der früher ohne seine im Olymp *ἄφθογγα* zurückgelassenen *ἔντεα* (Nonn. 8, 284) *ἄψοφος* und *ἀννέφελος* (8, 326) der Semele genaht war, vereint sich nun mit ihr auf ihren Wunsch in seiner ganzen Gewitterherrlichkeit mit blitzendem Auge, Antlitz und Bart. *Καὶ θάλαμος στεροπῇσιν ἐλάμπετο* 8, 373. So bricht er sein Schweigen in Gegenwart der Semele, wie Peleus in Scheltworte gegen Thetis losbricht. Beide Elternpaare trennen sich. Nur ist das Verschwinden dieser für jene ein Hinschwinden geworden. Aus dem Feuer und heissem Wasser geht auch hier der Sohn hervor. Manche Dionysbeinamen, wie *πυρίσπορος* Orph. H. 45, 1, *πυρίπνοος* 52, 2, *πυριφεγγής* 52, 9, *πυρίβρομος, -δρομος, -παις, -τρεφής* mögen ihm beim eleusinischen Feuerbereitungsritus angehängt sein, wie denn Lydus d. mens. p. 83 meldet: *πυριγενέα* (sic) *τὸν Διόνυσον καὶ παγκρατῆ ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐκάλουν* vgl. auch den Bachus ignigena Ov. Met. 4, 11. Aber auch diese Namen sollten wie jener mystische Brauch, doch wol nur die Geburt nicht des irdischen, sondern des himmlischen Feuers versinnbildlichen, wie denn gerade der Dionysosdienst durch und durch mimetisch gestaltet worden ist (s. u.). Aeschylos frg. 218 schildert bereits die

Feuergeburt des Gottes, nach Eur. Bacch. 797 verkündet ein Auflodern der Flammen im Bezirk der Semele seine Nähe. *Πυρπόλος* ist ein Beiwort des *κέραυνος* bei Eur. Suppl. 540 wie des Dionysos. Neben Zeus wird auch wol Hephaestos als sein Vater bezeichnet. Wie jene Gewitterwolke der Thetis oder des Zeus erscheint auch er, das *ποικιλόμορφον βρέφος* (Nonn. 6, 179), in der wechselnden Gestalt des Stiers, Feuers, Drachen und Leuen (Eur. Bacch. 1015), wozu noch Nonnus, um zu überbieten, den Panther, das Schwein, das Wasser, das Pferd und den Tiger fügt (1, 15 f. 6, 180 f.). Daher werden, wie auf den bildlichen Darstellungen des Liebessieges des Peleus neben der Thetis die Tiere, in die sie sich verwandelt, erscheinen, so auch auf archaischen Vasen im Gigantenkampf des Dionysos in dem gleichen naiven Sinne Löwe, Panther und Schlange als Mitstreiter desselben dargestellt (Robert Bild und Lied 22). Dass der Scholiast Gregor. Naz. (Welcker G. G. 2, 194) nicht schlecht unterrichtet war, wenn er meldete, die Thebaner hätten seit der Niederkunft der Semele den Blitz verehrt, erhellt vielleicht schon aus der Bezeichnung derselben als *μήτηρ κεραυνία* (Soph. Antig. 1159. Eurip. Bacch. 6), wenn nicht doch darunter richtiger die vom Donner getroffene verstanden wird, wie Aeschylos von *Ῥύπες κεραύνιαι* spricht (N. J. f. Philol. 123, 94), sicher aber aus der Notiz des Paus. 9, 12, 3, Dionysos Kadmeios sei nach dem Glauben der Thebaner aus einem Holze gemacht, das zugleich mit dem in Semele's Thalamos fahrenden Blitz vom Himmel gefallen sei. Dies aber zielt nicht auf eine blosse lokale Bildnisssage, sondern stimmt zu dem nicht nur in Boeotien dem Dionysos, sondern auch wol dem Zeus beigelegten Beinamen *ἔνδενδρος* oder *δενδρίτης* (Welcker G. G. 2, 196. 603. Kuhn, Herabk. 245), wodurch wie im Agni vanejā oder vanerāj, dem holzgeborenen oder -waltenden, die im Holz schlummernde Kraft des Feuers ausgedrückt wird. Auch der Beiname *Φλέων, Φλέως, Φλοῖος* deckt sich begrifflich genau mit dem çvan in mātariçvan, dem schwellenden Agni. Von dem ebengebornen Zagreus singt Nonn. 6, 165 der orphischen Sage gemäss: *ὃς Διὸς ἕδρης μοῦνος ἐπουρανίης ἐπεβήσατο, χειρὶ δὲ βαιῇ ἀστεροπὴν ἐλέλιξε.* Bei Lucian und Nonnus bekämpft er seine Feinde, die Inder und auch die Giganten, mit dem Feuer des Blitzes (R. Köhler d. Dionysiaca

d. N. 13. 71. 90). Die Wände des dunklen Gemachs, in dem Ino ihn verbirgt, leuchten vom Glanz des Kindes (Nonn. 9, 103). Auf seine stürmische Feuernatur weist auch sein Beiname *βρόμιος, ἐρίβρομος* hymn. in Dionys. Baumeister 7, 56. 26, 1. Das Wort *βρόμος* beherscht allerdings einen weiten Kreis, hat aber wol seinen Centralsitz im Prasseln des Feuers. So bemerken die Schol. Il. 14, 396 zu *πυρὸς βρόμος*: *ὅθεν καὶ τὸν Διόνυσον ὄντα ἔφορον τοῦ πυρὸς καὶ αὐτὸν Βρόμιον καλοῦσιν* und weiter: *οἱ ποιηταὶ τὸν μῦθον ἔπλασαν ὅτι ἐκ Διὸς καὶ Σεμέλης ὢν ἐβλήθη τῷ κεραυνῷ καὶ ὅτι πυρογενής ἐστιν.* Auch Diod. 4, 5. Dio Chrys. Or. 27 und das Etym. M. leiteten diesen Beinamen, dem sich in Pind. frg. 53, 10 Bergk noch *'Εριβόας* zugesellt, vom Lärm des Donners und Blitzes bei seiner Geburt ab. Daher heisst auch Zeus in den orphischen Hymnen *ὑψίβρομος* und *πυρίβρομος*. Das entsprechende skr. bhramás wird gern von Agni gebraucht R. V. 4, 4, 2. 6, 6, 4. Den Bisalten kündete Dionys durch einen mächtigen Feuerschein ein fruchtbares Jahr an (Aristot. Thaumasia 122 p. 842 B) ganz in der Art eines echten Frühlingsgewittergottes. Die Fackel, als Symbol des Blitzes, ist ein Hauptattribut seiner Feste.

Wenn im Gegensatz zu der Feuernatur Dionysos andrerseits in Elis und Methymnae aus dem Meer und in Argos unter Trompetenklang aus dem See von Lerna hervorgerufen oder hervorgezogen wurde (Plut. Qu. Gr. 36. de Is. 35. Paus. 2, 20, 2. 10, 19, 2), so bezeugt gerade dieser scheinbare Widerspruch die Richtigkeit unserer Auffassung. Ist es doch neben dem feurigen Donner die Wolke, welcher der Blitz sein Dasein verdankt. Darum sagt Nonnus 1, 4 vom Bacchus, *τὸν ἐκ πυρὸς ὑγρὸν ἀείρας Ζεὺς βρέφος.* Es ist ein erweitertes, wol nicht mehr auf der Natur beruhendes Bild, wenn auf einer Vase Herakles den Dionysos durch die Fluten trägt, wie Thor den Örvandil. Auch der eigentümliche Opferbrauch auf Tenedos, wo nach Aelian. H. A. 12, 34 dem Dionysos die schönste trächtige Kuh genährt und, nachdem sie geboren hatte, genau wie eine Wöchnerin gepflegt, deren Kalb aber wie sonst dem Bacchuskind Kothurne angelegt wurden, knüpft wol noch an das alte Bild von der Wolkenkuh an.

Dionysos heisst deswegen auch *βουγενής* und wird gleich Agni und Indra als Stier gerufen (Welcker Gr. G. 2, 598) und bei den Römern mit goldenem Horn gedacht (Roscher, Mythol. S. 1058) und, weil die Titanen den Dionysos-Zagreus zerrissen, so zerrissen auch die Kreter, die nach Jul. Firmicus Maternus (d. errore prof. rel. 6, 5 p. 84 Halm) bei der Begräbnissfeier des Gottes Alles nachahmten, was derselbe getan und erlitten, unter wildem Geschrei einen Ochsen mit den Zähnen, wie auch die Alten schon früher das Essen rohen Fleisches bei den dionysischen Orgien erwähnen (Weniger Collegium d. Thyiaden in Delphi 11). Unter Donnergebrüll flammt ja der Blitz hervor, und vielleicht bedeutet auch *Ἴακχος* für *ϝιϝακχος* nicht den gerufenen, wie Curtius Gr.[5] 460 meint, sondern den rufenden Gott. Ein anderes Beiwort desselben *διμήτωρ, διςσότοκος* (Welcker G. G. 2, 582) erklärt sich ebenso leicht wie der »zwiegeborne« dvijanman R. V. 1, 60, 1. 140, 2. 149, 4. 5 Agni als Sohn des Feuers und des Wassers.

Selbst die Schenkelgeburt, die schon an einer sehr alten Vase dargestellt wird (Welcker G. G. 2, 580), mag aus diesem Vorstellungskreise erklärt werden. Soeben aus der Hüfte des Zeus geboren steht Dionys auf den Knieen des Gottes, eine Fackel emporhaltend, mit der Beischrift *ΔΙΟΣΦΩΣ* (Welcker G. G. 2, 580. Kuhn Herabk. 244). Wenigstens wird wol mit Recht die vom wilden Jäger herabgeschleuderte Pferde-, Menschen- oder Rehkeule von Schwartz (P. A. Stud. 23. Indogerm. Volksgl. 221 f.), auf Blitzerscheinungen gedeutet,*) und vielleicht stimmt dazu, dass das Dionysoskind nur 7 Monate im Leibe der Mutter liegt. Es scheinen die 7 Wintermonate, die der im ersten Frühlingsgewitter geborne Blitz im Schosse der Wolke ruht, gemeint zu sein, die in den Mythen so oft zu 7 Jahren werden. Die Verehrung des Dionys in phallischer Form, die schon Herod. 2, 4 auf die hellenische Urzeit zurückführt, und die Spende von *ἄρτοι ὀβελίαι* oder Kuchen in ausgesprochener Phallusform an seinem Feste**) (Lobeck Agl. 1062 f.), bezeugt gleichfalls seine Blitznatur (S. 489).

---

*) Auch Asmus Carstens lässt auf seinem Bild vom Sturz der Engel mehrere Blitze sich am Ende keulenartig erweitern.

**) So wurden in Athen der Artemis und den Moeren die *φαλῆτες* genannten Kuchen geopfert, *κατὰ τὴν παιδοποιίαν* Poll. 3, 38.

Bei der Geburt erscheint das Dionysoskind in einer ähnlichen Lage wie der kleine Achilleus. Ortus in igne et patria raptus ab igne manu heisst er in Ov. Fast. 3, 503. Der Vater rettet den Sohn aus dem Feuer, das die beiden Eltern von einander scheidet. Der Kultus stellt die feurige Umgebung des Kindes zwar nicht in der Form eines siedenden Kessels, den er aber dem Mythus entsprechend als Stätte des Todes desselben festhält, sondern in der Form einer goldenen Wanne, eines Liknon, dar. Wenn im Mythus auch wol Hermes, der Windgott, das Dionysoskind den Flammen entreisst, so sind es nach dem delphischen Kultus die Thyiaden, die Stürmerinnen (s. u.), die das Wecken, das ἐγείρειν τὸν Λικνίτην, besorgen. Dieses, mit dem herbstlichen ἐπεγείρειν (Plut. Is. 35 vgl. Himer or. 9, 560) nicht zu verwechseln, fiel in den delphischen Monat Amalios (att. Gamelion d. i. Januar — Februar vgl. Weniger d. Collegium der Thyiaden 14) und schildert das Erwachen des Blitzes im ersten Frühlingsgewitter oder sucht es vielmehr zu veranlassen (s. u.) Die Beziehung zum Feuer scheint nicht dabei zu fehlen, denn auf einer Terracotte tragen ein Satyr und eine Maenade das Kind in seiner Wanne davon, jener einen Thyrsos, diese eine Fackel gegen dessen Haupt hinhaltend (Preuner Hestia 61), doch kann man darin mit Wieseler auch ein blosses Spiel sehen.

Noch deutlicher ist die Wetterwolkennatur der Lade (λάρναξ), in welcher Dionysos zu Patrai in einer bestimmten Nacht ausgetragen wurde (Paus. 7, 19. 20). Wer sie öffnet, wird wahnsinnig, wie auch Lykurg und die Töchter des Eleuther durch Dionysos wahnsinnig gemacht werden. Das aber ist die Kraft des Blitzes (Kuhn Herabk. 223 f.), der aus der geöffneten Wolke hervorflammt. So werden auch die Töchter des Kekrops, als sie die Lade öffnen, in der Erichthonius, des Hephaestos Sohn liegt, der auch in Kunstdarstellungen wol mit Dionysos concurriert (Roscher M. L. 1123), vom Wahnsinn ergriffen. Darum schlüpft auch unter dem Deckel der κίστη im Dienst des kleinasiatischen Sabazios eine Schlange hervor (Roscher M. L. 1086 f.), sowie Schlangen den Erichthonios und Herakles in seiner Wiege umringeln. Die Goldwanne der Göttersage hat also kaum einen andern Sinn als das Feuer, der Kessel, der Backofen der Nereidensage. So muss auch der nordische Blitz- und Regengott Thor

durch zwei »Kerlaug« d. i. geheizte Wannenbäder waten, die schon Uhland Thor 23 auf die blitzumloderten Gewittergüsse gedeutet hat, wie denn ja auch die schwere Wetterwolke im Bairischen noch heute Anel mit der Laugen genannt wird, also mit einem warmen Bad, das eine Alte zubereitet, verglichen wird (J. M. 1, 148). Im R. V. wird Agni von den Wasserfrauen gehegt und gepflegt, und in die finnische Kalevalarune 26 ist es wol aus dem verwanten littauischen Glauben übertragen, wenn im Himmel Jungfrauen das Blitzfeuer in goldner Wiege oder in einem Korbe Kupfers, in grundlosem Goldgefässe schaukeln. (Schwenck, Myth. d. Slawen 376) Die deutsche Sage hat die Himmelscene bereits auf die Erde versetzt. Eine goldne Wiege, Wanne oder Mulde, ein noch heute lebendiges Bild der Wolke, wird von einer oder drei alle 7 Jahre sichtbaren Jungfrau gehütet. Wo sie vergraben ist, wird ein gewaltiger Knall und grosses Geschrei vernommen. Nach Kuhns Vermutung (W. S. 1, 303) wurde das von weissen Jungfern umgebene »mirrende« Kind darin ruhend gedacht, dessen Schreien Regen, Wetter und Sturm ankündet (W. S. 1, 239). Die Wolken bringen also im Gewitter das Blitzkind herbei. Darum ist nach Aargauer Glauben, wenn es donnert, ein Stein von der grossen Fluh herabgepoltert, und die Hebamme kann wieder ein Kind aus dem Kleinkindertrog holen (Rochholz A. S. 1, 87).

b. Da Zeus die umfassendste Gewitterconception ist, so muss erwartet werden, dass er die Eigenheiten nicht nur eines väterlichen Donnergottes, sondern auch eines jugendlichen Blitzgottes besass, dass also auch von ihm ähnliche Geburtssagen umliefen, wie von Achilleus und Dionysos. *Διὸς γοναί* wurden nach Pausan. 4, 33, 1. 2 an manchen Orten von Gortyna in Thessalien bis nach Ithome in Messenien gezeigt und wir haben durchaus kein Recht, die Überlieferungen all dieser Städte mit Welcker Gr. G. 2, 237 f. aus dem kretischen Zeusmythus abzuleiten. Sicher hat auf Kreta, dessen griechischer Eroberung eine phoenicische vorausging (oben S. 93), ein fremder, sei es phrygischer oder phoenicischer Kultus (Welcker a. O. 218 f. Milchhöfer Anf. 129. Duncker G. d. A. 5, 306 f.) besonders die genealogische Vorgeschichte des griechischen Zeus beeinflusst. Aber weder ist die Beimengung der fremden Bestandteile so stark gewesen, wie Duncker annimmt, der in mehreren rein

indogermanischen Zügen semitische sieht (vgl. Milchhöfer a. O. 130), noch auch ist der kretische Zeusdienst vom hellenischen grundverschieden, wie Welcker meint. Im Wesentlichen muss man Lauer Syst. d. gr. Myth. 186 f. zustimmen, nach welchem in Kreta der nachmalige hellenische Zeus zuerst sich entwickelte. Scheidet man aus dem kretischen Zeusmythus einzelne semitische Elemente aus und führt die aus dessen Lokalisierung in kretischen Berghölen hervorgegangenen Änderungen desselben auf ihren ursprünglichen Sinn zurück, so erhält man eine so altertümliche, vollständige und echt volkstümliche Form des Mythus von der Zeusgeburt, wie sie das übrige Griechenland nicht aufweist und überhaupt die spätere idealere Zeusauffassung als eine des obersten unsterblichen Gottes unwürdige fallen lässt. Diese Naivetät erstreckt sich auch über die anderen Partieen der kretischen Zeussage, wie auf des Gottes Erziehungsgeschichte und seine Liebe zur Europa unter der heiligen Platane von Gortyn, deren Münzen deswegen auch noch ganz altertümlich die Europa in den Zweigen sitzend darstellen (Boetticher Baumkunde 32). Endlich zeigt auch die kretische Überlieferung von dem Tode des Gottes, wie weit noch ihr Zeus vom späteren idealen Zeusbilde absteht. Auch Zeus' Geburt ist wie die des Achilleus und Dionysos mit der Trennung der Eltern verknüpft. Dadurch, dass der zornige Vater Kronos Kinder und Steine verschluckt und wiederausspeit, wird er wol noch kein semitischer Daemon. Gerade Gewittervorstellungen haben auch bei den Indogermanen ähnliche rohe Bilder erzeugt. Der Donner wird R. V. 10, 92, 8 mit dem Aufstossen des Magens verglichen und Jupiter heisst nimbos flammasque vomens Sil. Ital. 19, 471 (Schwarz P. A. Stud. 444). Da nun der Blitz als Stein, wie als Kind aufgefasst wird, so läge jenes Beginnen des Kronos durchaus nicht ausserhalb des Kreises antiker Naturanschauung, wie denn ja auch nach Apollodor 1, 3, 6 Zeus selber sogar die schwangere Metis verschlingt und wieder auswirft. Der eingewindelte Stein, der dem Kronos statt des Zeus eingegeben wird und von ihm wieder ausgespieen wird, ist doch wieder nur Zeus' Blitzsymbol, der zu Delphi, wie andere indogermanische Donnersteine anderswo, feierlichst verehrt wurde. Dass die Höle bei Lyktos oder Knosos, in der Zeus geboren wurde, nur ein Abbild der ersten Gewitterwolke im Frühling ist, deutet Antonin. Lib. 19 an, nach welchem

aus ihr jedes Jahr zu einer bestimmten Zeit ein helles Feuer hervorleuchtet, wenn das Blut von seiner Geburt hervorquillt. Zeus ist also ein Feuergeborener wie Dionysos, heisst daher ebenfalls ἔνδενδρος in Rhodos (S. 500), Hyes nach Hesych und βοῦς nach einer dem Pythagoras zugeschriebenen Inschrift des Zeusgrabes der Idaeischen Höle und wird wie Dionys in goldner Wanne gewiegt. Wird das Bild des grössten Mykenischen Goldrings von Milchhöfer Anf. 135 f. mit Recht auf die Geburt des Zeus bezogen, so schwebt dieser über der Mutter als Doppelbeil, ein altes Blitzsymbol, in der Luft. Der Baum, unter dem die Mutter sitzt, erinnert an die immergrüne Zeusplatane bei Gortyn, die drei Frauen aber, die wie auf dem lycischen Harpyienmonument der sitzenden Hauptfigur Symbole des Lebens, nämlich Blumen und Früchte, darreichen (S. 102), möchten die bei der Geburt erscheinenden Moeren bezeichnen.

Wie die Blitzkinder nicht nur aus der Verbindung des Donnerwesens mit der Wolkenfrau, sondern aus jedem dieser beiden für sich entstehen können, das zeigen die bekannteren Geburten der Athene aus Zeus' Haupt und des Hephaestos aus Hera's Schoss, deren Wolkennatur verkannt zu haben einer der stärksten Missgriffe der Welckerschen Götterlehre ist. Die Luftströmungen und -störungen während des Gewitters spiegeln die häufigen ehelichen Zwiste des obersten Götterpaares wieder.

c. Die Feuerweihe des Demophon durch Demeter in Eleusis gehört ebenfalls in diesen Mythenkreis. Nach dem Raub ihrer Tochter versah die traurig umirrende Demeter den Dienst einer Wärterin bei dem eben geborenen Sohn des Keleos und der Metaneira in Eleusis und salbte ihn, da sie ihn unsterblich zu machen wünschte, Tags mit Ambrosia, Nachts aber barg sie ihn wie einen Holzscheit im Feuer des Heerds. Einmal belauschte die Mutter sie dabei und schrie laut auf. Da enthüllte sich Demeter in ihrer glanzvollen Göttergestalt, schalt die törichten Menschen und verschwand.

Diese im Demeterhymnus überlieferte Handlung der Göttin, ihr Name und das gleichfalls attische Ehefrauenfest der Thesmophorien, das mit der Enthaltung von der Gemeinschaft mit dem Gatten begann, dann den Charakter tiefer Trauer, wobei die Frauen wie die Schwangeren am Boden knieend sassen (Welcker Kl. Schr. 3, 185 f.), annahm, endlich mit Spiel und Tanz und Feier

der Demeter Kalligeneia d. h. der Erzeugerin schöner Kinder schloss, Alles dieses lässt Demeter nicht als eine Getreidegöttin, sondern als eine mütterliche Göttin der Fruchtbarkeit erscheinen. Auch die richtige Deutung des Namens aus *Δημομήτηρ* d. i. Landesmutter (Baunack Rhein M. N. F. 37, 475) kennzeichnet sie nur als letztere. Der Hymnus zeigt zwar noch keine Spur von der Feier des Dionysos und der Kore, auf deren Gestaltung möglicher Weise fremde Ideen, wie Duncker G. d. A. 6, 225 f., aber auch hier zu weitgehend, ausführt, eingewirkt haben können. Aber gerade jene Demophonweihe erscheint durch ihre Verbindung mit der alten Familientradition des eleusinischen Fürstenhauses bereits als eine alte Lokalform einer solchen Feuerweihe, wie sie im späteren Kultus auch Dionysos erfahren zu haben scheint und wie sie im innigsten Zusammenhang mit dessen mythischer Feuergeburt stand. Wir haben deshalb keinen genügenden Grund, sie mit Wegener (Philol. 35, 227 f.) als eine blosse Übertragung aus der Achilleussage anzusehen. So willkürlich wagte doch wol auch im 7. Jh. kein Hymnendichter mit einem Hauptpunkt des *ἱερὸς λόγος* umzuspringen. Wir sehen vielmehr darin eine Parallele zu der Achilleussage. Denn noch in einer andern verwanten Scene war Demeter der Nereide Thetis, mit der sie auch den Zunamen *ἀγλαόκαρπος* teilt (S. 492), ähnlich. Die Verzehrung der Schulter des Pelopskindes, dessen zerstückelter Körper von seinem Vater in einen Kessel geworfen wurde, wird bald der Demeter, bald der Thetis zugeschoben (Preller Gr. M.[3] 2, 384). Hier ist es die Moere Klotho, die ihn dem ungläubigen Pind. Ol. 1, 26 zufolge herauszieht. Eine andere trauernd umirrende Nereide, Ino, wird wie die trauernde schwarze Demeter zur Pflegerin und zwar der des Dionysos, der aber offenbar wiederum nur dem von ihrem Gatten in einen Kessel geworfenen Melikertes gleich ist (S. 508), und wie Demeter schlägt auch sie die Felder mit Dürre. Ohne Kuhns Ansichten über die Gewitterwolkengöttin Demeter, die Mannhardt M. F. 280 f. völlig verwirft, alle zu teilen, muss ich hier wie im Anz. f. D. A. 11, 159 f. behaupten, dass manche ihrer Züge, wie die Verfolgung der rossgestaltigen Demeter durch Poseidon Hippios, die damit zusammenhängende Trauer der schwarzen Pferdekopfdemeter in der Höle und nun auch die vom Aufschrei der Mutter begleitete Feuerweihe Demophons und das Aufleuchten

der Göttin im Hause des Keleos nur zu einer Wolkenfrau von der Art der Thetis und Ino passen. Erst später wurde Demeter nach einer ähnlichen Entwicklung wie Dionyos eine Erd- und endlich eine Korngöttin. Ihr Zögling aber trägt den Namen Demophon Volksglanz, wie er einem Blitzheros wol ansteht. Wir halten demnach auch seine Feuerweihe für einen der Geschichte von der Weihe des Achilleus wesentlich gleichwertigen meteorischen Mythus, der jedoch von der Lokallegende stark verändert ist.

d. Eine andere Feuerweihe, die des Palaemon oder Melikertes, scheint schon durch den zweiten Namen des davon betroffenen Kindes auf phoenicischen Ursprung hinzudeuten, und gewiss ist auch die Sage von seinen Eltern Athamas und Ino nicht frei von fremdem Einflusse, dazu mit manchen andern Mythenkreisen, wie denen des Zeus, des Dionysos und Herakles, verknüpft und in den Einzelheiten so schwankend, dass ihre Deutung schwer fällt. Doch scheint die Grundlage eine echt griechische Nereidensage zu bilden. Denn die Ino sowol, als auch Nephele, ihre Vorgängerin in der Ehe mit Athamas, ist eine Nereide im ältern Sinne des Worts, eine Wolkenfrau, aber beide sind von einander verschieden. Gäbe das späte griechische Sprichwort: »Nicht für die Göttin eine Sterbliche, wie Athamas« (Apostol. 11, 58), den Ausschlag, so sähe O. Müller Orchom. S. 163 mit Recht im Gegensatz von Nephele und Ino den zwischen Göttlichem und Menschlichem. Aber diese Auffassung des Gegensatzes ist wie die des zwischen Hera und Semele hervortretenden eine spätere. Alle diese Gestalten haben ursprünglich denselben daemonischen Rang. Ihr Unterschied ist vielmehr aus dem verschiedenen Verhalten des Gewölks entsprungen, der im Apsaras- wie im Nereidenkreise auch durch den Gegensatz schöner Töchter und einer unholden Mutter oder durch das verschiedene Verhalten einer und derselben Nereide, wie der Thetis, ausgedrückt wird (J. M. 1, 187 f.). So ist hier die erste Frau, Nephele, die ruhig herabrauschende segenspendende Regenwolke, daher Phrixos und Helle ihre Kinder und der Widder ihr Tier, dagegen ist die zweite Frau, Ino, die den Regen lange versagende Wolke, weshalb sie durch Dörren des Fruchtkorns eine Hungersnot verursacht. Aber endlich gebiert auch sie, im Gewitter fällt der Blitz, weshalb auch nach anderer Sage ihr Sohn Palaemon dem

Zeus das Haupt spaltet wie der Blitzgott Hephaestos (Welcker Gr. G. 1, 665. Lauer Syst. 3, 20). Ihr Gatte wirft nach Aeschyl. (Frg. bei Athen. 2, 37 f.) ihr Kind in den siedenden Kessel, eine Scene, die nach Welckers und Gerhards Deutung auf Vasenbildern durch einen auf einem Feuer stehenden Kessel wiedergegeben ist, neben dem zwei Frauen sitzen und hinter dem ein Mann steht (Preuner Hestia S. 60). Aber Ino entreisst es der Gefahr, wie das kretische Abbild der Thetis, und springt mit ihm ins Wasser. Die Naturbedeutung dieser Scene legt Nonnus 7, 363 noch völlig nackt vor, indem hier Zeus den *τόκον Ἰνοῦς* bezeichnet als *τὸν δὲ τοκῆος παιδοφόνου μέλλοντα θανεῖν πτερόεντι βελέμνῳ*. Nun ergiesst sich die Wolke d. i. die thränenreiche Klage der Ino, *Ἴνους ἄχη*, welche die Aeoler zu Elea und die Kreter in den Thränenfesten der Inachia feierten, wie auch sonst die alt- und neugriechischen Nymfen und Nereiden zu Thränen gern bereit sind, man gedenke nur der Nereidenklagen in der Il. 23, 14 f. u. Od. 24, 37 f. und der Nymfen, deren Thränen Quellen werden (Lehrs Pop. Aufs. 102 f.). Die finstere Gewitterwolke wird zu einer lichten Wolke, sie wird Leukothea, *κρατέουσα χυτῆς κληῖδα γαλήνης* (Nonn. 9, 86), mit deren Namen man nach Hesych s. v. alle Nereiden bezeichnen könnte. Auch heisst sie gleich den neugriechischen Neraiden (Wachsmuth d. alte Griechenl. S. 53) einfach *καλή* auf dem nach ihrem Absprung *Καλῆς δρόμος* genannten Molurischen Felsen (O. Müller Orch. 168). Als Leukothea wirft sie nach dem Unwetter dem Odysseus das rettende Schleiertuch zu, das mit ihr ebenfalls die Nereiden teilen und geniesst im Meer mit Nereus' Töchtern ein neues glückliches Dasein (Pind. Ol. 2, 31), die *ποντιὰς Νηρεΐς* (Nonn. 5, 559. 10, 124), die *ναέτειρα θαλάσσης, εἰναλίη ὡς Θέτις, Ὑδριὰς ὡς Γαλάτεια* (N. 9, 79 f.). Im Nereidenmythus der Jno kehren mehrere Grundzüge der Thetissage wieder, die nahe Beziehung zum Wolken- und Meerwasser, die thränenreiche Klage und die Hilfe, welche sie dem bedrohten Seefahrer gewährt, denn auch Thetis führt im 4. Gesang des Apoll. Rh. die Argo sicher zwischen Scylla und Charybdis hindurch. Auch ist die Inosage wie die Thetissage mit dem Mythus des Zeus und zwar dem des Z. Laphystios, des Kinderverschlingers, verknüpft (Preller Gr. M.[2] 2, 310). Aber die bedeutsamste Übereinstimmung ist die, dass auch Ino in

Folge des Kesselwurfs ihres Kindes ihre Ehe trennte, zumal da nach einigen Versionen der Sage nicht Athamas, sondern sie denselben ausführte (R. Köhler Dionysiaca d. Nonnus 21), wie sie denn auch nach Sophokles ihren Stiefsohn Phrixos zu opfern riet, worüber ebenfalls ihr Gemahl ergrimmte. Fast noch wichtiger ist ihre Berührung mit Demeter. Die umirrende Ino, schwarz und trauernd wie Demeter, wird eine Wärterin des Dionysos, des Feuerkindes, wie die Demeter die des gleichartigen Demophon, und wenn auch sie, die Nereide, den Feldern Dürre bringt wie Demeter, so unterstützt dies die Anschauung, dass Demeter gleichfalls vor dem Übergang der Völker zum Ackerbau ursprünglich eine Wolkengöttin, keine Korngöttin gewesen sei, ebenso wie Dionysos ursprünglich vor der Zeit des Weinbau's ein regnender Blitzgott, kein Weingott war. Endlich gehört Ino als Schwester der Semele in den Dionysosmythus, der wiederum in Eleusis mit dem Demeterkultus verknüpft ist. Man sieht, wie Semele, Thetis, Demeter und Ino, so verschiedenartig sie gestaltet wurden, sich nahe verwant sind.

e. Die Feuerweihe des Meleagros. Der Dichter der Phoinixepisode des 9. Iliasgesangs hat die tiefgehende Ähnlichkeit des Meleagros und der Achilleus wol empfunden, indem er beide Charaktere zu schöner mahnender Parallele einander gegenüber stellt. Aber diese Ähnlichkeit liegt nicht nur im leidenschaftlichen Wesen der beiden Helden und in dem frühen Ende ihres leidenschaftlichen Daseins, sondern auch, allerdings dem ersten Blick weniger leicht erkennbar, in dessen Ursprung. Meleagros stammt vom Oeneus, in dem ich schon J. M. 1, 199 einen Wolkenwasserhütenden, den Kentauren nahverwanten Daemon vermutete, (nach Anderen vom wilderen Ares) und der Althaea, der Heil und Gedeihen bringenden Wolkennymfe (*ἀλθαίνω, ἀλθήσκω* heile vgl. *ἄρουρα ἀλθομένη ἀνέμοισιν* Qu. Smyrn. 9, 475, skr. ṛddhis Gedeihen, zend. ared wachsen, fördern). Die Namen seines Grossvaters Portheus und seiner Oheime Agrios und Melas verraten die wilde Sturmnatur dieses Geschlechts, seine Brüder Toxeus und Tydeus scheinen wie er selber aus Wind und Wolken geborene Blitzdaemonen zu sein.

Meist nach Euripides erzählt Apollodor, dass die Moeren der Althaea, als ihr Kind 7 Tage alt war, anzeigten, dasselbe müsse sterben, wenn der auf dem Herde brennende Scheit

verzehrt sein werde, worauf die Mutter ihn in eine Lade legte. Allerdings erscheint ja hier nicht Meleagros, sondern ein Scheit im Feuer und dieser ist hier nur noch ein Symbol der Lebensflamme. Und auch den Feuerbrand kennt weder Homer, noch auch nach Paus. 10, 51 überhaupt Jemand vor Phrynichos. Aber doch brennt und erlischt Meleagros Leben mit ihnen, und das Erscheinen der drei Moeren und des Feuerbrandes ist wie jenes Erscheinen der drei Frauen vor der auf der Erde knieenden Rhea auf dem mykenischen Goldring, über der die Blitzaxt schwebt (S. 506), und am 7. Tage nach der Geburt pflegten die Amphidromien d. h. die Feuerweihe des Neugeborenen stattzufinden, wobei derselbe um das Herdfeuer getragen wurde. Es ist hier also wol ursprünglich mit dem rasch vergänglichen Feuerbrand δαλός, der auch noch in Aristot. Meteor. 1, 4 eine feurige Lufterscheinung bezeichnet, der Blitz und als solcher Meleagros, der Sohn des Winds und der Wolke, selber gemeint, den die Mutter nur, um ihn länger zu erhalten, in ihrer Lade (S. 503) birgt.*)

B. Parallelen in Kultus, Sitte und Sage der Indogermanen.

Kraft- und lebensvolle Naturanschauungen, die sich in Mythus, Sage und Sang zu künstlerischer Gestaltung drängen, pflegen auch nach einem Ausdruck in Kultus und Sitte zu suchen, und die Formen des Gottesdienstes und der heiligen Bräuche zeigen sich dann bestimmt durch die Formen des älteren Mythus. Jene werden in diesem Falle zu wichtigen Zeugnissen für das Alter der letzteren. Freilich ist es oft sehr schwierig, das chronologische Verhältnis, in dem die mythischen idealeren Elemente der Mythen und Bräuche zu ihren rein realen stehen, genau zu erkennen, ja auch nur diese beiden oft in einander spielenden Elemente scharf von einander zu scheiden.

*) Die Sagen von Perseus und Bellerophon und Erichthonios-Erechtheus enthalten manche Züge der Achilleussage. Am lehrreichsten aber wird eine genaue Vergleichung derselben mit der Heraklessage sein, weil sich daraus zwei merkwürdige Hauptversionen des Blitzmythus ergeben, die auch schon in Iran und Deutschland voll entwickelt neben einander stehen, wie ich erst gegen Abschluss meiner Untersuchung zu spät bemerkt habe (s. u.)



Man beurteilt jetzt die Scenen des sog. Leukothereliefs als blosse Familienvorgänge, und als solche können allenfalls auch die des lycischen Harpyienmonuments aufgefasst werden. Aber die auf diesem dargestellten Verstorbenen sind nicht nur heroisiert, sondern auch von einer reichen mythologischen Symbolik umgeben (Curtius Arch. Z. 1869 S. 12. Milchhöfer A. Z. 1881 S. 54). Umgekehrt hielt man früher eine Reihe von Vasenbildern für Darstellungen von Amphidromien, die man jetzt auf mythische Feuer- und Kesselweihen deutet. Aber auch diese scheinen andrerseits manche rein reale unmythische Geburtsfeierbräuche zu enthalten.*) Um den Sinn der Amphidromien zu begreifen, muss man auf deren Vorgeschichte eingehen, und die Lückenhaftigkeit der griechischen Überlieferung wird hier der vergleichenden Mythologie einen weiteren Ausgriff gestatten.

An den Amphidromien d. h. am 5., 7. oder 10. Tag nach der Geburt eines Kindes reinigten sich die Geburtshelferinnen die Hände und trugen es (nackt) im Kreis um den Heerd laufend herum, gaben ihm seinen Namen und beschenkten es (Preuner Hestia 52). Es war offenbar vor Allem ein Fest der Namengebung und der Reinigung des Kindes, das eine mythische Feuerweihe, wie etwa die des Achilleus und Demophon, soweit es eben die menschliche Natur erlaubte, annähernd nachbildete. Diese Form der Feuerverwendung nach der Geburt eines Kindes ist aber ohne Zweifel eine spätere, entwickeltere als diejenige, bei der das Feuer nur den Zweck der Daemonenabwehr hatte. Denn dies die Schrecken der Nacht mildernde Element wurde wahrscheinlich seit seiner Verwendung zum Dienst des Menschen von diesem insbesondere als ein vorzügliches Schutzmittel gegen die nächtlichen Ungeheuer angesehen, und das irdische Feuer war es doch wol, das zuerst Verehrung empfing (vgl. Spiegel Eran. Alt. 2, 49). Noch heute gebrauchen es fast alle wilden Völker und die ältesten idg. Glaubensurkunden empfehlen es zu diesem Zweck. Namentlich wurde es andauernd zum Schutz solcher Menschen unterhalten, die schwach und hilflos den Angriffen jener Unholde am meisten ausgesetzt waren, der Wöchnerinnen und der eben geborenen Kinder, die im alten Indien »kumāra« leicht sterbend hiessen.

*) Über andere derartig doppeldeutige Monumente handelt Milchhöfer Anf. 186.

Die Mintiras auf der malayischen Halbinsel geben der Wöchnerin einen Platz am Feuer, um die blutgierigen Daemonen zu verscheuchen, und im polynesischen Fakaafo wird vom Verbot, Nachts in den Häusern Feuer anzuzünden, nur das Haus ausgenommen, in welchem ein Wochenbett steht (Tylor Anf. d. Cult. 2, 383. 196 vgl. Forsch. über d. Urgesch. 296). Von ähnlich deutlicher Einfachheit ist der deutsche Bauernbrauch, an der Wiege des Neugeborenen bis zum Tauftage oder 40. Tage nach der Geburt*) Nachts ein oder mehrere Lichter brennen zu lassen gegen Hexen, Unterirdische, Druten, Elben, witte Wiwer oder Iuffers, Maren, Schrate, die den Müttern das Kind rauben oder gegen einen Wechselbalg vertauschen möchten (Kuhn N. S. 105. W. S. 1, 125. 2, 33 f. Meier Schwäb. S. 474. Birlinger Volkstüml. 1, 322. Panzer Beitr. 1, 262. 2, 209. Ndrd. Jahrb. 1877. S. 146. Knoop Volkss. a. Hinterpomm. 155. Andre Belege bei Mannhardt G. M. 593 vgl. Wolf Niederl. S. 312). Auch an Nornagests Wiege brannten beim Besuch der Völvur zwei Kerzen (Nornag. S. Cap. 11), und noch heute darf in Skandinavien vor der Taufe das Feuer nie ausgehen, damit die Trolle das Kind nicht stehlen. Auf den Hebriden wird Feuer um die Mutter und ihr neugeborenes Kind getragen, um beide gegen böse Geister zu schützen (Tylor Anf. 2, 196). Ja ihre Hand oder auch Speisen hielten Norweger ans Feuer zur Weihung (véglse) derselben (F. Magnusen L. M. 690). Andere Indogermanen verwenden das Feuer ganz ähnlich. Noch heute nötigen die iranischen Tadschiks die Kranken das Feuer zu umwandeln und lassen neben der Wiege eines Neugeborenen 40 Tage ein Licht brennen, um die bösen Geister abzuhalten (Spiegel Eran. Alterth. 1, 339). Im Feuer an der Tür opferte der Hindu der niedergekommenen Frau bis zu ihrem Aufstehen in den beiden Dämmerungen Körner und hiess die bösen Geister verschwinden nach Parask. Hausregel (Abh. d. Morg. Ges. 6. No. 4. S. 31 f.). Agni wird aufgefordert, die Geisterscharen zu verbrennen (R. V. 4, 28, 3. 8, 149, 19 vgl. 3, 15, 1), er wehrte insbesondere bei der Niederkunft den Daemon ab, der sich zur Kreisenden legend ihr Kind töten wollte (R. V. 10, 162 vgl. Bezzenberger

*) Eine Wöchnerin galt in Iran 41 Tage für unrein, sie reinigte sich darnach mit Kuhurin und Wasser (Spiegel Eran. Alt. 3, 699).

Beitr. 7, 212). Auch die Römer zündeten bei der Entbindung nicht, wie Preller R. M. 2, 208 meint, um das Licht zu versinnbildlichen, an welches das Kind durch die Geburt gelange, sondern im averruncirenden Sinn fast aller Geburtsgebräuche eine Kerze an und nannten eine der göttlichen Geburtshelferinnen Candelifera.

Welcher Art diese dem jungen Leben so bedrohlichen Geister waren, darüber kann kein Zweifel sein. Die bei der Geburt erscheinenden nordischen Nornen und südgermanischen Schicksalsjungfrauen hat schon Mannhardt (G. M. 541 f. 637 f.) als Wasserfrauen, als Göttinnen der dunklen und weissen Wolken nachgewiesen. Die vielwissenden Nornen kommen von der mit weissem Nass »hvita auri« besprengten, über dem Urdbrunnen immer grünenden Himmelsesche, von einem unter dem Baum befindlichen Saal oder See, von wo der Tau auf die Erde herabfällt (Völusp. 17 f.). Sie sind zugleich Schicksalsfrauen und Wehmütter »þaer lög lögđu, þaer líf kuru alda börnom orlög segja (Uhland Schr. 6, 328), wie sie »kiosa moeþr fra mögum« d. h. durch Zauber die Mutter von ihren Kindern lösen (Fafnism. 12 vgl. D. M.[4] 2, 866. Vigfusson Corp. Poet. Bor. 1, 411). Im 58. orph. Hymnus heissen die entsprechenden griechischen Schicksalsfrauen, die Moeren, nachtgeboren der Theog. 217 gemäss (vgl. Welcker G. G. 2, 190. 3, 16) und wohnen *ἐπὶ λίμνης οὐρανίης, ἵνα λευκὸν ὕδωρ νυχίης ὑπὸ θέρμης ῥήγνυται* (entfesselt, erregt wird), *ἐν σκιερῷ λιπαρῷ μυχῷ, εὐλίθῳ ἄντρῳ*. Man ruft ihnen zu »*πεπότησθε βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν*«. Fällt von dem nordischen Nornenbaum das glänzende Nass als »Honigfall« auf die Erde herab, so sammeln die Moeren nach Pindar Honig und begeistern sich damit. Derselbe Dichter stellt den Moeren die Eileithyia zur Seite, die von Olen (Paus. 8, 21) die gute Spinnerin genannt wurde und in einer Höle wohnte (Od. 19, 188. Strab. p. 730). Der hom. Hymnus 33, 5 sang von ihr: *ἐκ σεὸ εὔπαιδές τε καὶ εὔκαρποι τελέθουσι, πότνια σεῦ δ' ἔχεται δοῦναι βίον ἠ δ' ἀφέλεσθαι*. Je nach der Art des Gewölks sind diese ursprünglichen Wolkenfrauen dem Menschenleben bald freundlich, bald feindlich gesinnt. Zu jenen gehören die Nymfen und die Nereiden, die besonders die jung verstorbenen Kinder zu sich nehmen, die Bromio signatae mystides d. h. die Nymfen fordern den

jung verstorbenen Knaben in ihre Mitte, congregem uti Satyrum-poscunt (C. J. L. 3, 1, 686). Nahe verwant aber sind zumal den an der wilden Jagd beteiligten Nymfen der Artemis und den neugr. Neraiden die Harpyien (B. Schmidt Volksl. 125 f.), wie denn z. B. auf den lycischen Grabdenkmälern moeren-, nymfen- und harpyienhafte Gestalten abwechseln. Sie rauben Jung und Alt, säugen aber auch wol Kinder wie die Maenaden (Nonn. 45, 294 f.). In diesen Kreis gehören auch die schwarzen, schnellen, rasenden, gestaltwechselnden Erinyen, die Aesch. Eum. 50 mit den Harpyien vergleicht. Sie schenken und versagen Kindersegen, sind Schicksals- und Todesgöttinnen, wohnen in der Nebelhöle am heiligen Styxwasser, lassen giftigen Geifer aufs Land träufeln und kochen Gift im Kessel (Dilthey Arch. Z. 1874. S. 81. Rapp Myth. Lex. 1310). Der indische Vater ruft, indem er ein Wassergefäss neben das Haupt seiner niedergekommenen Frau setzt: »Ihr, Wasser (d. h. Wolkenwasser), wacht für die Götter und für diese Wöchnerin mit ihrem Sohn« nach Paraskara's Hausregel (Abh. d. Morg. Ges. 6. Nr. 4. S. 31 f.). Zu den finstern Wetterwolkengeistern gesellen sich die bösen Winddaemonen. Auch sie trachten darnach Kinder zu rauben und zu töten (vgl. Schwartz Indog. Volksgl. 197). Agni und der Blitzgott Indra werden R. V. 3, 30, 16. 4, 28, 3. 17, 6, 18. 4, 23, 7 angefleht mit heissem Speer die Rakschas, Druhs und Dvaras d. h. die Riesen, Druten und Zwerge (Kuhn Z. 1, 201) abzuwehren. Nach den Druten aber heissen die deutschen Wirbelwinde Drutenwinde (Panzer B. 2, 164) oder fahrende, barende Frauen (Wolf Ndrl. S. 616), die Wetterhexen sitzen im Dor- d. h. Wirbelwind (Kuhn W. S. 1, 107), dessen Name mit skr. dhvara krumm übereinstimmt.*) Die verwanten Maren und Elben, die sich drückend auf den Menschen legen, steigen als grosse schwarze Wolken auf (Wolf Ndrl. S. 345). Druten und Hexen schiessen wie die Eileithyien Il. 11, 269 f. Es stimmt hierzu, dass Indra auch die Gandharven und Apsaras vom Wochenbett fernzuhalten hat (J. M. 1, 91), in dessen Hymnus R. V. 1, 29, 6 es heisst: »Weit fliege über die Wälder hin der Wind mit der Kundrnācī«, die Grassmann als einen im

*) Die Namen der stürmischen Korone, Koronis, Kyrene bedeuten auch wol den gekrümmten, den Wirbelwind.

kundala d. i. Kreis sich bewegenden Raubvogel deutet (vgl. Benfey Or. u. Occ. 1, 40. Zimmer Altind. Leben 89) und 10, 97, 13 wird der Krankheit geboten, auf Windes Schwinge mit dem Wirbel davonzufahren. In einer Beschwörung, die uns Ps.-Origenes (Hippolytos) adv. haeret. p. 72 ed. Miller bewahrt hat, ändert Bergk (Poet. l. gr.[3] 3, 1318) vielleicht trotz Dilthey, der *βομβαώ* oder *Βαυβαώ* vorzieht (Rhein. M. N. F. 27, 393), das *βόμβαω* des 1. Verses: *Νερτερίη χθονίη τε καὶ οὐρανίη μόλε βόμβαω — νυκτεροφοῖτι* mit Recht in *ῥόμβῳ* d. i. fahr im Wirbel dahin, was zu den angeführten gleichartigen indischen Beschwörungen stimmt. Ein anderes Gedicht verwünscht die *Στρίγγα νυκτιβόαν ἀπὸ λαῶν, ὄρνιν ἀνώνυμον ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας* (Bergk a. O. 3, 1305). Noch heute wünschen die alten Weiber auf Kreta den bösen Blick vom Kinde weg in die Berge zu den wilden Tieren (Wachsmuth d. a. Griechenl. i. n. 60). Auch die bei Apoll. Rh. 3, 862 f. siebenmal von Medea beschworene *Βριμώ* wird *νυκτιπόλος, χθονίη, ἐνέροισιν ἄνασσα,* aber auch *κουροτρόφος* genannt, sowie Hekate die *ἐξαρχῆς κουροτρόφος* Hesiod. Th. 452, der die Frauen auf Kreuzwegen wegen ihrer Geburtshilfe und Kinderzucht opfern. Herod. vita Hom. 30.

Ähnlich klingen die deutschen Marenbeschwörungen (J. M. 1, 91. Z. f. D. M. 1, 198). Der Hebe-, der Weh- und der Bärmutter, die sich der Wöchnerin auf die Brust legen, wird der Weg über Berge und Gründe, der Trude über alle Berge und Wässer gewiesen, der Alp aufgefordert den Sand, die Sterne, alle Wege zu zählen (Kuhn und Schwartz N. S. 444. Panzer B. 1, 269. Grohmann Sagenb. v. Böhmen 1, 210). Wie Petrus, der im deutschen Volksglauben an Donars Stelle steht (Mannhardt G. M. 16), beschworen wird, die schwarze Wolke mit dem Schwert entzweizuschlagen*) (Haltrich Volkskunde d. Siebenb. Sachsen 281), so übernimmt es nun statt des Feuers auch bei den Germanen der mit dem Blitzfeuer versehene Donnergott, die Unholde von den Kindern und von Wöchnerinnen abzuwehren, von denen man in Pommern sagt, sie seien »in

*) Der Esthe betete: Lieber Donner, stoss anderswohin die dicken schwarzen Wolken über Sümpfe, Wälder und Wüsten. Uns aber gib süssen Regen (D. M.[4] 1, 146 vgl. Mannhardt B. K. 17).

der wilden Jagd« (Knoop Volkss. a. Hinterpommern VIII). Im Norden setzte man den Wechselbalg an drei Donnerstagen ans Ofenfeuer, erst dann auf den Kreuzweg, den Lieblingsort der Windgeister, damit die »kleinen Leute« das gestohlene Kind wiederbrächten, oder man schlug ihn an drei Donnerstagen mit Ruten, damit die Elbenmutter ihn abholte (Magnusen L. M. 679. Z. f. D. M. 3, 276. Müllenhoff S. H. S. 313). Auch die Slaven und Kelten peitschen den Wechselbalg, damit er gegen das gestohlene Kind wieder ausgetauscht werde (Z. f. D. M. 3, 112. D. M.[4] 1, 388. 3, 135. Arnason Isl. Thjods. 1, 42).

Das schützende Gewitterwesen stellt sich aber der jungen Mutter, wenn diese selber als die Wolkenfrau gedacht ist, auch zürnend gegenüber; denn durch die Geburt ihres Sohnes, des Blitzes, wird das donnernde Schelten geweckt. Daraus entsprangen andre Sagen und Bräuche. Schwangere scheuen sich in Schweden aus Furcht vor Thor am Donnerstag die Kirche zu besuchen (Magnusen L. M. 680). Ein brüllender Stier, der im Unwetter eine blühende Landschaft verschüttet, entführt eine Tiroler Wöchnerin, die ohne Kerze zur kirchlichen Aussegnung gieng, in eine Höle, vor der man sie Windeln aufhängen sieht (Z. f. D. M. 1, 145 vgl. 3, 103. Mannhardt G. M. 551). Das wunderliche Gebrumm, das Gatte und Bademutter hinter der hannöverschen Wöchnerin bei deren ersten Kirchgang anstimmen, und das Nachwerfen des Warmbiertopfes, das übrigens auch beim Austragen der Leiche vorkommt, scheint dagegen wieder den Schutz des Gewitterwesens darzustellen (D. M. 3, 465. 467. Z. f. D. Kult. 4, 60). So wird in Skandinavien der Mutter bei ihrem ersten Kirchgang eine brennende Kohle nachgeworfen, um sie vor den Trollen zu schützen (Tylor Anf. 2, 196).

Das meteorische Verhältniss von Vater, Mutter und Kind schillert nun auch in den mannigfachsten Farben. Die schwäbische Laura, deren Liebe zu einem Ritter einem Kinde das Leben gab, mit dem dieser auf der Flucht über einen Bach ins Wasser stürzte, eilte auf seinen Hilferuf herab, versank aber gleichfalls. Wenn sie nun nach ihrem Tode in weissem Kleid mit Schlüsselbund und Wasserkrüglein sich zeigt, Kinder in die Irre führt, wie ein »Wölklein« den Bach auf- und abzieht oder um Mitternacht das goldne Kegelspiel treibt, das sonst mit Regenbogen oder Gewitter zum Vorschein kommt (Birlinger

Volkst. 1, 6. 101 vgl. 221. Laistner Nebelss. 138), so kann die meteorische Bedeutung und die wesentliche Einheit der unglücklichen Mutter mit den Nymfen-Nereiden nicht mehr zweifelhaft sein. Wie so mancher weissen Frau Erlösung knüpft sich auch die Laura's an einen noch nicht gewachsenen Baum, aus dessen Stamm eine Wiege zu zimmern ist, in welcher der Erlöser gewiegt sein muss. Denselben Bedingungen ist z. B. auch die Erlösung des Hügelimaidli's unterworfen, das einen Täufling vom Steg in den Bach wirft, unter furchtbarem Unwetter versinkt und nun am Bach umgeht oder vor einer Schatzhöle, einer Tropfsteinhöle, Windeln ausbreitet (Rochholz A. S. 1, 139 f. Über die Windeln, das weisse Kleid s. Laistner Nebels. s. v. Bleichen, Wäsche). Statt des Bachs kommt aber auch der Backofen vor. Eine Sennerin bei Reichenhall ermordete das letzte von ihren Kindern, die sie dem Geliebten gebar, stürzte sich in eine Höle, das Rotofenloch, und wurde zu Stein. Scheint die Sonne durch einen Spalt des Felsen am Sonnenwendtag, so jauchzt sie, »die steinerne Agnes.« (Panzer B. 1, 10.) Bestimmter tritt der Ofen in einer Schweizersage hervor. Eine Frau, die mit ihrem Mann wegen ihres Kindes Streit bekommt, warf es in den Backofen und streute die Asche in den Bach. An diesem steht sie nun nachts, die Zöpfe flechtend, und wenn sie dabei stöhnt, so naht Unwetter. Von ihrer Klagestimme heisst sie »Quäcki.« Diese und ihr Ebenbild, das »Gausserweibli« d. i. Klageweibchen, und eine andre Kindsmörderin »Babeli« d. i. Mütterchen (Rochholz a. O. 1, 115. 135 f. 150) führen Namen, die sich mit der klagenden Ino (*Ἴνους ἄχη*), der Demeter *Ἀχαιά* und der Thetis wol vergleichen lassen. Das einmal redende Breitseemaidli, eine Braut, die auf dem Heimweg von der Hochzeit versank und Mittags zwischen den Hirten ruht (vgl. unten die slavische Mittagsfrau Baba) und die ihre Gestalt wechselnde Schlossjungfer auf Wessenberg, die am Dorfbrunnen Linnen wäscht, wenn das Wetter umschlägt (Rochholz a. O. 1, 150), sind ebenfalls aargauische Nereidengestalten. Mit seiner Frau, einer Nachtmahr, gerät nach der Geburt von ein paar Zwillingen der Mann in Streit, worauf sie mit kläglichem Ton verschwindet (Müllenhoff S. H. S. 243). Ein Vater entreisst scheltend seinen Knaben den wilden Frauen, die weinend von dannen ziehn (Panzer B. 1, 11). In zahllosen germanischen und keltischen Sagen wird die Trennung solcher

Elbinnen durch Misshandlung seitens ihres Gatten herbeigeführt (Vigfusson Corp. Poet. Bor. 2, 504). Als die Gräfin von Querfurt aus Scham 8 von ihren 9 auf einmal geborenen Kindern in einen Kessel steckt (S. 425), um sie in einer Quelle ertränken zu lassen, kommt ihr Mann Bruno, der auch einmal mit einem Stab eine Quelle aus der Erde geschlagen, herbei und verurteilt sie zornig dazu, auf glühenden Schuhen zu stehen (Kuhn N. S. 208). Als eine Bäuerin einen Wechselbalg in einen Kessel siedenden Wassers werfen will, kommt ein grosser Mann mit scharlachroter Weste herzu und bringt ihr Kind zurück (Vernaleken Mythen und Bräuche 233). Einen über die Kinderlosigkeit seiner Frau scheltenden Mann gebiert diese einen Kielkropp, den er ins Wasser wirft (Müllenhoff S. H. S. 315*). Die Deutung ist auch hier klar. Alem. heisst das Krachen des Gewitters Gekessel (Rochholz Naturm. 52), der Kessel, den Thor dem Hymir davon trägt, ist die Gewitterwolke, wie noch heute auf Island ein schwarzer gewitterdrohender Himmel ein umgestürzter Kessel genannt wird (Vigfusson C. P. B. 1, 154). Goffar' oder Gomor går »d. h. der gute Vater oder die gute Mutter geht« sagt man in Schweden vom Donner, Gomor heisst auch Dönmor Donnersmutter oder Thorinna d. i. Frau Thor. Når Ragnel Thorinna begynte storljuda, bulrade Thor och gaff nyt sjuda d. i. als Ragnel Thorinna zu lärmen begann, donnerte Thor und gab ihr Neues zu sieden (Magnusen L. M. 662. 691. D. M. 3, 62), wo der Beiname Ragnel gleich Skaði, der Sturmwolke, steht (vgl. D. M.[4] 1, 288. Laistner Nebels. 286. 326). Der Drache in der Luft, der ebenfalls die Wetterwolke bedeutet, soll so gross wie ein Kessel sein (Kuhn N. S. 421). Der lärmende, quellenschlagende, rotgekleidete Mann ist deutlich der blitzende Donnerer. — Andere Sagen ruhen auf dem Gegensatz

*) Ob die Legende vom Judenknaben, der wegen seiner Teilnahme am christlichen Abendmahl vom erzürnten Vater in einen Ofen geworfen, aber von dem auf das Geschrei der Mutter herbeieilenden Nachbar oder der Jungfrau Maria unverletzt dem Feuer entrissen wird, sich aus der Sage entwickelt habe, kann ich nicht entscheiden, da ich nur Schönbachs Nachträge Z. f. D. A. 29, 350 zu Eugen Wolter (Der Judenknabe 1879) kenne, nicht dies Büchlein selber. Von unruhigen Kindern sagt man, das Jüdel spiele mit ihnen; um sie zu beschwichtigen, setzte man ein Töpflein, in das man von des Kindes Bad that, und stellte es auf den Ofen. Nach einigen Tagen hatte das Jüdel alles Wasser herausgefletschert (D. M.[4] 3, 436, 62).

der irdischen Mutter und der Daemonin. Eine Frau will einen Wechselbalg in den geheizten Backofen (= Wetterwolke Laistner Nebels. 271) schieben, da bringt eine Unterirdische ihr das gestohlene Kind zurück (Müllenhoff S. H. S. 314). Umgekehrt trocknet Holle ein Kind am Feuer; als das die erwachende Wöchnerin sieht, schreit sie auf und Holle wirft dasselbe ins Feuer und verschwindet (Kuhn W. S. 2, 4). Ähnelt Holle hier der Demeter, so teilt sie andre Züge mit der Nereide Thetis. Denn, obgleich den Dorfbewohnern freundlich gesinnt, trägt sie nicht nur gern Kinder in ihre Höle fort, sondern lockt auch einen Bauern hinein. Sie besitzt darin einen grossen Braukessel (Kuhn a. O. 1, 159. 193. 200. 213). In diese Höle rufen am Ostertage die Jungfrauen mit dem Namen der Bewohnerin (Velleda?) den Wunsch hinein »Gib mir einen Mann« (Kuhn W. S. 2, 144), wie die athenischen Mädchen in den Felskammern des Museion den Moeren oder Neraiden opfern, um einen Gatten zu bekommen (Schmidt Volksl. 216. Polites Mel. 1, 228).

Dieser Kreis deutscher Sagen, in denen das Werfen eines Neugebornen ins Wasser oder Feuer Angst, Zorn und Zwist der Eltern hervorruft, spiegelt sich in alten deutschen Sitten wieder. Nikolaus v. Dinkelbrühl († 1433) meldet, dass unsinnige alte Weiber Frauen anraten, Kinder über Feuer zu tragen und zu heilen (Panzer B. 2, 258. 59). Nikolaus v. Jauer schrieb 1415: daemones possunt apparere in specie vetularum rapientium pueros de cunis, quae vulgo fatuae (Münchn. Hs. nach Laistner Gött. G. Anz. 1885. S. 639: cunabulis quae a vulgo larvae) vocantur, de nocte apparentes et parvulos lavare (M. Hs. laniare) et igne assare (D. M. 3, 415) offenbar nach Guilielmus alvernus p. 1066: de malignis spiritibus, quos vulgus stryges et lamias vocant et apparent de nocte in domibus, in quibus parvuli nutriuntur eosque de cunabulis raptos laniare vel igne assare videntur (D. M. 2, 885). Burkhard v. Worms († 1024) erwähnt das Hinlegen des Kindes ans Feuer neben einen Kessel, damit dessen übersiedendes Wasser das Kind überströme zur Heilung von Fieber. Nach angelsächsischen Beichtbüchern des 8. Jh. legten die Weiber ihr Kind aufs Dach oder in den Backofen zu gleichem Zweck (D. M. 3, 406. 410). Nach der Chemnitzer Rockenphilosophie legt man Kinder, die das Etterlein haben und nicht zunehmen wollen, in den Backofen (D. M. 3, 437 no. 75). Sehr

verblasst ist der Aberglauben in dem pommerschen Brauch, Neugeborene hinter den Ofen zu legen, damit sie stets ruhig bleiben (Knoop Volkss. a. Hinterpommern 155). In deutschen Häusern in Liefland liess man kleine, wegen der sog. Hundesucht nicht gedeihende Kinder durch weise Weiber an drei Donnerstagen wägen (Schwenck Myth. d. Slawen 30). Wer ihnen aber jene Krankheit angetan, verrät der siebenbürgische Name solcher in den Backofen geschobener Kinder, die dort Alfenkinder heissen (Haltrich Volksk. Siebenb. 763), wie auch schon der eben erwähnte Nik. v. Jauer a. O. die macilentos cambiones die Söhne der incubi kennt, der Neugrieche die *Γιλλόβρωτα* (Wachsmuth d. a. Gr. i. n. 77)*) vgl. die *Γέλλως παιδοφιλωτέρα* b. Sappho Fr. 47. Noch heute sagt man in Westfalen von einem elend Aussehenden »dar sin de Elwen ane« (Kuhn W. S. 2, 19). Aber das Brühen kranker Kinder war auch bei Kelten und Slaven üblich und noch in unserm Jahrh. liess eine Irländerin in Newyork ihr Kind auf brennenden Kohlen stehen, um zu erfahren, ob es ihr eigenes oder ein untergeschobenes sei (Tylor Anf. 1, 85). Zu gleichem Zweck warf Athamas seinen Sohn in den siedenden Kessel (S. 509), und am Schluss vieler indogermanischer Märchen taucht der in einen Kessel voll siedender Milch gesprungene Held verjüngt daraus hervor, während sein Feind, der unechte Prinz oder König, elendiglich darin verbrennt. Auch der uralte südgermanische Rechtsbrauch des Kesselfangs (S. 493. Z. f. D. Phil. 2, 443. W. Grimm H. S.[2] 34) entschied bekanntlich die Schuld oder Unschuld einer der Zauberei oder Untreue verdächtigen Frau. Und so entwickelte sich der scheinbare Widerspruch, dass die Nachtmaren und Hexen, die in Töpfen Sturm und Hagel sieden und anderer Sudkunst obliegen (D. M.[4] 2, 865. 873 f. 897), woraus sich sogar der Name des auch sonst mit Hexennamen wie Hexe oder Molkentöversche**) bezeichneten Schmetterlings »Ketelböter« d. i. Kesselheizer (Fromman D. Mundarten 6, 150. 76. Ndrd. Correspbl. 3, 30) erklärt,

*) Mit diesen Wesen, Lamia, Gorgone, Ephialtes und Mormolyke, scheuchte man nach Strabo 1, 2 die Kinder.

**) Des bösen indischen Daemon Kuyava Töchter baden sich in Milch, während er Misswachs unter den Menschen erzeugt (Ludwig Rigv. 3, 337). Wie die Bacchen aus Erde und Stein Milch ziehen (Philostr. im. 14 p. 392), so melken die Molkentöwerschen aus einer Türsäule oder Spindel (D. M. 2, 896).

nach der Altweiberphilosophie von 1612 (Z. f. D. M. 3, 311. 320) einen siedenden Kessel scheuen. In den griechischen Hexenfesten, den dionysischen Orgien, welche die Geburt des Blitzes im Frühling darstellen sollten, zerrissen und verzehrten die Bacchen, Minyaden und Proetiden die eignen Säuglinge unter Geheul und Tanz **κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους**, wie schon die Alten sagten, und die Minyaden und die Lamostöchter, die ersten Ammen dieses Gottes, wurden wie die deutschen Hexen in Nachtschmetterlinge verwandelt (Nonnos Dion. 9, 23 f.)*) Auch die durch Carna mit Weissdorn und Wasser verscheuchten Strigae heissen noctis aves (Ovid. Fest. 6, 181). Die mittelalterlichen Schriften sind voll von den fatuae, striges und lamiae, die nachts die Kinder aus den Wiegen reissen, ans Feuer legen oder gar darüber braten (D. M.[4] 1, 341. 2, 885). Man erkennt, wie sich das mythische Gewitterbad des jungen Blitzes in einen törichten dem jungen Menschenkind zugedachten Brauch verwandelt hat,**) wie die Wolkenmütter, -ammen und -räuberinnen durch hexen- oder feenartige Ammen, Wärterinnen, Geburts-

*) Περπερία und ähnliche Namen hat das nackte, gleich den Bacchen (s. u.) Regen herabzaubernde Mädchen (D. M.[4] 2, 494. B. Schmidt Volksl. d. Neugr. 30). Darf uns das von Schmidt herangezogene thessalische περπίρια Schmetterling der Seidenraupe an die obige Namengemeinschaft deutscher Hexen und Schmetterlinge und ihren und der Minyaden Gestaltentausch erinnern, da ja diese deutschen und griechischen Daemoninnen Regen herbeiführen?

**) Gewitterwasser galt übrigens auch ausserhalb der Wochenstube für heilkräftig. In Deutschland wärmte man wol ein Bad mit Feuer, das man aus einer Schwelle mit einer Säge heraussägte, die aus dem Holz eines Apfelbaumes, „da der Donner eingeschlagen hatte", gefertigt war (D. M.[4] 1, 505). Die Bergschotten warfen in einen Kessel, in dem sie gewisse Kräuter kochten, Stahl und Feuerstein, also die Blitzsymbole, um jene gegen Augenkrankheit heilkräftig zu machen (F. Magnusen L. M. 690). So schöpfte man aus einer heiligen Thorsquelle in Smaland in der heiligen Donnerstagsnacht Wasser, um damit Blindheit zu heilen (D. M.[4] 3, 167). Eine Schüssel mit „sonnenklarem Regenwasser" stellt man noch heute in der Schweiz und Hannover unters Bett, damit der Kranke sich nicht durchliege (S. 515). Pfannenschmid Weihwasser 113). Ein Gewitterbad ist der Jungbrunnen, das Lebenswasser der indogermanischen Sagen (Schwartz Indog. Volksgl. 92). Die „unselige Sitte der Heiden" (Augustin. Opp. 5, 462) in der Johannisnacht zu baden, mag mit diesem Aberglauben zusammenhängen. Ein Stück eines Donnerkeils lässt man sich im Meiningischen in die Hand einheilen, um ihr ungeheure Kraft zu verleihen (Haupt Z. 3, 366).

helferinnen und Räuberinnen auf Erden vertreten werden. Nornen (Völusp. 18 margs vitandi vielwissend) hiessen im Norden (F. Magnusen L. M. 258), kluge Frauen bei uns die Hebammen. Auch Griechenland kennt ähnlichen Aberglauben. Auch hier spielen die Kerzen bei der Geburt ihre schützende Rolle, aber auch das Legen der (am Christtag geborenen) Kinder ans Feuer und zwar auf offnem Markte kommt vor, damit deren Nägel versengt und sie nicht in Kallikantsaren d. i. Elben oder Werwölfe verwandelt werden (Wachsmuth d. a. Griechenl. i. n. 81*) B. Schmidt Volksl. 145). Dem Verbrennen der Nägel auch der Erwachsenen wird von andern indogermanischen Völkern zu gleichem Zwecke ihr Vergraben vorgezogen oder daneben angewant. So gelten im Vendidad, der den ganzen 17. Fargard zu Vorschriften über die Behandlung der abgeschnittenen Nägel und Haare verwendet, die vergrabenen Nägel als Waffen gegen die Daevas, die bösen Geister, wenn sie dem Vogel der Reinheit angezeigt werden; geschieht das nicht, so werden sie zu Pfeilen und Schleudersteinen derselben. In Norwegen müssen die abgeschnittenen Nägel verbrannt oder vergraben werden, sonst machen das Huldrevolk, die Elben oder die Finnen, Kugeln davon, mit denen sie das Vieh schiessen (Germ. 26, 204 f.). Nicol. v. Dinkelsbühl († 1433) gedenkt des deutschen Brauchs der Nägel- und Haarverbrennung (Panzer B. 2, 258). Mannhardt (G. M. 615 f. 620) erkennt in den Nägeln die Symbole der tötenden, krallenversehenen Nornen und Keren. Es ist in der Tat nur eine andere Form jenes Gedankens, wenn nach Burc. v. Worms 198c. (D. M.[4] 3, 409) die Parcen dem Neugebornen die Fähigkeit sich in einen Werwolf zu verwandeln verleihen, wie auch noch durch einen bei der Taufe gemurmelten Spruch, der ursprünglich wol aus dem Munde einer schicksalskundigen Geburtshelferin hervorging, Kinder in Maren verwandelt werden können (Mannh. G. M. 633). Auch die neugriechische Wöchnerin empfängt am 5. oder auch 3. Tage, wie dereinst Althaea nach Meleagers Geburt, den gefeierten, aber

*) Nach der Chemn. Rockenphil. soll die Mutter zum ersten Mal die Nägel an den Händen der kleinen Kinder abbeissen, sonst lernen sie stehlen (D. M. 3, 435. Panzer B. 1, 258). Haar- und Nägelschneiden hat nach dänischem Glauben am Freitag zu geschehen (Thiele danske Folkes. 3, 103) und war in Schweden am Donnerstag verboten (F. Magnusen L. M. 680).

auch gefürchteten Besuch der mit den Neraiden sich vielfach berührenden Moeren, der *καλαί, χρυσαί, γλυκομίλητα*. Denn sie wurden mit Gold und Honig, was man beides auch in Indien bei der Namengebung neben den Neugeborenen legte, unter dem Schein dreier Kerzen bewirtet, um das Kind dreimal mit ihrer Rute*) zu berühren und sein Schicksal zu verkünden (Polites M. 1, 211. 215. Schmidt Volksl. 210 f.). Ursprünglich sollten sie offenbar, als Wolkenfrauen, wie die Nymfen dem kleinen Zeus und Dionysos, ihre Gaben, Milch (Butter) und Honig, als erste liebliche Nahrung dem Neugeborenen reichen, daher werden diese Speisen bei Germanen, Griechen, Slaven und Indern feierlichst dem Neugebornen eingegeben (Kuhn Herabk. 137. Pfannenschmid Weihw. 167. Roscher Nektar 68. Parask. Hausregel Abh. d. Morg. Ges. 6. No. 4 S. 31 f.). Die Perser träufeln noch heute dem Neugebornen, damit er glücklich werde, einige Tropfen Parahaoma (vgl. Haoma S. 489) in den Mund, ehe man ihm die Brust gibt, andre waschen ihn dreimal mit Kuhurin (S. 513) und einmal mit Wasser, damit er rein sei (Spiegel Avesta 2, XX.). Die römische Grossmutter oder Muhme, die das Kind aus der Wiege nahm, bestrich am dies lustricus s. nominum, am 9. oder 8. Tage nach der Geburt, mit Speichel, als Ersatz jener Speisen, unter vielen Ceremonien die Stirn und die Lippen desselben (Pfannenschmid Weihwasser 162).**) Bemerkenswert ist die Ver-

*) Die Rute der Moeren, die am borghesischen Altar als Stab dargestellt wird (Welcker Gr. S. 3, 16) gleicht derjenigen, mit der Ruprecht, Pelzmärte, Niklo, der Bullkater die begegnenden Kinder schlagen. Auch diese deutschen Daemonen gehn wie Moeren am liebsten während der Jahreswende um und ihre Bedeutung wird zumal aus dem Worte Bullkater klar, einem weitverbreiteten Ausdruck für Wind- und Wetterwolken (Mannh. a. O. 173). Bullkater reitet um Weihnachten auf einem Ziegenbock, einen sand- und steingefüllten Beutel in der Hand. Vielleicht stimmt zur ersten Hälfte seines Namens ein andrer nur mit Scheu ausgesprochener osthessischer und niederdeutscher Name des Wirbelwinds, Bull-, Pulloineke, Pulhoïdchen, Pulhaud, Piullaim, das von Woeste als Beutel-, Trichterhure erklärt wird (D. M. 1, 189. 236. Jahrb. d. V. f. ndrd. Spr. 9, 73). Man könnte die Windgelle venti pellex (Z. f. D. A. 6, 291) vergleichen. Der Inder vergleicht ein leichtsinnig Weib mit einer Windsbraut (Boehtlingk Ind. Spr. 1, 293).

**) Die blutgierigen Strigen saugen dem fünftägigen latinischen Königskind das Blut aus, aber die Amme kommt herzu und ruft die Carna herbei, welche die nächtlichen Vögel um Schonung bittet, statt des zarten Knaben

bindung des Feuers und Saftes in einem Brauch des schottischen Hochlandes. Die Amme setzt bei der Geburt eines Kindes das eine Ende eines noch grünen Eschenzweiges ins Feuer und fängt, während er brennt, mit einem Löffel den aus dem andern Ende quellenden Saft auf und giesst ihn dem Kinde als erste Nahrung ein (Kuhn Herabk. 257), wie die Meliae oder auch Melissen den kleinen Zeus mit Eschensaft bedienten (s. u.). Jene weiter verbreitete »lactis et mellis degustatio« ging auch in den Taufritus der griechischen Kirche über.

Diese ursprünglich den daemonischen Frauen zukommende Pflicht, derartige wunderbare und nur aus den Gewittervorgängen bei der Geburt des Blitzes erklärbare Weihen vorzunehmen, übernahmen auf Erden die Mütter oder die Hebammen und ähnliche der Wöchnerin hilfreiche oder nahestehende Weiber. Daher ihre Amphidromien ums Feuer, daher all die dem Gewölk verdankten süssen Flüssigkeiten der Milch, des Honigs, des Eschensafts und des Soma-Haoma, die für ein Amrita-Ambrosia, einen Unsterblichkeitstrank und ein Lebenswasser, galten.

Von hier aus fällt wieder Licht auf den alten Mythus nicht nur der Achilleus-, sondern auch der Demophonweihe. Demeter ist in dieser Scene ihres Hymnus noch ganz eine Wolkengöttin wie Thetis und Ino. Ihre Söhne und Zöglinge, wie Triptolemos und Kychreus, erweisen sich durch ihre Schlangenform als Blitze, Demophon ebenfalls durch seine Weihe, deren Form viel älter als die von Mannhardt M. F. 366 f. aus dem Ackerbau hergeleiteten Formen ist.*) Das hohe Alter dieses eigentümlichen Mythus, wornach Demeter sich einer Wöchnerin zur Wartung ihres Kindes als hässliche Alte anbietet, aber es in göttlicher Schönheit und Güte durch Ambrosiasalbe und Feuerweihe gegen Behexung und Zauberwurzel der Amme und gegen Sterblichkeit schützt, um dann, durch das über ihr Tun ausbrechende Geschrei beleidigt, mit einer Prophezeiung das Haus zu verlassen, kann ausser der westfälischen Holle (S. 520) hier noch

---

die Stücke eines Spanferkelchens ins Freie, ohne dass sich Jemand nach ihnen umblicken darf, und einen Weissdorn zum Schutz ins Fensterloch legt (S. 528. Preller R. M.[3] 2, 238).

*) Eine höchst merkwürdige Mischung älterer und jüngerer Kindbettceremonien tritt in der von Mannhardt a. O. S. 367 geschilderten oberägyptischen Sitte hervor.

ein zweites deutsches Seitenstück bezeugen. In der Dreikönigsnacht, die wir alsbald als die Hauptumgangszeit dieser bald kinderfreundlichen, bald kinderfeindlichen Geister kennen lernen werden, traten zwei alte Truden in Niederbaiern in ein Bauernhaus zu einer Wöchnerin. Die eine sucht durch Drücken überall zu schaden, die andre aber kocht dem Neugebornen ein Mus und erhält es dadurch gesund. Sie bleibt trotz der Benedictionen des Geistlichen und der Drohungen des Gesindes fröhlich, verwandelt sich aus einer hässlichen Alten in ein schönes Weib, erzieht auch die andern Kinder des Bauern aufs beste und stirbt erst im Alter von 200 Jahren (Panzer B. 1, 88 f.) Die isländische Alfemoe zäumt Weihnachts einen schlafenden Knecht, um auf ihm nach Alfheim zu reiten, wovon er stirbt, und dann wieder still und geschickt den Haushalt bei einem Bauern zu versehen (Andersen Isl. Folkes.[2] 37 f. 45 f.). Ähnlich die schöne Hexe aus den Niederlanden, die Nachtmare, die Walriderske, die glückbringende Frau dessen, den sie zuvor gedrückt oder geritten hat, sie entflieht ihm endlich durchs Schlüsselloch, bringt jedoch jeden Sonntag reine Wäsche für Mann und Kind (Kuhn W. S. 1, 81. 219. 2, 20, 28 f.). Aus dem Frauenloch bei Reichenhall kommen die wilden Frauen bei der Geburt eines Kindes ins Haus und singen. Solche Kinder haben Glück. Aber sie rauben auch Kinder (Panzer B. 1, 11 f.). Ähnliches erzählt man von drei Schwestern bei Brückenau (Panzer B. 1, 187). So machen sich auch die den Truden verwanten Maren im Hause durch Spinnen und andere Arbeiten nützlich gleich den Nereiden (Schmidt Volksl. 216), wie andererseits die gleichfalls den Wöchnerinnen nachstellenden neugriechischen Kallikantsaren um dieselbe Zeit der Jahreswende sich auf Jedermann stürzen und ihr Opfer tot zu drücken suchen (Wachsmuth d. a. Griech. i. n. 80) oder aber der Teufel oder der Ephialtes mit den Weibern Werwölfe erzeugt (Polites M. 1, 441 f.).

Höchst beachtenswert erscheint nun auch noch die eben schon angedeutete Übereinstimmung, mit der sich diese indogermanischen Quälgeister die Jahreszeit ihrer Heimsuchung auswählten. Die Zwölfnächte, das *Δωδεκαήμερον*, eine uralte heidnische Festzeit im Morgen- und Abendland (Pfannenschmid Weihw. 102. Polites Mel. 1, 67. Gubernatis Tiere 38), ist die

Zeit ihres Umzugs wol nur deswegen, weil diese Jahreszeit als die stürmischeste und jedenfalls dunkelste für die gefährlichste galt. Trotz der übrigens nicht genau datirbaren alcyonischen Tage wurde in Griechenland der December für den sturmreichsten Monat gehalten (Neumann-Partsch Ph. Geogr. v. Griechenl. 121), und so werden ja noch heute in Kärnten, Böhmen und anderwärts in den Zwölfnächten die Winde gefüttert, um sie zu begütigen, oder auch mit Peitschen fortgetrieben (S. 468. Germ. 11, 75. Grohmann Sag. a. Böhmen 1, 44). Die indischen Elbe, die Ribhus, haben, wie es scheint, um die Wintersonnenwende eine Festzeit von 12 Nächten, wo sie wandern und feiern und herrliche Fluren schaffen R. V. 1, 110, 2. 4, 33, 7. A. V. 4, 11, 11. In vielen Ländern gehen um Weihnacht die Werwölfe um (Wuttke D. Volksaberglaube 261), die heulenden Winde, mit ihrem Gürtel, dem Wirbelwind (vgl. Panzer B. 2, 208). Die um diese Zeit besonders auf Kinderraub und -tausch versessenen, durch den Schornstein wie andere Windgeister herabfahrenden (S. 463) und durch Druck ängstigenden Kallikantsaren und Neraiden werden mit Licht abgewehrt und am 6. Januar mit Weihwasser und alten Viertaktsversen ausgetrieben: »*φεύγατε νὰ φεύγωμε*« u. s. w. (Polites Melete 1, 67 f.), womit man das »*θύραζε κῆρες*« in den Anthesterien (Roscher M. L. 1074) vergleiche. Da in den Julnächten die Fahrtage der Alfen, Trolle, Julevætter, Juledvärger und Nornen sind, an denen auch wol das álfablót, das Elbenopfer, dargebracht wurde (D. M. 1, 370. Germania 11, 21. F. Magnusen L. M. 258. 481. 547. 570. 776 f. 779 f. Arnason Isl. Thjoðsögur 1, 106 f. 118 f. 124 f. 155. 2, 569), so zündet die isländische Hausmutter dann in jedem Winkel ein Licht an, öffnet alle Türen und kehrt Alles aus. Dann geht sie durch das ganze Gehöft und ruft in dem uralten Viertakt des kyprischen Kallikantsarenliedes:

> **Veri þeir sem vera vilja,**
> **fari þeir sem fara vilja**
> **mjer og mînum að meinlausu**

d. h.:

> **Bleibe hier, was bleiben will,**
> **Fahre hin, was fahren will,**
> **Mir und den Meinen nicht zu Leide.**

Statt der Frau beschwört auf Island auch wol der Geistliche die meinvaettir, die in Dänemark den Kindern das Blut

aussaugen, aber auch als begabende vaettir bei der Geburt Holger Danske's erscheinen. Neben den Jolasveinar, die um Weihnacht 9 an der Zahl von den Bergen herabkommen, um die Kinder zu den Trollenhölen zu entführen, ist auf Island auch ein Trollweib bekannt, das um dieselbe Zeit Menschen raubt. In Schottland liefen mit dem »Trollolay« genannten Lied »Trolle on away, Trolle on away« im J. 1540 mit Masken und Knitteln versehene Jünglinge zu Weihnacht durch die Strassen (Arnason a. O. 1, 219. 2, 570. F. Magnusen L. M. 480). Ein solches Lied wird auch das von den Waraegern in Constantinopel gesungene Weihnachtslied, das sog. Jottikon (Constantin. Porphyrog. 1. cap. 83) gewesen sein, wie schon Magnusen a. O. 481 vermutet. Auch der vielgedeutete ags. Name der Weihnacht, Modranecht matrum nox (Beda d. temp. rat. c. 13) wird sich einfach als Name der Nacht erklären, in der die daemonischen Mütter umgehen.

Denn auch Deutschland erfuhr in den Zwölf- oder Rauhnächten den Besuch nicht nur der Hexen, Truten, Alben, Hollen, wilden Weiber, Nachtwuonen, Stepken, der Frau Holle, der Stempa und der wilden »Fare« (Jagd), sondern auch der Weh-, Haule-, Klage- und anderer Mütter, die Kinder rauben, verwechseln, ihnen die Augen aussaugen und das Blut »tutteln«, zumal wenn sie weinen. Ein vermeintes d. h. von der Nachtwuone verhextes Kind befreit man vom Zauber, indem man statt seiner eine mit dessen Haube bedeckte Puppe abgewandten Gesichts mit den Worten »Nachtwuone, da hast's« in den Bach wirft (S. 524. Z. f. D. M. 1, 196. 237. 3, 34. 4, 38. 107. 410. Panzer B. 2, 111. 554. Mitth. d. Ver. f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen 4, 26. D. M. 2, 775. Leoprechting Lechrain 32. Vernaleken Mythen 234.). Wie in Griechenland das zur Christzeit geborene Kind leicht ein Kallikantsare wird (S. 523), so gilt in Sachsen das in der Scheech(Gespenster)zeit geborne für einen Alp (Z. f. D. Kulturgesch. N. F. 4, 527). Als eine serbische Hebamme merkt, dass das Neugeborene ein Wildfang (vjedogonja) sei, ruft sie dasselbe als Junges der Wölfin aus, setzt es mit einem Geschenk an einem Kreuzweg an einem Flusse aus und trägt es dann als ein Glückskind heim (Krauss Sagen und Märchen d. Südslaven 2, 378). An den römischen Compitalien, die auf die ersten Januartage fielen, wurden den Laren nachts Knäuel

und Puppen an den Kreuzwegen und vor der Haustür aufgehängt und zu Haus Mohn oder Knoblauch geopfert, wobei man erzählte, dass einst wirkliche Kinder als Opfer für die Laren und deren Mutter Mania gefordert wären (Preller R. M.[3] 2, 111). Auf den Faröern schreien die Trollekinder (vgl. die siebenb. Alfenkinder S. 521, die cambiones semper ejulantes D. M. 3, 415) zur Julzeit nach Lauch, mit dem sich in der Fastenzeit die Serben gegen Hexen beschmieren (O. Jahn Böser Blick 84. Haltrich Volksglaube 311. D. M. 2, 902. 3, 490. Kuhn N. S. 510) und Völsungas c. 43 wird einem Kind vímlaukr d. i. betäubender Lauch gegeben zum langen Leben.*) Die besondere Gefährlichkeit dieser Zwölfnächte veranlasste auch noch andere Abwehrmittel, so die in dieser Zeit in Norwegen, wie in Baiern üblichen Bäder (Magnusen L. M. 779. Panzer B. 2, 283), und die christliche Kirche konnte es nicht hindern, dass ein Haupttermin der Taufe nach der heidnischen Sitte des Morgen- und Abendlandes die Zwölfnächte wurden, dass man dazu nachts das Wasser, den heilawâc, aus solchen Brunnen schöpfte, deren Namen Heilicbrunno, Wyborn, Helgavatn auf die Zauberkraft der auch »heilög vötn« genannten Gewitterwasser hindeuteten (vgl. Pfannenschmid Weihwasser 92. 130. D. M.[4] 1, 485. 3, 167). Auch dies Wasser heilte die Übel, die um diese Zeit böse Geister zumal Wöchnerinnen und kleinen Kindern zufügten (vgl. Panzer B. 1, 258). Denn es wirkte gegen Nabelweh (D. M.[4] 1, 486), Krämpfe, schlimme Augen (S. 522), Schwächlichkeit der Kinder und andere Krankheiten (Pfannenschmid Weihw. 212. 131 f.). Vom »Dunnerpil« (der erst nach 9 Jahren wieder an die Oberfläche kommt), wird etwas gegen den »Schaden« des Kindes abgeschabt (Knoop Volksabergl. i. Hinterp. 181). Das Christentum hat hier allerhand Änderungen vorgenommen. Ist etwas bei der Taufe versehen, wird das Kind in der Neumark eine Mahrt (Kuhn W. S. 2, 22), statt des Lauchs, Messers und Donnersteins wird ein Gesangbuch in die Wiege gegen die bösen Geister gelegt (Z. f. D. Kulturg. 4, 531). Nach der Chem-

---

*) Überall in der Welt verscheucht man durch starke Gerüche die bösen Geister, daher später der Weihrauch. Aber auch des Menschen Kot heisst álfrekr Elfenvertreiber (Magnusen L. M. D. M.[4] 1, 371). Übrigens war wenigstens der Hauslauch eine dem Thor heilige Pflanze D. M.[4] 3, 68.

nitzer Rockenphilosophie darf man Kinder nicht Altmännichen oder Altweibichen nennen, sonst verbutchen sie, und sollen sie lange leben, muss man sie Adam oder Eva nennen (D. M.[4] 3, 435). Einen sittlichen Fortschritt bekundet der Aberglaube in Weise's Freim. Redner 747 darin, dass er vor Lüge und Klatsch in der Wochenstube warnt, damit die Elben nicht mit den Kindern spielen.

Jenes Baden und Waschen gibt sich endlich auch in folgenden Bräuchen als Nachahmung eines mythischen Gewitterbades des Blitzes zu erkennen. In Norwegen wurden die Donnersteine, welche nach Obigem die Unholde von den Wöchnerinnen abwehren, bis in die Mitte des 18. Jahrh. auf dem Ehrensitz des Hauses auf reines Stroh gelegt, in Buttermilch oder am Julfest in Bier gebadet.*) Die ersten Bischöfe Islands sahen sich 1123 genötigt, die von Steinen Heilung Erwartenden mit Verbannung zu bedrohen. Noch zu F. Magnusens Zeit (L. M. 569. 689) wurden zwei solcher Steine, welche Meeaas hiessen, vielleicht nach Thor, der nach Adam v. Bremen 4, 27 zu Upsala als der mächtigste »potentissimus« Gott seinen Sitz in der Mitte zwischen Ođin und Freyr hatte, jeden Donnerstag und an anderen Festtagen gewaschen, mit Butter bestrichen**) und getrocknet auf den Herrensitz gelegt, wobei man sich erinnere, dass der Donner-

*) Die Lectisternien sollen in Rom um 399 v. Chr. eingeführt sein, sind aber gewiss, wie auch Preller R. M.[3] 149 annimmt, altitalisch, wie denn die mit Butter begossene Streu beim ältesten indischen Opfer vorkommt. Vgl. das Salben der Bilder der Dea Dia (Henzen Acta fratr. Arval. 14. 32).

**) Die Açvins salbten Indra's Donnerkeil mit Schaum, damit er den bösen Namuci töte (Çatap. Br. 12, 7, 3, 1). Der zur Julzeit gebadete nordische Donnerstein wird anderswo durch einen Klotz vertreten. Die Serben brennen zu Weihnacht einen mit roten Fäden umwundenen Eichenstamm (badnyak) und beschütten ihn mit Wein und Getreide. Die Zahl der herausgeschlagenen Funken verheisst eine entsprechende Zahl von Schafen u. s. w. In Marseille und Dauphiné besprengt man ebenfalls zu Weihnacht mit Wein und Öl einen brennenden Eichenklotz, dessen Rest vor Donner schützt (D. M.[4] 1, 521 f. Mannhardt B. K. 224 f.). Der Weihnachtsklotz wird in Westfalen im oder am Herd eingegraben, sein Rest zu Staub gestossen und auf die Felder gestreut, um sie zu befruchten. So legen die Inselschweden den Donnerkeil in den Saatkasten, damit die ausgestreuten Körner gedeihen. Der belgische Weihnachtsklotz schützt, mit Genever begossen, gegen Gewitter (Mannhardt B. K. 228 f. 485).

gott auch in Keilbildern dargestellt wurde und vordem auf den Öndvegissäulen jenes Stuhls das Bild Thors geschnitzt war (Balt. Stud. 11, 2, 42 f. Landn. B. 2, 12. Eyrbygg. S. p. 8). Einen blauen Stein, also auch wol auch einen Donnerstein, wuschen englische Seeleute bei widrigem Wind, um besseres Wetter zu erhalten (Hones Yearb. 1553), und auch dies wird auf Thor zielen. Denn noch der isländische Christ vertraute sich auf See ihm an (Landn. b. 3, 12. Maurer Bekehrung des norw. Stammes 1, 99), die Rune »Thorshaupt« wurde auf einen an einer Stange befestigten Stockfisch geritzt, um guten Wind zu erhalten (Uhland Schr. 6, 252), Feinden erregt Thor durch Blasen in den Bart heftigen Gegenwind (Formanna sög. 1, 302. 2, 240). Noch Bischof Reinbern um 1015 salbt 4 Steine mit heiligem Öl und wirft sie ins Meer, um die Daemonen daraus zu verscheuchen. Wie nun nach nordischer Sitte beim Dîsablôt d. h. Elbenopfer Götterbilder beschmiert ans Feuer gestellt wurden (Fornald. Sög. 2, 86), so setzte man auch nach deutschem Aberglauben beschmierte Götterbilder an den Herd, um schönes Wetter hervorzubringen (D. M. 1, 51. 3, 31). Aus den Steinen sind hier Bilder geworden. Aber endlich ist diese eigentümliche Verehrungsart auch auf das Crucifix übertragen, das mit Eiern, Brot, Schmeer und andern profanen Sachen zu bestreichen und zu beschmieren, ein Mandat des Baiernherzogs Maximilian von 1611 verbietet (Panzer B. 2, 433). Auch in Griechenland finden wir einen derartig behandelten Blitzstein. Nach Pausan. 10, 24 wurde der von Kronos ausgespieene Stein, der Zeusstein, täglich mit Öl gesalbt und an Festtagen in reine Schafwolle gehüllt.*)

So sind wir zum Ausgangspunkt der Deutung dieser Achilleusscene, zum Baden, Waschen und Salben des Blitzes, zurückgekehrt, nachdem wir eine lange Kette in sich zusammen-

*) Vor der Zeit des durch die Inka's eingeführten Sonnendienstes genoss der Donnergott die Hauptverehrung in Peru. Seine Steine, die blauen Guacas, wurden als Schutzgeister in Dorf und Haus und Feld verehrt. Wie die Zitzen der Laume d. h. Donnersteine in der Hand gehalten in Littauen den Liebesbund zwischen den schönen Wasserfrauen und Menschen vermitteln (Veckenstedt Mythen der Zamaiten 1, 302 f.), so bedient man sich in Peru der Guacas in Liebesangelegenheiten, setzte sie bis ins 16. Jh. auf Polster und ehrte sie durch Opfer und Tanz (Müller Amerik. Urrel. 327. 373 f. 398).

hängender und mit einander übereinstimmender Stücke meist griechischen und germanischen Brauchs, Glaubens und Dichtens kennen gelernt haben. Alle diese bis ins Kleinste übereinstimmende Verzweigungen können nicht aus einer durch Jahrtausende hin entwickelten parallelen Geistesrichtung stammen, so wunderbar auch oft, wie uns noch gerade die eben erwähnten peruanischen Guacas beweisen können, einzelne Vorstellungen weit getrennter und unverwanter Völker zusammentreffen, denn wir haben es hier mit einem das ganze Tichten und Trachten, Denken und Handeln durchdringenden System uralter Naturauffassungen zu tun, das offenbar gemeinsam empfunden und erfunden worden ist, und aus dem im Verlauf der Zeit die verschiedenartigsten, die herrlichsten und entsetzlichsten Geistesgebilde hervorgegangen sind, die schönsten Weisen deutschen und hellenischen Heldengesangs und die furchtbaren Sätze des mönchischen Hexenhammers. Die weitere Untersuchung wird uns dieselben Grundanschauungen auch bei andern Indogermanen kennen lehren. Ferner wird aus diesen Erläuterungen ersichtlich, dass die betreffenden Vorstellungen wesentlich derjenigen Periode der Mythologie, wenn nicht ihren ersten Ursprung, doch ihre bestimmtere Fixirung verdanken, die wir (J. M. 1, 214) die zweite, die des Daemonenglaubens, nennen, aus welcher sich dann die dritte, die des Heroen- und Göttermythus auch hier von Stufe zu Stufe entwickelt. Das irdische zur Abwehr der Nachtunholde bestimmte Feuer wurde später zum Abbild des himmlischen läuternden Feuers, dessen sich die Himmelsdaemonen, die Donner-, Wolken-, Wind- und Blitzdaemonen in manichfacher Weise selber bedienten, und so entstand aus dem dürftigen Glauben an jene Ungeheuer durch Hinzutritt der Himmelsscenerie und des Himmelspersonals eine reiche, um die Blitzerscheinung gelagerte Mythengruppe, die man dann wieder dramatisch auf Erden darstellte. Dass nicht das irdische Heilsbedürfniss die Erdichtung eines Vorgangs in der Götterwelt herbeiführte, sondern dass man zum Behuf desselben in den schon vorhandenen Mythus hinein griff, legte schon Uhland Schr. 6, 238 am Merseburger Verrenkungszauber dar.

5. Scene. Peleus oder Thetis übergibt den Sohn dem Chiron auf dem Pelion, der ihn mit Bärenmark nährt und in Jagd, Lanzenwurf, Heilkunde und Musik unterweist. Alle Tiere

holt Achilleus ein und schleppt sie ohne Netz heim. Er erhält die berühmte väterliche Eschenlanze, die auch als eine Arbeit des Schmiedes Hephaestos betrachtet wird. Auch Thetis sieht ihren Sohn öfter. Nochmals greift hier der Kentaur in die Fabel ein und, wie es einem Winddaemon zukommt, als Lehrer der Schnelligkeit, Heilkunde und Musik (S. 473). Und welche Naturwesen könnten auch besser für Erzieher der Blitze gelten, als die Winde und für seine Erzieherinnen, als die Wolken d. h. die Kentauren und die Nereiden? Dass Winde zu erziehen verstehen z. B. die Woge, die Lanze, den Baum, den Blitz, besagen schon die Ausdrücke *κῦμα, ἔγχος, φυτὸν, πῦρ ἀνεμοτρεφὲς* (S. 481. Il. 15, 625. Philostr. Im. 2, 2). Freilich bedeutet dies Wort in den beiden ersten Fällen wol nicht mehr als »windbefördert, -getragen« wie im Avesta die Lanze, »windgetragen« heisst, und in ähnlichem Sinne bittet Erechtheus (Nonn. 39, 180) den Boreas, die Winde zu rüsten gegen die Feinde, *ἀντιβίων φάλαγγες δυσήνεμον ἆσθμα κομίζων ἔγχεϊ παχνήεντι.* Aber das Wort birgt doch offenbar eine persönlichere Vorstellung von den Winden in sich und gerade die Kureten,*) die uns schon S. 474 als den Maruts**) nahverwante Gewitterwindgeister vorkamen, nennt der Dichter *τροφέες* Orph. 38, 14. Der Orphiker ruft die Kureten an: *νωμᾶτ' ἅλα, δένδρεα, ἐρχόμενοι γαῖαν κοναβίζετε ποσσὶν ἐλαφροῖς, μαρμαίροντες ὅπλοις. πτήσσουσι δὲ θῆρες ἅπαντες ὁρμώντων - πότε δή ῥα καὶ ἄνθεα πάντα τέθηλεν.* Weiterhin heissen sie *ψυχοτρόφοι*, an die Zephyre erinnernd, die der Okeanos sendet *ἀναψύχειν ἀνθρώπους* (Od. 4, 567 f.).

Es sind hier die Züge des guten Achilleuserziehers so ziemlich beisammen. Denn auch die Kureten sind Erzieher und Waldesherren, eilen mit leichten Füssen über die Erde, und das Wild fürchtet sich, wenn sie heranstürmen, aber sie lassen auch die Blumen erblühen und verleihen Gesundheit. Wie andere Windgeister sind auch die Kureten, die auf Kreta

---

*) In der wendischen Lausitz heissen die Winde Windssöhne (Z. f. D. M. 3, 111 f.).

**) Die Maruts stampfen die Erde R. V. 1, 168, 5, netzen die Fluren mit Milch 1, 166, 3, erschüttern die Berge und des Himmels Rücken. Die Bäume zittern bei ihrer Fahrt und die Kräuter weichen aus wie Wagenlenker 1, 166, 5. Ihre Waffen funkeln.

zu den bei feierlichen Eiden angerufenen Göttern des öffentlichen Cultus gehörten (C. J. G. no. 2554. 2555), zu einem Volksstamm (S. 478) oder auch zu den heiligen Dienern verschiedener Gottheiten gemacht worden. Wie in Delphi im Collegium der Thyiaden (Weniger Coll. der Thyiaden 1876) gab es in Ephesus ein mit dem Artemistempel verbundenes Kuretencollegium. Das letzte darf uns nicht wundern. Gerade aus dem Kreis der Wolken- und Winddaemonen, welche das Gefolge einer Gottheit bilden, sind eine Reihe Namen für Priester oder Priesterinnen, für das irdische Gefolge derselben, hervorgegangen. Ich erinnere an die Melissen des Zeus, der Artemis, des Apoll, und wenn sich die Sibylle Herophile eine Nymfe der Ida, Mutter, Tochter oder Gattin Apollons nennt, so kommen wir zur Vermutung, dass auch die pythische Jungfrau ursprünglich eine Nachbildnerin meteorischer Wesen war wie die Maenaden und Thyiaden (vgl. Rhein. Mus. 27, 610. 1872). Wie die Kentauren Söhne der Nephele, sind die Kureten »largo sati ab imbri« Ovid. Met. 4, 281 oder, was dasselbe sagen will, Kinder der kretischen Nymfe Danais (Tzetz Lyk. 77) d. i. einer Quell- oder vielmehr Wolkennymfe. Gleich den Maruts fahren sie in leuchtenden Waffen (s. o.) im Gewitter daher, in der nächsten Umgebung des Blitzes, wie wir schon bei Erläuterung der 1. Scene bemerkt haben, weshalb auch von fulminis venti, vom *βροντῆς πνεῦμα* gesprochen wird (Schwartz P. A. Stud. 151). So sind im Norden Víngnir der Schüttler und Hlóra die Brüllerin, beide von Weinhold (Riesen 46) mit Recht auf die Winde gedeutet, die Pflegeeltern des Blitzgottes Thor, der russische Windgeist Ljeshi, welcher so viel Kentaurisches an sich hat, heisst der Wieger Zuibotschnik (Mannhardt A. W. F. 139) und der tauige Herr Boreas bewacht einen Goldsohn in der silbernen Wiege (Fauriel Chants pop. d. l. Grèce mod. 2, 430 f.). Unter Chirons Leitung lernt Achill das Speerwerfen und das Laufen *ἴσα τ' ἀνέμοις* (Pind. N. 3, 45), er ist der mit dem Winde um die Wette laufende und sie überholende Blitz. So heisst der Blitz R. V. 5, 59, 1 sehr schön der Späher (spaç) der Maruts, weil er den Winden voranfliegt, und 4, 27, 2 holen die Winde den sich anstrengenden Blitzgott Indra nicht ein (Ludwig), hinter welchem Kriçānu, der Gandharve, seinen Pfeil losschnellt. *Ἐναλίγκιος στεροπαῖσιν ἀκμὰν ποδῶν* hat Pindar schon J. 7, 38 den

Achilleus genannt, *τὸν αἰχματάν* P. 1, 5 und *ἀκαμαντόποδα* O. 4, 1. In dieser Naturanschauung also wurzelt das epische Hauptepitheton der Helden, *ποδὰς ὠκύς* oder *ποδάρκης*. Der Blitz ist auch ein furchtbarer Jäger, wie Dionysos Zagreus bezeugt (S. 499) und pflegt von der Musik der Winde begleitet zu erscheinen. Man darf auch annehmen, dass er hier schon die Lanze schwingt, die wir als Blitzsymbol S. 481 erkannt haben, ein Geschenk des Kentauren, eine Arbeit Hephaests. Da Wolke und Blitz sich suchen, kommt Thetis auch oft zu ihrem Sohn.

b. vgl. 4b. Die Kureten oder die mit ihnen identischen Korybanten führen um das eben geborne Zeuskind einen lärmenden Waffentanz auf und verbergen dadurch dessen Weinen vor den Ohren des zornigen Vaters. Die winddaemonische Natur der Kureten ist schon S. 533 erkannt und ihre Zusammengehörigkeit mit den Korybanten, deren Namen Fick für einen phrygischen, dem got. hvairbands verwanten und als Wirbler deutet (Kuhn Beitr. 7, 383), bezeugt am deutlichsten jener orph. H. (S. 533): *κουρῆτες κορύβαντες ἀνάκτορες εὐδυνατοί τε — ὁμοῦ Ζηνὸς κόροι αὐτοί. πνοιαὶ ἀέναοι, ψυχοτρόφοι, ἠεροειδεῖς.* In ihrer Tanzlust treffen die Kureten wiederum mit den Maruts zusammen, welche häufig tanzen (krīd) R. V. 1, 166, 2. 37, 5. 87, 3. 5, 60, 3. Neben den Winderziehern fehlen auch hier die Wolkenerzieherinnen nicht, die in Engyon auf Kreta *ματέρες* hiessen (Welcker A. Denkm. 2, 154). Dem Zeus reicht eine *αἴξ*, also die Sturmwolke, Amalthea genannt, auf Kreta als Ziege, anderswo als Nymfe und auch wol als Tochter des Okeanos aufgefasst, die Nahrung in Milch, die Melien oder Melissen als *τροφοὶ τοῦ Διός*, die von Kuhn Herabk. 133 f. als Wolkenfrauen nachgewiesen sind, in Eschensaft oder Honig (vgl. S. 525). Tauben (*πέλειαι*) oder vielmehr die *Πληιάδες* d. h. Regnerinnen bringen ihm Ambrosia vom Okeanos her (Roscher Nektar 28 f.). Die Ammen des Zeus sind also Regen und dadurch Milch, Honig und Ambrosia spendende Wolkenfrauen wie die Nymfen, die Sophokles Oed. Col. Götterammen nennt, und die Nereiden, die daher auch Milch- und Honigopfer zum Dank erhielten.

c. vgl. 4a. (S. 504). So sehr die Berichte über die Wartung und Erziehung des jungen Dionysos hin- und herschwanken, darin stimmen doch alle überein, dass sie ausschliesslich Wind-

und Wolkenwesen anvertraut ist, von denen jene meistens in männlichem und weiblichem, diese durchweg in weiblichem Geschlecht auftreten. Hermes trägt auf vielen Vasen- und Wandbildern das Kind den Bacchen oder der Ino zu (O. Müller Handb. §. 384. Nonn. 9, 52), es wird von Apollon und den Kureten (Lobeck Agl. 553) oder auch von den Kentauren (Nonn. 14, 145 f.) bewacht, es wächst unter Korybanten, Panen und Satyrn auf (Nonn. 10, 148). Wichtiger aber ist hier das Weib. Bald übernimmt ein einzelnes die Pflege, wie die Nereide Ino oder die Sturmdaemonin Koronis (Diod. 5, 52), oder die Nymfe Makris bestreicht seine trockene Lippe mit Honig (Apoll. Rh. 4, 1134). Erst die eleusinische Mystik hat als Nebenamme der Ino die Mystis geschaffen (Nonn. 9, 99 f.). Gewöhnlich ist Dionysos von ganzen Ammenscharen umgeben, von den Hyaden d. h. Regennymfen, über deren Pflegerinnenverhältniss zur Ino Pherecydes, Apollodor und Nonnus Näheres melden (R. Köhler d. Dionysiaea d. N. 18), oder den gleichartigen nysaeischen oder dodonischen Nymfen oder den *ἅλιαι γυναῖκες* (Paus. 2, 22, 11) oder den Töchtern des Flussgottes Lamos, von denen Nonnus 9, 46 singt: *πλοκάμους βάκχευον ἐς ἠέρα θυιάδες αὖραι πλαζομένους*, oder die Thyiaden, die aus den bei Nonnus auch noch 3, 250 genannten *θυιάδες αὖραι* entstanden sind. Thyia, die in den delphischen Stammsagen vorkommt und nach Pausanias zuerst die dionynischen Orgien gefeiert haben soll, hat schon Welcker G. G. 3, 65 f. ganz richtig für eine ursprüngliche Winddaemonin erklärt, wie denn auch noch zu Herodots Zeit 7, 178 in Thyia am Kephissos auf einem Windaltar geopfert wurde (Weniger a. O. 20 f.). Thyia hiess auch das Bacchusfest in Elis. Als allgemeinsten Ausdruck darf man für die Erzieherinnen des Bacchus den Namen Nymfen gebrauchen, wie der 51. orphische Hymnus: *Νύμφαι, Βάκχοιο τροφοί, ἠερόφοιτοι, πηγαῖοι, δρομάδες, δροσοείμονες, ἴχνεσι κοῦφαι, παρθένοι εὐώδεις, λευχείμονες, νᾶμαι χέουσαι.* Der Dienst des jungen Bacchus fiel hiernach ganz naturgemäss vorzugsweise den Frauen zu, die nach Namen und Tätigkeit die Himmelsfrauen vertraten. So tragen auch sie, die sich in älterer Zeit ungeregelt an den Festen des Gottes beteiligten, später aber auch wol fest organisierte priesterliche Genossenschaften, wie die Thyiadencollegien, bildeten (Weniger a. O. 20) dieselben

oder ähnliche Namen wie jene mythischen Gestalten, heissen Thyiaden, Bacchen, Maenaden, Lenen d. h. nach Ribbeck (Arch. Z. 1874. S. 90) die Packenden gleich den Harpyien, Klodonen und Mimallonen und ahmen in den Festzeiten die mythischen Handlungen und deren Trägerinnen nach, wie Diodor 4, 3 z. B. von den Thyiaden sagt, dass sie insbesondere *τὰς ἱστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεύειν τῷ θεῷ μαινάδας*. Dem voran aber ging im Frühling die Feier seiner Epiphanie, das *ἐγείρειν*, das auf die oben besprochene Geburt des Gottes zurückgreift (S. 503). Sie hatte verschiedene Formen. In Elis forderten *αἱ περὶ τὸν Διόνυσον ἱεραὶ γυναῖκες* (Plut. mul. virt. 251 e) ihn auf als Stier zu erscheinen (S. 501). Wenn der jugendliche Blitzheros Achill in der Schaar der Wolkenfrauen in Weibergewand gehüllt ist und durch Trompetenschall herausgerufen wird, so ist bei Nonn. 14, 159 auch der junge Dionysos in weibliche Tracht gesteckt, um ihn dem Zorn der Here zu entziehen, wird in Argos aus dem Wasser gerufen (S. 501) und an den athenischen Pithoigien durch Trinkkämpfe unter Trompetenschall gefeiert. *Οὐρανίη δὲ βρονταίοις κατάγοισι Διὸς μυκήσατο σάλπιγξ* (Nonn. 6, 230 vgl. 22, 286). Aber die wichtigste Feier war doch, abgesehen von der geheimen eleusinischen, die auf dem Parnass, der *βακχεύουσα Διονύσῳ Παρνάσιος κορυφά* (Eur. Iph. T. 1243). Weniger (Coll. 14) verlegt freilich hierhin nur die herbstliche Wiedererweckung des Gottes, nicht dessen Erweckung im Lenz, doch nimmt auch er an, dass sie im Gegensatz zum gleichzeitigen Geheimopfer der Hosier, das wol im Adyton neben dem Sarge stattgefunden, öffentlich gewesen sei. Aber wenn wir hören, dass die Thyiaden oder Maenaden Wasser (oder Wein) aus der Erde schlagen, aus Brunnen und Flüssen Milch und Honig schöpfen (Eur. Bacch. 704 f. Plato Ion 534 a. Phaedr. 253), so sind wol ursprünglich die freudig begrüssten Frühlingsspenden des ersten Gewitters gemeint, und das Frühlingsfest wird ebenso auf dem Parnass stattgefunden haben wie das zu Winters Anfang und wie andere gleichbedeutige indogermanische Höhenfeste des Lenzes. Wahrscheinlich in der Umgebung der korykischen Grotte fand es statt, und bis zu der mit Steingeröll bedeckten Höhe des Parnass schwärmten die Thyiaden hinauf, wo man noch heute die Teufelstenne zeigt (Weniger 10. 14). Fassen wir die Züge dieser

wilden Feier zusammen, wie es im Himmel gedacht und auf Erden nach Möglichkeit nachgeahmt wurde (vgl. Rapp Rhein. Mus. 27, 1 f. 562 f.), so erscheinen uns darin die Bakchantinnen oder Maenaden schlangenumgürtet oder schlangenharig, von der Aigis oder Nebris umflattert. Bis zur Raserei schütteln und werfen sie krampfhaft das Haupt zurück, die *ῥιψαύχενες* (S. 349), schwingen Fackeln oder Thyrsen (die Nonn. 25, 92. 41, 80 *ἀοσσητῆρες Ὀλύμπου*, bez. *Ζηνός* wie die Blitze nennt) in der Nacht und führen wilde Tänze auf. Eine jede von ihnen wird dann, wie des Spartacus Landsmännin, eine *μαντική καὶ κάτοχος τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς* (Plut. Crass. c. 8), und alle stellen die von Blitzen und Stürmen wildbewegten Wolken dar. Da Dionys schon im Mutterleibe tanzt und singt (Nonn. 8, 27 f.), so erscheint er auch hier als Mittänzer, wie er denn »*σκιρτητά*« im orphischen Hymnus 45, 76 mit einem Namen angerufen wurde, der durch *σκαίρω* mit *κεραυνός* zusammenzuhängen scheint (Curtius Gr.[5] 694). So hiess auch das in Eleusis geweckte Feuer *πῦρ ἴκελον σκιρτητῇ ἐπ' ἠέρος ἴθμα τιταῖνον* und die Blitze bei Nonn. 2, 477 *βακχεύοντες ὀρχηστῆρες*. Ebenso tritt der Blitzgott Indra als nirriti Tänzer auf R. V. 1, 130. 7. 6, 29, 3 und im Gewitter treiben die Blitze ein ausgelassenes Spiel, so reizend wie das Funkeln des Goldes (Böhtlingk Ind. Sprüche 1, 51). Vom spielenden Hüpfen wird der deutsche Blitz auch Himmel- oder Wetterleich (Stalder 2, 447 Schmeller 1, 1419) genannt, wie denn mhd. auch der Irregang d. h. der Irrwisch »leicht«. Jenes Dionysosfest fiel in den Amalios d. h. Januar/Februar; im März steigen noch heute die epirotischen Weiber von Zagori auf den Geisterberg Phanitsa, opfern hier Honig, Ziegen und Bretzeln und tanzen darnach (Wachsmuth d. alte Gr. i. n. 53). Noch heute werden in Arachoba, dem alten Anemoreia, wo man wahrscheinlich schon der alten attischen Thyiadentheorie auf ihrem Zuge nach Delphi Chöre stellte, kunstvolle Reigen in grossen Chören aufgeführt (Weniger a. O. 3 f.). Noch heute zeigt man auf jenem Steingeröll des Parnass die Teufelstenne und erzählt von Hochzeiten der Neraiden mit Daemonen oder dem Teufel (J. M. 1, 192). Alles dieses atmet ganz den Geist unserer Sagen vom Blocksberg, wohin die Hexen im Frühling ziehen, den Schnee wegzutanzen. Dann schlagen sie mit ihren Besen in die Bäche,

sprühen Wasser in die Luft, stäuben Sand gegen Sonnenuntergang, um Sturm und Hagel zu verursachen (D. M. 2, 897). So schlug der Priester auf dem Zeus Lykaiosberge die Quelle Hagno, um Regen herabzuziehen. Je tiefer man in diesen Mythenkreis eindringt, desto deutlicher erkennt man, dass man es im griechischen, wie im deutschen Falle mit einem ekstatischen Aquilicium zu tun hat, mit dem die Weiber, die Wolkenfrauen nachahmend, den blitzenden Regengott versuchen. Auch in Rom besorgten bei Dürre vorzugsweise barfüssige Männer und Frauen das brünstige Regengebet, indem sie aufs Capitol stiegen (Petron. Sat. 44 vgl. Tertull. Apol. 40). Nach Paul. p. 128 wurde Regen auch dadurch herabgezogen, dass man den lapis manalis durch die Stadt zog.

Dem letzten Brauch entspricht einigermassen der dänische Glaube, es entstehe, wenn man Rokkestene d. h. Wackelsteine bewege, Donner und Regen (Antiqv. Ann. 3, 27). Im 12. Jh. ehrte man in Esthland alte Hämmer, durch welche Gewitter erregt werden konnten (Z. f. Ethnol. 7, 29. 2). Ausnahmsweise hat ein römischer oder vielmehr sabinischer Cultus, der des Jupiter Elicius auf dem Aventin, einen Rest alter Sage erhalten. Picus und Faunus, der Blitz- und Winddaemon (J. M. 1, 153) berauschen sich an einer Quelle in Wein und Meth und verraten, von 12 reinen Jünglingen gefesselt, das Geheimniss, wie Jupiter Elicius, der Regenspender, herabgezogen werden könne (Preller R. M. 1, 191. Kuhn Herabk. 33). Aber viel wichtiger für uns ist die heutige Sitte des indischen Volksstamms der Kols, deren Frauen bei Dürre auf einen der höchsten Berge, den Wohnsitz des Regengotts, steigen, um ihm dort zu opfern und während des Gebets mit dem Kopfe zu schütteln, wie die bekannten Maenaden der Plastik, bis sie sich in eine Art Raserei und unfreiwillige Bewegung hineingearbeitet haben. So fahren sie mit wilden Geberden fastend fort, bis eine Wolke erscheint. Dann tanzen sie bis zum ersten Donner (Tylor Anf. d. Cult. 2, 261). Wenn aber der Regen endlich herniederströmt, singt das indische Hirtenvolk der Kurgs: »Im Juni strömt der Regen süss wie Honig und schäumt nieder wie Milch (Z. D. M. G. 32, 676).« In Gevaudan stiegen die Bewohner alljährlich auf einen Berg zu einem See empor, warfen Wolle, Käse, Wachs, Brod hinein, schmausten hier drei Tage, bis am vierten ein

Gewitter losbrach. »Sic fiebat per singulos annos et involvebatur insipiens populus in errore« sagt Gregor von Tours (D. M.[4] 1, 496). Nackte Mädchen setzen sich in Siebenbürgen bei Dürre auf eine in einen Bach getragene Egge und unterhalten auf den vier Ecken derselben ein Flämmchen eine Stunde lang (Mannhardt B. K. 553. Z. f. Völkerps. 14, 83). Durch Verbindung der Feuchtigkeit und des Feuers mit dem Ackergerät und ihrem nackten Körper scheinen sie den blitzenden Regengott zur Befruchtung des bereiten Ackers herablocken zu wollen. Beim Regenzauber ergreift sogar die slavische Dodola, ein in Grün gehülltes, mit Wasser besprengtes Mädchen, einen aus den Wolken fallenden Ring (Mannh. a. O. 330). In Deutschland weckt man im Frühling statt des Dithyrambos oder Liknites das »Korn« oder den »Lenz« und zwar auch unter Fackellauf, Rufen und Läuten (Mannhardt a. O. 534 f.). Auch Mannhardt deutet die Fackeln auf Blitze. Auch hier übt man den Regenzauber (S. 538), und der germanische Bauer wälzt sich auf der Erde, wenn er im Frühling den ersten Donner hört (Mannhardt a. O. 482 f.).

In schöner Kultusentfaltung sehen wir hier Geburt und Empfang und erste Erziehung des Dionysos, wie die erste Jugend Achills in der Sage dargestellt. Wind- und Wolkengeister umgeben den jugendlichen Blitzgott wie den Blitzheros.

6. Scene. Achilleus weilt auch wol bei den Nereiden im Mädchenkleid und erwirbt sich aus ihrer Mitte durch List oder Kampf eine schöne Jungfrau (Deïdamia, Briseis). In diesem Liebesleben wird er durch Waffenlärm aufgestört. — Wie von Winden, ist der Blitz auch von Wolken umgeben, wie wir schon den jungen Zeus und Dionysos fanden. Aber im Heroenleben erstreckt sich dieser Aufenthalt bis zum Jünglingsalter. Nach einer Vase aus Nocera (Bull. Nap. N. S. 5. t. 2) führt den Achilleus Hermes zu den Nereiden, und als solche werden auch die Töchter des Lykomedes auf Skyros aufgefasst werden müssen, unter denen er in Mädchenkleid lebt und von denen er Deïdamia liebt. Es ist ein der Natur entnommenes, altes Motiv, dass das Blitzwesen sich zwischen den Wolkenfrauen verbirgt. So begeben sich in Indien alle drei Blitzgottheiten zu den Wolkenfrauen: Tvashtar flieht, von Indra erschreckt, zu den Gnās Weibern, d. i. Apas, Agni ebenfalls und Indra, der sich

in eine Dānāvi Daemonin verliebt, lebt unter den Asuren bald in Weiber-, bald in Männerkleidung (s. u.). Sinn kommt erst dann in R. V. 2, 15, 7, wenn der parāvrj der Verstossene, der aus dem Versteck bei den Mädchen sich erhebt, wie alle andern Strophen des Liedes auf Indra bezogen wird, den de Gubernatis früher viel richtiger auf den Blitzstrahl deutete als später in seinen Tieren 25. Selbst Thor verschmäht Frauenkleid nicht, als er zu den Riesen nach Thrymheim zieht. Hephaestos, von Zeus an der Ferse gefasst ins Meer geworfen, weilt hier lange bei Thetis und Eurynome (Il. 1, 586. 18, 371. 21, 331. Soph. Trach. 504). So wird Achill an der Ferse gefasst in die Styx getaucht, die ursprünglich wie das Meer das Gewölk bedeutete (S. 425), und wenn er, als ihm leuchtende Waffen gezeigt werden und die Trompete dazu ertönt, das Mädchenkleid abwirft und in den Krieg stürzt, so ist dadurch sehr schön das von Wetterleuchten und Donner begleitete Hervorbrechen des ersten Blitzes bezeichnet. Man gedenke der Trompete der Blitzgöttin Athene und derjenigen, die Dionysos aus dem Wasser ruft (S. 501). Aus der Verbindung mit Deïdamia aber entsprang Neoptolemos oder Pyrrhos, der rötlich zu neuem Kampf hervorbrechende Blitz. Zwar spät überliefert, aber vielleicht echt, ist die Nachricht des Thetz. Lyk. 245 f., nach welcher Achill mit solcher Wucht aus dem Schiffe springt, dass sofort an der Stelle des Niedersprungs eine Quelle sprudelt, und in Milet befand sich eine nach Achill benannte Quelle (Tzetz. L. 467). Dass auch hier der Blitz als Wolkenöffner ursprünglich gemeint war, zeigen die parallelen Zeus- und Heraklesmythen. Nach den Schol. Il. 20, 74 schlägt Zeus mit seinem Blitz den Skamandros aus der Erde, und Herakles stösst nach Apoll. Rhod. 4, 1446 mit der Ferse den Boden, dass eine Quelle hervorspringt. Die Koer verdankten ihren Brunnen Burina dem König Chalkon, der mit einer dem Fuss entspringenden Quelle dargestellt wurde (Arch. Z. 1879. S. 20).

Parallele im Mythus.

Die Kureten, zu denen wir noch einmal zurückkehren, treten nun auch in der Meleagrossage (vgl. 4e. S. 510) auf und zwar hier als Feinde des Blitzheros. Meleagros ist nach J. 9, 529 f. ein gewaltiger Jäger wie der junge Achill und erlegt

den kalydonischen Eber, der die Felder verheert, d. h. den im Korn wühlenden Wirbelwind, der so oft in Eberform erscheint und vom Blitz verfolgt wird (Schwartz Praeh.-A. Stud. 38). Aber seiner Mutter zürnend gibt er den Kampf mit den Kureten, die Kalydon belagern, auf und weilt mit seiner Gattin untätig im Gemach, bis die Kureten Brände in die Stadt werfen. Vergebens schüttelt sein Vater Oeneus weinend an seiner Tür. Endlich fleht auch die Gattin, und nun erhebt sich Meleagros zu siegreichem Kampfe. Die verschlossene Wetterwolke ist das Gemach. Sie wird auch sonst ein Gemach und zwar das des Zeus genannt, in dem z. B. Athene, die Blitzgöttin, sich entkleidet und die strahlende Rüstung für die Schlacht anlegt Il. 5, 733 f.), zu dem sie allein den Zugang weiss (Aesch. Eum. 827), daher *κλειδοῦχος* genannt (Welcker G. G. 2, 308). In diesem Gemach ruht der Blitz lange, indem er sich nicht durch den milderen Regenwind Oeneus (S. 510) stören lässt, bis die Kureten (die Stürme) stärker und schliesslich wetterleuchtend dagegen toben. Die Wolke donnert, die neben ihrem Blitzgatten ruhende Frau fordert ihn gegen die Winddaemonen zum Kampf auf, gerade wie weiter unten im indischen Pururavasmythus.

Statt der Deïdamia nennt die Ilias Briseis als eine im Krieg erbeutete Geliebte des Helden. Da die einfache volkstümliche Überlieferung von diesem Verhältniss durch die vom Epos dargestellte Verflechtung desselben mit der Trojasage ganz verdrängt ist und andere volkstümliche Berichte fehlen, so stehen wir hier auf sehr unsicherem Boden. Briseis kann ein achaeischer Nymfen- oder Nereidenname gewesen sein. *Βρεισεύς* oder *Βρησεύς* war in Smyrna C. J. G. n. 3160. 3173, *Βρισαῖος* auf Lesbos, ein Beiname des Dionysos und zwar, wie man behauptete, aus dem Namen des lesbischen Vorgebirges *Βρῆσα* oder *Βρίσα* gebildet, das noch heute *Βρίσιον* heisst, oder des Ortes *Βρίσια*. Aber *Βρίσαι* oder *Βρίσσαι* wurden auf Keos die Nymfen des Aristaeos genannt (Heracl. Pont. 9. Hesych.), altboeot. *Βρεσάδες*. V. Wilamowitz-Moellendorff Hom. Unters. 412 hält, wie schon vor ihm der Leipziger Scholiast zu J. 1, 366 und Fick, Briseis für ein Mädchen von jenem Brisa oder Brision, und man könnte an die Liebesverhältnisse Achills mit Lesbierinnen erinnern, die vermutlich Apollonius von Rhodus und Aristokritus erzählten

(Rhode Griech. Roman 42). Aber erlaubt scheint es auch, einen dem Dionysosbeinamen entsprechenden Nymfennamen darin zu vermuten, wie denn mehrere derselben mit den Beinamen gerade dieses Gottes übereinstimmen. Dionys und die Nymfen heissen Nysaeisch, er heisst Hyes oder Bromios, sie Hyaden oder Bromiae. So wäre neben Dionysos *Βρεισεύς*, *Βρησεύς*, den ja die Heimat des Achilleusdichters verehrte, recht wol eine Nymfe Briseis denkbar,*) zumal wenn Eustath. Il. 77, 32 berücksichtigt werden dürfte, der als den ursprünglichen Namen der Briseis Hippodamia, einen echten Nereidennamen (Indog. M. 1, 193), angibt. Vielleicht klang die ursprüngliche Form des Liebesverhältnisses des Achilleus und der Briseis deutlicher an die eben angezogene Meleagrossage an, in der der bei seinem Weibe ruhende, grollende Held von seinen Feinden bedroht wird, bis er endlich zum Kampfe hervorbricht. Denn auch Achill grollt über ein ihm zugefügtes Unrecht, aber in anderer Wendung der Sage wird ihm seine Geliebte von der Seite gerissen. Nun erwacht sein Zorn, der ihn sofort in den Kampf gegen den Räuber reisst.

7. Scene. Als Hektor den Achilleus mit Feuer und Schwert bedroht (und Xanthos' Stiergebrüll ertönt), stürzt der Pelide mit schrecklichem Ruf nackt hervor, kleidet sich dann in Hephästs Rüstung, die ihm seine Mutter holt. Sie stärkt ihn auch mit Ambrosia zum Kampf. Zuerst besteht er den Wasserdaemon Xanthos, in dessen Wogen er fast versinkt, so dass Hephäst mit seinen Gluten beispringen muss, erlegt darauf, obgleich getroffen, Hektor mit seiner unwiderstehlichen Lanze, nachdem er ihn trotz der Schnelle seiner Füsse bei den Quellen vor der Burg lange vergebens verfolgt hat, und frohlockt laut.

Wir betreten hier wieder festen mythischen Boden, einen alten Schauplatz desjenigen Götterdaemonenkampfes, der als einer der Angelpunkte des indogermanischen Glaubens angesehen werden muss. Wir meinen den schon J. M. 1, 170 mehrfach besprochenen Kampf des Blitzgottes oder Blitzheros mit den Wolkendaemonen, die hier als Flussgott und als Hektor auftreten. Wenn im Rigveda die Walstatt hoch oben in den Wolken

---

*) Dagegen liegt das lakonische Bryseae mit seinem Dionysostempel, dessen Inneres nur Weiber sehen durften, weiter ab.

liegt, so ist sie hier in einem Gewässer der trojanischen Ebene vor den Mauern der Stadt lokalisiert. Auch die Vorgeschichte des indischen Blitzgottes Indra, so verdunkelt sie ist, trifft doch in mehreren eigenartigen Einzelzügen mit der Jugendgeschichte Achills überein, zumal wenn wir erwägen, dass Indra sich allmählich an der poetischen Auffassung des Gewitters aus dem einfachen älteren Feuergott Agni zu dem fast einzig episch activen Gotte des Rigveda entwickelt hat, wie auch im Kultus das Feuer der Erde, dann erst das des Himmels nach unserer obigen Darlegung die seltsamen Geburtsfeiersitten erzeugte. Indra und Agni stimmen daher oft in ihrer Charakteristik überein und werden oft zu einer Person im Dvandva Indragni verschmolzen.

Als himmlisches Feuer heisst Agni āpām napāt Sohn der Wasser, die als Frauen ihn umstehen und kosen, ihm Speise reichen, ihn mit ihren Flutgewändern umflattern R. V. 2, 35. Er erhebt sich aus den Müttern windbewegt, windet und zischt dabei wie eine Schlange 1, 141, 5, der er auch sonst 1, 180, 3. 2, 2, 4 und öfter verglichen wird. Er heisst auch Schlangensohn 6, 3, 8. 5, 9, 4. Die Götter, die Bhrigus finden ihn in den Wassern beim Werk der Schwestern 3, 1, 3. 2, 4, 2. Aber er ist auch in Flammen (dyubhis) z. B. 2, 1, 1 geboren. Im Allgemeinen ist die Lage des eben gebornen Achilleus, welchen die Wasserfrau Thetis in Wasser oder Feuer pflegt und nährt und welchen Peleus so findet, gekennzeichnet. Aber viel weiter darf man die Vergleiche nicht treiben, da manche Züge gar nicht auf den aus den Wolken stammenden Blitzagni, sondern auf den aus dem Holze hervorgelockten Feueragni zielen. So darf man aus 5, 2, 1, wo die junge Mutter das Agnikind im Schoss trägt, es aber dem Vater zu geben sich weigert, oder aus 3, 9, 4, wo der Wälder liebende Agni zu den Wassern zurückkehrt, da sie einen andern Sinn haben, keine Analogie zum Achilleusmythus folgern. Auch der Name des Jüngsten. der dem Agni oft 3, 28, 2. 6, 6, 2. 7, 4, 2 u. a. gegeben wird, verleitet uns nicht, Achilleus als das nach einigen, aber späteren Überlieferungen jüngste Kind damit in Parallele zu stellen. Der Himmelsagni nun donnert und blitzt 4, 10, 4. 6, 6, 2. 6, 5. schreitet löwengleich ins Wasser 3, 9, 4, spannt den Bogen 4, 4, 4, erobert als unbesiegter Held alle Burgen samt den Schätzen

3, 15, 4 ist Herr schneller Rosse 1, 141, 12. 2. 1, 5. 2, 4, 2 und öfter, heisst Vritratöter 1, 108, 3. 3, 12, 4 und öfter wie Indra. Aber der eigentliche Kampfgott ist doch dieser, nicht jener. Die Satzung der Priester rührt Mahabh. 12, 5382 von Agni, die der Krieger von Indra her, und deshalb müssen wir vorzugsweise diesen hier ins Auge fassen.

Von Indra's Eltern erfahren wir wenig. Sie heissen meistens Dyāus und Prithivī R. V. 1, 62, 7. 4, 17, 4, die gewöhnlich durch Himmel und Erde übersetzt werden. Aber, wenn sie auch später diesen Sinn haben, Dyāus ist doch wol ursprünglich, wie Jupiter und Týr, als leuchtender, blitzender Donnergott, und Prithivi als die breite Wolkengöttin (s. u.) aufzufassen. Die Mutter heisst göttlich und hold 10, 134, 1, die starke 8, 45, 5; statt ihrer bringen ihn die Wunschgöttinnen hervor (Ludwig) 8, 50, 2. Dyaus, der mit einem Blitzstein versehene, vollbringt das Beste, als er den blitzbegabten Donnerer erzeugt, bei dessen Geburt Himmel und Erde erbeben und die Völker. Die Gebirge zittern und die Wasser rinnen und die Winde rauschen im Umkreis 4, 22, 4. 17, 2. 7, 13. Die Mutter entlässt ihren Ebengebornen wie eine Kuh das ungeleckte Kalb, sie stösst ihn aus oder sie birgt ihn missachtend. Da aber bricht er vor, in eignes Kleid sich hüllend 4, 18, 10. 8. 5. So war er also ursprünglich in Weiberkleid, wie er denn auch nach Kathaka 13, 5 unter Asurenfrauen in Weibergewand lebt. Atharva V. 7, 38, 2 bezaubert ein Weib mit einer Pflanze, mit der das Asurenweib den Indra aus der Götterschar herabzog (Muir O. S. T. 5, 82). Oder auch er war nackt und legte nun seine Waffen an. So stürzt Achill aus der Töchterschar des Lykomedes in Mädchenkleidern zu den Waffen oder aus dem Lager nackt hervor, um dann seine Rüstung anzulegen. Zum Hauptkampfe wird Indra mit des Himmelsschmiedes Tvashtar oder des Indrakünstlers sukarmendrasya Ribhukshā, des Ribhukönigs, Blitzwaffe ausgerüstet, durch Amrita oder Soma gestärkt 4, 33, 9. 6, 17, 10. 44, 47. 5, 29, 7. 8, 45, 26. 65, 9. Mahabh. 1, 1514. Er hat dicht vorher auch noch ein Gespräch mit seiner Mutter 8, 45, 5, die sogar seinem Blitz gegen Vritra hilft 4, 16, 7. So zieht Achill in der vom Himmelsschmied Hephaestos gearbeiteten Rüstung, vorher mit Ambrosia gestärkt, nach einem Gespräch

mit seiner Mutter in den Kampf. Bloss vor dem Schall seiner Stimme stürzen seine Feinde in die Tiefe. Allerdings besteht Indra als Gott, wie Apollon, den Kampf gleich nach seiner Geburt 2, 12, 1, doch wird er dabei meistens als Jüngling 1, 11, 4. 3, 32, 10, in Mahabh. bald alt, bald jung, überhaupt in allen möglichen Formen geschildert (Z. D. M. G. 32, 317), das entwickelte Heroenleben des Achilleus rückt die beiden Akte der Geburt und des Kampfes stets auseinander.

Indra's Blitzlanze oder -keil ist drei- und vier- (oder sechszackig im Mahabh.), nach der übertriebenen indischen Ausdrucksweise hundert- oder tausendzackig R. V. 1, 80, 2. 85, 9, aber auch Achills Lanze ist vor allen andern durch ihre Doppelspitze ausgezeichnet, mit der sie bei jedem Wurf zwei Wunden stösst, und wenn Indra's Blitz ehern in Gold gefasst heisst, so blitzt *ἀστράπτει* um Achills Lanze ein goldner Reif nach Lesches' kl. Ilias. Indra's Lanze strebt zur Erde 8, 57, 3. So schleudert Achill seine Lanze in die Erde so tief, dass sein Gegner Asteropaios sie auch beim 4. Versuch nicht herauszureissen vermag, 21, 176 f., wie zwei tapfre Helden vergebens sich mühen Indra's Donnerkeil aus der Erde zu ziehen (de Gubernatis d. Tiere S. 62). Nochmals fliegt sie 22, 275 über Hektor weg in die Erde, und Athene, die Blitzgöttin, reisst sie wieder heraus. Sie kehrt ohne Achills Zutun in seine Hand zurück, wie der geworfene Speer oder Hammer der Blitzschleuderer Indra und Thor in deren Hand von selbst zurückeilt (Mahabh. 3, 17201. Sn. Edda S. 1, 344). Daher ist es ein besonders treffendes oder vielleicht noch aus alter Überlieferung stammendes Gleichniss: *Ἀχιλλεὺς — θῦνε σὺν ἔγχεϊ — ὡς θεσπιδαὲς πῦρ* 20, 490. 493. Indra wird Mahabh. 1, 1287 ohne Weiteres angerufen: »Du bist der unvergleichliche schreckliche Blitz.« Es ist schon Andern, z. B. Kammer z. homer. Frage 2, 44, aufgefallen, dass mit dem Auftreten Achills das Feuergleichniss die andern beliebten Vergleichungen der Helden mit wilden Tieren zurückdrängt, und ich habe S. 302 selber diesen Wandel zum Teil auf den Wandel des epischen Gesamtstils zurückgeführt. Auch gebe ich gern zu, dass die zügellose Heftigkeit Achills kaum deutlicher als durch jenes wütende Element versinnbildlicht werden konnte. Aber dieser Zusammenklang von Stimmung und Bild ist durch dieselbe bis ins Einzelne so zähe Überlieferung, die auch das

Hauptepitheton des raschen Blitzdaemons ποδὰς ὠκύς festhielt, in die jüngere epische Ausdrucksweise hinübergetragen worden. Der Zorn ist eine Hauptstimmung des blitzenden Donner- und Regengottes. Zürnend wird Zeus in der Poesie oft dargestellt. Die orphischen Hymnen nennen nicht nur ihn βαρύμηνις ϑεός 20, 4, sondern auch seine Blitze heissen βαρύϑυμοι oder ὀβριμόϑυμοι 19, 11. 17, ja sogar Zorn selber: ϑυμὸν βαρὺν ἔμβαλε κύμασι πόντου ἠδ' ὀρέων κορυφῇσιν. Die rasende Wut des Dionysos wurde ja auch auf dessen Kultus übertragen*) (S. 537) So ist es auch die μῆνις, die gleich den ὄργαι blitzartig einschlägt κατασκήπτει (Herod. 8, 65. Eurip. Hippol. 1418), die den Achill auch noch in diesem Kampf aufs allerschreckhafteste beseelt. Ebenso erfüllt der der μῆνις wurzelverwante manyu den Indra gerade in diesem Kampfe. Darum heisst Indra manyumat zornig, manyumī im Zorn vernichtend und sein Blitz harimanyusāyaka die goldne Zornwaffe 3, 44, 4. Wenn Homer die Μῆνις Achills fast wie eine Personification an die Spitze seiner Dichtung stellte, so priesen zwei jüngere rigvedische Lieder 10, 83 und 84 den Manyu vollends als persönliche Gottheit. Er glüht wie Feuer, ist geschleuderter Blitz, der Kraft und Sieg bringt, er heisst Indra und Gott, mit dem Feuer im Bunde soll er schützen und als Vritra- und Rakschasastöter mit unbezwinglicher Kraft die Feinde angreifen, er, aller Menschen Besieger.**) Und auch ihm fliesst zuvor des Honigs Seim. Der Blitz heisst gefrässig (açna) R. V. 1, 164, 1, er beisst mit blutigen Zähnen 1, 166, 6, fliegt heran wie ein menschenverzehrender Vogel 10, 27, 22. Indra's Donnerkeil verwandelt sich in späterer Poesie sogar in einen Tiger, um seinen Feind zu töten (Mahabh. 12, 1112). Deshalb werden Indra, Herakles und Thor als Fresser dargestellt. Indra heisst oft der kieferstarke, nimmersatte Stier 8, 46, 38, verschlingt 300 Stiere zur Mahlzeit 5, 29, 7, ja er zermalmt Vritra und

---

*) Den drohenden Groll des Blitzes drückt das ahd. drôa, drewa bündig aus (Graff 5, 246) vgl. Lucr. 5, 1191: nubila, sol, imbres, nix, venti, fulmina, grando et rapidi fremitus et murmura magna minarum.

**) Im Avesta ist Aeshma „der Zorn" ein böser Sturmdaemon (J. M. 1, 152). Das chald. rges in Boanerges Marc. 3, 17 wird bald durch Donner, bald durch Zorn übersetzt (J. Grimm Kl. Schr. 2, 409. 427).

verzehrt die Schlange 3, 49, 1. 10, 113, 8. Thor verspeiste allein einen oder auch 2 Ochsen Thrymskv. 24. Hymiskv. 15. der auf den Blitz gedeutete hitzige Vogel der Luft im Rätsel frisst 99 Ochsen (Müllenhoff S. H. S. 506. Laistner Neb. 61). So nannte nun auch der Grieche den Blitz ein *βέλος παμφάγον ὁρμῇ* Orph. H. 19, die Eumeniden *ἀπαστράπτουσαι ἀπ' ὄσσων — σαρκοφθόρον αἴγλην* a. O. 69, 6, und ein Prasser wird bei Athenaeus im 10. Buch *κεραυνός* genannt. Noch näher kommt der indischen Vorstellung eine von Eustath. p. 862, 9 bewahrte Dichterstelle: *ὁ πολυφάγος κεραυνὸς ἀβάτους ἐποίει τὰς τράπεζας κατασκήπτων αὐταῖς τῇ γνάθῳ.* Selbst noch Achill bricht seinem Feinde gegenüber in den rohen Wunsch aus:

αἲ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνείη
ὤμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι 22, 346.

Charakteristisch für ihn sind ferner die von Mut und Zorn geblähten Nasenflügel auf seinen Bildern (O. Müller Handb.[3] 413). So bläst Indra vor Zorn gewaltig in den Bart oder schnaubt mit den Kiefern, dass die Berge beben (Ludwigs R. V. 2, 12, 17. 3, 32, 1. 2, 12, 13). So bläst Thor vor Zorn in den Bart (D. M.[4] 1, 147), und der gotische Blitzheros Dietrich von Bern atmet im Zorn Feuer aus. Blondharig harikeça ist Indra R. V. 10, 96, 8 wie Achill *ξανθός*. Dieser kämpft bald zu Fuss, bald zu Wagen, nach derselben wechselnden Überlieferung, die auch Indra und Thor bald als Fuss-, bald als Wagenstreiter schildert. Doch wird in allen drei Fällen der Wagen, obgleich er ja schon auf den mykenischen Grabbildern vorkommt und im Rigveda allgemein bekannt ist, später in analoger Weise in diesen Kampf eingeführt sein. Aber man muss auch damals, nach Farbe und Art ihrer Zugtiere zu schliessen, noch die Naturbedeutung des Kämpfers empfunden haben. Denn Indra's Rosse sind wie die Blitze hari oder harita, und von ähnlicher heller Farbe scheinen Achills Rosse Xanthos und Balios. Dazu wird des Indrapferdes Wiehern im Epos dem Donner verglichen, und auch noch in der Ilias sind des Peliden Tiere die einzig redenden. Auch Thors Wagentiere, seine Böcke, werden aus den hin- und herspringenden Blitzen erklärt. Jene Rosse vermag nur Indra R. V. 10, 22, 4. 5 und ausser Automedon und Patroklos nur Achill zu lenken

Il. 16, 17. Gleichmässig hat sich daraus Indra zum Patron des Wagenrennens, der den Sieg darin verleiht 8, 69. 45, 7 und andrerseits Achill im 23. Gesang zum Veranstalter eines gleichartigen Wettkampfes entwickelt, von dem er seine Pferde zurückhält, um nicht deren Lenker einen vornherein unzweifelhaften Sieg zu schenken. Altertümlicher ist doch wol die eigne Schnelligkeit dieser Gestalten (S. 534). Achill wird bei seiner Verfolgung Hektors einem Rennpferd verglichen 22, 162, gerade wie Indra, den kein Wagenlenker einholt, bei seinem Vritrakampf 6, 46, 13. 1, 84, 6. Noch nach seinem Tode übt sich Achill im Ἀχιλλέως δρόμος im Wettlauf (Herod. 4, 55. Ammian. Marc. 20 c. 8).

Wir gehen zum Anlass des Kampfes über. Indra greift die Daemonen an, um Wasser zu erringen; der Blitz will die Wolken zum Regen bringen. Im R. V. und Mahabh. ist er der Regner. Der Mythus sieht in diesen Wassern einen von den Unholden bewachten köstlichen Unsterblichkeitstrank oder von ihnen geraubte Götterweiber. Ehe Agamemnon der Räuber der Briseis wurde, in der wir bereits auch S. 542 eine Wasserfrau vermuteten, wird auch im griechischen Mythus einer jener Wolkendaemonen ihr Räuber gewesen und deswegen von Achilleus zornig angegriffen worden sein, und durch einige später anzuführende Nachrichten wird der Flussdaemon Xanthos oder Skamandros einer solchen Tat dringend verdächtig. Auch wird wol als Ursache des Indrakampfs angegeben, dass die Götter von jenen Ungeheuern bedroht wurden, keiner aber sie zu bekämpfen wagte, dass sie vor ihnen flüchteten und matt niedersanken und Indra von ihnen z. B. 4, 19, 1. 8, 12, 22. 82, 14. 85, 7 zur Vritraschlacht auserkoren wurde als der einzige, der Vritra besiegen könnte, der einzig Starke, der viele Schätze, Rinder erbeutete 1, 17, 9. 2, 21, 1. 8, 45, 13, der Purandara, Purbhid Burgenbrecher des Veda und Epos. Es ist ganz die Iliassituation. Denn die Trojabelagerer, ursprünglich andere schwächere daemonische Genossen, die wir ja auch im Geleit Indras finden, vermögen nicht dem Hektor zu widerstehen; sie werden von ihm bedroht, und sie ersehen Achill, der in der Ilias auch der eifrigste Beuter und πτολιπόρθος ist 8, 372. 15, 77. 21, 550. 24, 108, aus, um ihn zu schlagen. Und wenn Indra im Veda, wie im Mahabh. bald von den Maruts, bald von Kutsa, einem Daemon

des Himmelfeuers (Kuhn Myth. Stud. 1, 53 f.) begleitet, gewöhnlich aber ganz allein im Kampf dargestellt wird z. B. 1, 165, 8. 6, 17, 8. 8, 85, 7. Mahabh. (Z. D. M. G. 32, 305 f. 309), so tritt auch Achilleus bald mit den Myrmidonen, bald ganz allein in den Kampf ein. Und das Letzte ist wol das Ältere, Echtere. Aristoteles Poetik C. 25 rechtfertigt den darin liegenden Verstoss gegen die Wahrscheinlichkeit, dass Einer siegreich gegen ein ganzes Heer streite, durch das Streben des Dichters nach dem Ergreifenden, dem ἐκπληκτικώτερον, und sicherlich ist der mit seinem einzigen Leibe gegen die Tausende losstürmende Achill das denkbar heroischeste Bild eines Heros. Aber schwerlich wäre ein so menschlich motivirender Dichter wie Homer auf diese Übertreibung, sowie auf den Xanthoskampf, verfallen, wenn ihm nicht dieses, wie jenes Motiv von der diese Haupttat und ihre Züge fest umklammernden Überlieferung dictirt wäre, die von dem Gedanken ausgeht, dass der Blitz der Tapferste der Tapferen ist, wie ihn Antip. Thessal. 68 und Paus. 1, 16 bezeichnen.*) In Indras »alten Heldentaten,« wie sie schon im R. V. 1, 61, 13 heissen, haben wir also ein reich ausgestattetes mythisches Bild des Gewitters vor uns, aber in einigen Stücken wird es noch an Reichtum von der Ilias übertroffen. Iris, der Regenbogen, schwingt sich zu Achill hin, um auch hier den Kampf der Elemente zu proclamiren, denn die Feuerbrände des wetterleuchtend heraufziehenden Wolkendaemons bedrohen ihn. Ohne Waffen d. h. ursprünglich nackt wie er ist, stürmt Achill hinaus. Seine Stimme, die einer Trompete verglichen wird, wie so oft der Donner des Zeus (S. 537) und der Athene, bringt bei seinen Feinden Bestürzung und Sturz hervor. Athene, die Blitzgöttin, umgibt ihn mit strahlendem Feuer, Thetis bringt ihm die vom Himmelschmied gearbeitete goldne Rüstung. Die Scene ist mit der üppigsten Blitzornamentik überladen. Himmlische Glanzerscheinungen werden oft als Entblössungen und wieder Bekleidungen betrachtet. Die Morgenröte, Ushas, enthüllt im R. V. wie eine Badende Busen und Leib, aber sie schmückt sich auch wie eine Tänzerin mit bunter Stickerei, nur den Busen entblössend 1, 92, 4, ja auch sie legt sogar, wie tapfere Männer, ihre Waffen an 1, 92, 1. Als er den Blitz wirft, kleidet

*) Cicero nennt die beiden Scipionen die duo fulmina imperii nostri.

sich Indra in Wolle 4, 22, 12. Agni hüllt sich in Glanz, in Blitze, er putzt sich selber oder wird von den Göttern geschmückt. Er legt seine Rüstung an, er lässt sogar seine eignen Waffen glühen 2, 8, 5. 10, 1. 11, 5. 35, 9. 3, 1, 4. 5. 5, 2, 3. 8, 61, 4. Die Nacktheit griechischer Blitzgottheiten erklärt sich wol aus jener Anschauung. Zwar die auffallende Tatsache, dass Dionysos schon im 6. Jh. auf einer unteritalischen Münze völlig nackt dargestellt wurde (Roscher M. L. 1100), hat wol einen andern Grund. Aber deutlich liegt jene Vorstellung vor, wenn der Zeus Meilichios der Diasien, der zu Frühlingsanfang wiederkehrte, auf attischen Münzen als nackt einherschreitender Blitzschwinger erscheint (Preller Gr. M.[3] 1, 103). Der Anblick der nackten badenden Athene blendet den Tiresias (Pherek. b. Apollod. 3, 6, 7. Kallim. Lav. Pall. 58 f. Nonn. 5, 337), sie entkleidet sich im Gemach ihres Vaters und legt dort auch wieder den Waffenschmuck an (S. 542). Nach Proclos in Polit. p. 379 wurde in Eleusis das hervorgezauberte Feuer, das wol den Blitz bedeutete (S. 538), nach einem Gedicht von allerdings zweifelhafter Herkunft begrüsst als das *Πῦρ ἴκελον σκιρτητῇ ἐπ' ἠέρος ἴϑμα τιταῖνον, ὅϑεν φωναὶ προϑέουσιν ἢ φῶς πλούσιον ἀμφιχύδην ῥοιζαῖον ἑλιχϑέν ἢ χρυσῷ πεπυκασμένον ἢ πάλι γυμνόν* (vgl. Lobeck Aglaoph. 106. 953). Ahd. blichu ist splendeo, gr. *φλέγω*, ahd. plih, mhd. blick der Blitz, ahd. pleckan patere, nudari und Lohengr. p. 125 heisst es »reht alsam des himmels bliz vor doner sich erblecket« (D. M.[4] 1, 148. Curtius Gr.[5] 188). Habakuk 4, 11 übersetzt Luther: Deine Speere führen mit Blicken des Blitzes, das Ahd. (Diut. 3, 130): sō varent skīnbāri blechicende dīniu sper.

In den J. M. 1, 173 f. ist als ein karakteristisches Merkmal der Fehde des Blitzgotts gegen die Wolkendaemonen hervorgehoben worden, dass diese im indogermanischen Mythus in zwei Hauptfiguren ausgeprägt erscheinen, in einer halb elementaren, halb tierartigen Form eines Wasserdrachen, in welchem oft der eine, oft der andere Bestandteil stärker hervortritt, und in einer anderen, der mehr anthromorphischen Form eines riesigen, gewaltigen Wasserwächters. Diese Doppelform begegnet uns im Indra- und im Achilleuskampf. Oft wird in den vedischen Hymnen Vritra ohne die Schlange Ahi, oft die Schlange ohne Vritra dargestellt, oft Vritra selber Schlange genannt wie z. B.

6, 72, 3. In andern indogermanischen Sagen sind die beiden hier in einander übergehenden Formen strenger geschieden, in der iranischen, germanischen und auch in der griechischen Herakles- und Achilleussage, denn in der letzten entspricht Xanthos-Skamandros dem Wasserdrachen, Hektor aber dem Vritra. Bergk (Gr. Lit. 1, 424. 635. N. Jahrb. 83, 628) hält das Flusskampfmotiv der Ilias für Erfindung des Sängers oder vielmehr für Nachbildung des Kampfes des Herakles mit Acheloos, nicht für einen Bestandteil der Sage vom troischen Krieg. Diese Ansicht ist irrig. Es gehört ihr ebenso gut an, wie die andern Teile des Achilleusmythus und ist mit diesen vor Troja lokalisiert worden. Schon die höchst eigenartige Gestaltung des Blitzheros Achilleus der des Blitzheros Herakles gegenüber (S. 409) spricht dagegen. Die Lokalisierung scheint noch innerhalb der Ilias, wenigstens in der Achilleis, nicht einmal ganz vollkommen durchgeführt. Denn wenn Skamandros in den jüngeren Gesängen (2, 861. 875. 8, 490. 14, 433. 16, 397. 669. 679. 21, 1. 24, 351) kurzweg nur »Fluss« genannt wird, so mag das die für einen correcten Hexameter unverdauliche Natur des troischen Flussnamens veranlasst haben. Auch Nonnus zieht sich dadurch aus gleicher Verlegenheit, dass er *Κάμανδρος* für *Σκάμανδρος* setzt 3, 39. 22, 386. 23, 223. Aber in der Achilleis führt er einen ganz anderen Namen, er heisst Xanthos. Schon aus diesem Grunde muss ich im Gegensatz zu Hercher Homer. Aufs. 34. 59 diesen Namen für den episch älteren halten, aber auch noch aus einem andern, der von Hercher dagegen angeführt wird, nämlich dem, dass der Name keinen realen Boden hat, wie er denn Il. 20, 74 ganz unverholen für ein Wort der Göttersprache erklärt wird. Er ist in der Tat ein mythischer Begriff. Darum heisst Xanthos 21, 2 von Zeus erzeugt und wird noch genauer Schol. Il. 20, 74 selbst unter dem neuen irdischen Namen Skamandros als ein durch des Zeus' Blitz aus der Erde hervorgebrachter Fluss bezeichnet, was um so mehr auffallen muss, als doch alle andern Flüsse der Erde für Kinder des Okeanos und der Tethys gelten. Aber so war auch der Fluss Sarasvati in Indien ursprünglich ein Himmelsstrom und hiess R. V. 6, 49, 7 blitzentsprossen. Jener Zusammenhang mit Zeus und dessen Blitz weist bereits auf die himmlische Natur des Xanthos hin, aber auch schon der Name an sich, der in Lycien

ebenfalls einem wie der Skamandros heilig gehaltenen Flusse zu Teil wurde, scheint diese himmlische Natur zu bekunden. Wenigstens wird das nächst verwante skr. viçvaçcandra glänzend, leuchtend (Curtius Gr.[5] 522 vgl. *σκίφος* neben *ξίφος* Benfey Or. u. Occ. 2,8) von den Wassern des Himmels 1, 165, 8. 3, 31, 16. 10, 134, 3 gebraucht. Die Dorier verstanden unter *ξανθός* eine hellweisse Farbe (Theophr. Fr. 2 de lap.) und *ξανθὸν ὕδωρ* hat Nonnus 16, 253. Auch widerspricht diese Bezeichnung keineswegs dem daemonischen Karakter. Denn begrifflich kommt sie mit dem Namen des Wasserdaemons Varcin des Glänzenden überein, der R. V. 6, 47, 21 wie Ahi die Fluten sperrt und ebenfalls mit seinen 100000 Genossen von Indra bekämpft wird. Varcin ist also nur eine andre Bezeichnung des gewöhnlich Ahi oder Vritra genannten Ungeheuers. Es ist die trotz ihrer Schwärze unheimlich leuchtende Wetterwolke. Darum heisst der wie Xanthos Menschen verschlingende Nīđhöggr, Thors Schlangenfeind, enn dimmi dreki der düstre Drache, dessen Epitheton nicht mit Müllenhoff (D. A. 5, 157) ethisch aufzufassen ist, in derselben Völuspastrophe naþr frānn die glänzende Schlange. So hat der Gegner Sigurds, der Drache Fafnir, in dem schon Weinhold Riesen 34 einen Strom, freilich einen Strom der Erde erkannte, einen furchtbar leuchtenden Schreckenshelm, den Aegishialmr, auf. In Griechenland prophezeien noch heute die Wolkenhaube und der fahle Wolkenschein Unwetter, namentlich Hagel (Neumann-Partsch Physik. Geogr. v. Griechenl. 75. 113). Bei uns heissen solche bedrohliche Wolken am Horizont Grummelköppe (Kuhn N. S. 458), ags. lyfthelm. Solch ein Wasserunhold, wie er im Xanthos verborgen zu sein scheint, wird gewöhnlich durch zwei Züge besonders gekennzeichnet, er raubt Jungfrauen, die lichten Wolken, und wird im Gewitterkampf gezwungen, sie herzugeben oder unendliche Wassermassen auszuströmen. Den ersten Zug kennt die Ilias nicht, aber andere Überlieferungen scheinen auch darauf hinzudeuten. Die troische Heraklessage, wenn sie auch als Ganzes ein jüngeres Gebilde als die Achilleussage ist (S. 409), mag doch einige alte Elemente bewahrt haben, die von dieser in Folge ihrer Verbindung mit den südachaeischen Helenasage ausgestossen und gänzlich umgestaltet wurden. Es wäre sehr wol möglich, dass jene nymfenartige Briseis eine geraubte Wasserfrau und ihr Räuber der Wasser-

daemon Xanthos war, der erst später durch Agamemnon ersetzt wurde (S. 549), wie ja auch die μῆνις des Helden gleich dem manyu (S. 547) offenbar zunächst auf den Daemon, bevor Agamemnon in die Sage trat, gerichtet war. In der troischen Heraklessage gilt es nämlich die Befreiung der Königstochter Hesione von einem Wasserdaemon, der aus dem Meer*) steigt und Menschen und Heerden verschlingt und dem auch das Mädchen geopfert wird. Wenn Herakles gerüstet in seinen Schlund springt und ihm von innen den Bauch aufschneidet, wobei er durch die Glut der Eingeweide alle Haare seines Haupts verliert, so ist er offenbar nur der im Gewitter in die Wolke springende und sie spaltende Blitzheros, der die schönen lichten, drachenbewachten Gewässer (die ahigopās āpas R. V. 1, 32, 11) frei macht.**) So wird auch im Mahabh. 5, 277 f. Indra vom Vritra verschlungen, um beim Gähnen desselben wieder ausgespieen zu werden (Z. D. M. G. 32, 306). Wie die Ilias hat das germanische Epos die alte Beziehung des Drachen zur Jungfrau fast ganz aufgegeben, während das Märchen und das Siegfriedslied noch wenigstens andeuten, dass Kriemhild vom Drachen geraubt war und, wie es scheint, beim Bade (Grimm K. H. M. 3, 162 f.) Dass jene Mädchenhingabe sich aber ursprünglich auf den Xanthos- oder Skamandrosdrachen bezog, beweist die spätere Sitte, diesem Flusse nicht nur Stiere und Pferde Il. 21, 131 f., sondern auch die Jungfrauenschaft zu opfern. Denn nach Pseud. Aeschin. Epist. 10 rief das Mädchen beim λουτρὸν νυμφικὸν im Skamandros »λάβε μου, Σκάμανδρος, τὴν παρθενίαν« (Bergk Jahrb. f. class. Phil. 81, 310). Der kilikische Xanthos oder Sandes war ein Titan und der lykische gehörte zu den ἄγριοι θεοί und war wahrscheinlich derselbe wie der Gründer der gleichnamigen lykischen Stadt, der ein λῃστής genannt wird (Or. u. Occid. 2, 14).

*) Auch der Wolkendaemon Vritra wird später in einigen Mahabh-scenen zu einem Meerungeheuer.

**) Die Fürstentochter Katharina opfert sich dem Alles ausdörrenden d. h. Wasser zurückhaltenden Drachen, der, wie Xanthos der Sohn des Zeus, ein Kind des Blitzes und Donners in neugriechischen Liedern heisst (Polites Mel. 1, 161 f.) und wie von ihm, wird auch von Vritra gesagt, dass ihm Blitz und Donner nicht helfen R. V. 1, 32, 13.

Sicherer ist der zweite Zug. Achilleus veranlasst den Xanthos seine Fluten zu ergiessen wie Indra den Ahi. Aber bevor das geschieht, fliehen die Troer scharenweise gleich feuerbedrohten Heuschrecken in den Fluss, sich verkriechend oder unter Thränen um Erbarmen flehend oder auch Widerstand versuchend, und im und am Wasser werden sie von ihrem grimmigen Feinde getötet. So springen die zitternden Gewässer vor dem tobenden, Staub aufwirbelnden Indra her 7, 21, 3, die Unholde fliehen zu Tausenden vor ihm wie Hämmlinge und werden in den Gewässern getötet, weinend oder die Zähne weisend 6, 18, 2. 1, 33, 7. 8, 88, 6. Aber als Achilleus selber hineinspringt, schwillt Xanthos furchtbar auf, brüllend wie ein Stier; der Held verliert den Halt und ergreift mit der Hand eine *πτελέα* . 21, 242. Das letzte Motiv ist mir aus dem Indramythus nicht bekannt, wird aber auch wahrscheinlich darin zu finden sein. Dem indogermanischen Gewittermythus hat es gewiss nicht gefehlt, denn auch der nordische Blitzgott Thor hält sich auf der Fahrt nach Geirrödhsgard, dem Reiche furchtbarer Gewitterwolkenriesen, wie Uhland Thor 139. 141 deutet, im Strome Vimur = Wolke (Mannhardt G. M. 21), der ihm bis zur Schulter steigt, am reynir, der Eberesche, fest, die deswegen björg, die Rettung Thors Sn. E. 2, 301 heisst (Kuhn Herabk. 201). Achilleus aber flieht stürmisch weiter *αἰετοῦ οἶματ' ἔχων μέλανος*, der Strom rauscht ihm nach, bis über die Schultern steigt das Wasser, da seufzt der Held zu den Göttern empor 21, 251. Es ist der Augenblick des Gewitters gemeint, wo die gewaltsam losbrechende Regenmasse selbst die Blitze verdunkelt und auszulöschen droht. Noch einmal streckt sich der Blitz, der bald einer Pflanze mit gefiedertem Laube, bald einem Vogel verglichen wird, wie ein rettender Baum vor, aber dann flieht der Blitzadler erschreckt durch die Gewässer. Auch Indra treibt im Vritrakampf die Wogen empor 4, 16, 7, die Strömung verschlingt ihn 4, 18, 8 und er erschrickt als Falke, die Flut der Wasser durchfliegend 1, 32, 14. Im Mahabh. 5, 330 f. schleudert er mit seinem Donnerkeil den Meeresschaum auf Vritra und tötet ihn, versteckt sich dann aber im Wasser. Auch im älteren Bericht 3, 8691 f. verzweifelt Indra im Kampf mit dem gewaltig schreienden Vritra, schleudert in der Furcht rasch seinen Donnerkeil und verbirgt sich voll

Angst in einem Teiche (vgl. A. Holtzmann Z. D. M. G. 32, 305 f.) Es ist eine uralte indogermanische Gewitterscene, die wir im Trita-, Kereçâçpa, Herakles- und Thormythus wiederfinden (J. M. 1, 174 f. 176). Und selbst das Aufstöhnen des Blitzheros kann uns nicht befremden, wenn wir des *κεραυνὸς στονόεις* oder der *βροντὴ στονόεσσα* bei Quint. Smyrn. 2, 380. 6, 641 gedenken. Aus seiner Not wird Achill durch den Feuer- und Schmiedegott Hephaestos gerissen. So ist auch Indra wol in diesem Kampf mit dem Feuergott Agni verbündet (Indrâgni), er erschlägt die Feinde, die Agni niederbrennt R. V. 4, 28, 3, der also hier genau dem Hephaest entspräche, zumal wenn dessen Name wirklich, wie M. Müller Z. f. V. S. 18, 212 und Kuhn (Myth. Stud. 1, 218) annehmen, dem Beinamen Agni's yavishtha der Jüngste gleich wäre. Statt Agni's wird auch Kutsa als Indra's Helfer in diesem Kampf genannt, auch ein Daemon des Himmelsfeuers, und zwar kommt er auf Windesrossen dazu heran (Kuhn Myth. 1, 54), gerade so wie Hephaest und die Winde vereint den Achill retten.*)

Auch der letzte Zweifel an der mythischen Natur der Achilleussage muss schwinden, wenn sich nun auch der Kampf mit Hektor als Bestandteil eines Gewittermythus noch weiter ausweist. Es darf uns auch nicht schmerzen, das Urbild des edlen Helden zu einem finstern Daemon herabgesetzt zu sehen, wird er uns doch zu einem der tröstlichsten Zeugen der idealisirenden Kraft des Menschengeistes, die aus dem öden, trüben, hässlichen Daemonentum zu höheren Dingen berufener Völker, wie aus schwarzem Dornholze die frischesten, lichtesten, schönsten Heroen- und Göttergestalten blütengleich hervortreibt. Auch der furchtbare Götterfeind Vritra, dem wir den Hektor gleichsetzen, ist in einer Partie des Mahabh. 5, 335 zu einem Brahmanen geworden, für dessen Mord der Gott Indra schwer büssen muss, und der grimme Riese Amykos hatte doch sein Heroon am thrakischen Bosporus (vgl. Hehn Kulturpfl.[3] 200). Wie die mittelalterliche Dichtung über den Namen Parzival grübelte, hat sich schon die Ilias Hektors Namen zu deuten gesucht.

*) Dass Bakchus die Hydaspesfluten, die sich seinem Heer entgegentürmen, anzündet, ist blosse Nachahmung der obigen Iliasscene, wie Nonnus 23, 221 selber durch die Erinnerung an den Simoeis und Kamandros verrät.

Denn Il. 5, 473 steht: Ἕκτορ, φῆς που ἄτερ λαῶν πόλιν ἕξεμεν ἠδ' ἐπικούρων und in diesem Sinne haben Pott (Etym. F. 2, 260) und Curtius (Z. f. V. S. 1, 36. 7, 256. Gr.[5] 193. 257) das Wort von ἔχειν tenere, obtinere, sustinere abgeleitet und der letzte es zudem nach Hesych als eine Übersetzung des dardanischen Wortes Dareios oder Dares d. i. Halter, Erhalter aufgefasst. Aber noch genauer würde der ja auch nah verwante Begriff des retinere, abstinere zutreffen, wie Il. 20, 27 ἔχειν gebraucht in οὐδὲ μίνυνϑ' ἕξουσι (Τρῶες) ποδώκεα Πηλείωνα, um so mehr, als nach Hesych die Aeolier die πάσσαλοι ἐν ῥυμῷ ἕκτορες nannten. Hektor ist darnach der Abwehrer, Verschliesser, genau wie der von der W. vṛ abstammende Vritra den Verschliesser bedeutet (Grassmann Wb. 1319. 1334), der deswegen auch paridhí, die Wehr der Ströme z. B. R. V. 3, 33, 6 oder nadīvṛt wasserverschliessend 1, 52, 2. 8, 12, 26 heisst. Auch stimmt vortrefflich der Name des ags. von Beovulf befehdeten Wasserdaemons Grendel dazu, denn grendel ist Riegel πάσσαλος, der altertümliche Riegelpflock. Diesen Verschluss der Wasserburg, des Wasserstalles, zu erschüttern 8, 55, 3, diesen Vritra zu töten, ist der Hauptzweck der Indraschlacht. Diesen Hektor zu besiegen, ist in der Ilias Achills grosse Aufgabe, die Riegel der Tore zu sprengen bei Quint. Sm. 3, 1 f. seine letzte Tat. Ebenso sind die zwei Situationen bezeichnend, in denen Hektor und nur er ausserhalb des Kampfes fast überall erscheint. Entweder hat er seinen festen Stand im Tore (S. 111), oder er lagert am Xanthos. Dass Vritra und Ahi sich unmittelbar berühren, ihre Schicksale aufs innigste zusammenhängen, ist schon oben bemerkt. So folgt auch auf die Niederlage des Xanthos unmittelbar die Hektors. Wie Vritra am grossen Wolkenstrome als Wächter lagert 2, 11, 9, so redet Hektor am wirbelnden Flusse 8, 490, kämpft am Gestade 11, 499, liegt betäubt an der Furt des Xanthos 14, 433 f., wie sonst kein andrer Troerheld. Seine intime Beziehung zu dem Fluss bezeugt auch der Name seines Sohnes Skamandrios 6, 402. Aber noch mehr! Der Skamandros entspringt aus zwei Quellen, einer warmen und einer kalten, nahe der Mauer Troja's 22, 146 f. und Hektors letzter Kampf und sein Todeslauf hebt bei diesen an und endet bei ihnen. Wie kann schöner sein früheres Wasserhüteramt ausgedrückt sein!

Die Ilionsucher, die jene wunderbaren Brunnen bei Bunarbaschi gefunden zu haben glaubten, täuschten sich und Andre, wie man jetzt weiss, und auch bei Hissarlik rinnen sie jetzt nicht. Und wenn sie einmal dort geflossen haben, so waren sie doch nur die Abbilder der in tausend Sagen auf die Erde herabgezogenen Wolkenbrunnen, weshalb denn auch aus der einen Dampf wie von brennendem Feuer ὡσεὶ πυρὸς αἰθομένοιο aufstieg, die andere aber mitten im Sommer gleich Hagel oder kaltem Schnee oder Eis dahinfloss.

Der wie Achilleus im Strome von der Gefahr des Ertrinkens bedrohte Thor strebt auf einer Riesenfahrt zum Wolkenriesen Hymir, als dessen Schädel die Fagrskinna 3, 2 den Himmel bezeichnet, um ihm nach der Besiegung der Mitgartsschlange einen Braukessel »hverr« abzunehmen. Sein Weg führt ihn über die Elivágar, aus dem Kampf warmer und kalter Luft entstandene Hagelströme, die aus dem Rauschekessel Hvergelmir, einem im Himmelsraum gelegenen Brunnen, der offenbar jenem Braukessel des Riesen gleich ist, sich ergiessen. Dann watet Thor auch zu der an der Regenbogenbrücke Bifröst gelegenen Götterrichtstatt durch die von Uhland bereits als warme Gewitterregen erklärten zwei Kerlög d. i. Wannenbäder. »Die heiligen Wasser glühen« heisst es da bei Grimnism. 29. Wir erinnern uns nun unserer Deutung des Kessels, in den Achilleus geworfen wurde, auf das Gewitter und des Zusammenhangs der Begriffe skr. gharmas, Glut und Kessel, lat. fornus Ofen und θέρμαι heisse Quellen. Dem gemäss finden wir auch Thors heilög vötn auf Erden als Helgavatn oder ähnlich benannte Brunnen wieder, die denn auch ausdrücklich dem Thor geweiht sind (D. M. 3, 165. 167). Kessel hver heissen noch heute die heissen Quellen auf Island (Z. f. D. Phil. 3, 37. Arnason Isl. Thiodsögur 1, 661 f.), dies Wort ist sogar nach Müllenhoff D. A. 5, 10 als eine isländische Variante im Cod. Reg. in die 35. Strophe der Völuspa gebracht. Aber auch die stark hervorsstossenden Quellen in Hinterpommern heissen Kochbrunnen »Kakborn« und »Kessel« (Knoop Volks. a. Hinterp. 50), und eine Quelle bei Hartessenreuth, in der das Wasser stets siedet, ist der Hafen, in welchem eine von ihrem zornigen Mann verwünschte und im Gewitter getötete Bäuerin am Sonntag Garn sott (s. u. Grohmann Böhm. S. 1, 256 vgl. den heiligen Kesselbrunnen in

Böhmen Pfannenschmid Weihw. 92). Aus einem dritten, der stets wallt, qualmte im Sommer ein Hagel bringender Nebel; seitdem ihn aber der h. Procop bedeckte, gab er der Gegend das beste Wasser (Grohmann a. O. 1, 254 f.). Unter diesen Kesseln und bald glühenden, bald eisigen Quellen haben wir offenbar die Gewitterwolken zu verstehen. Darum stürzt auch beim Kampf des iranischen Blitzheros mit der Wolkenschlange ein auf ihrem Bauch stehender Kessel um (Indog. M. 1, 173), und die Wolke wird R. V. 1, 7, 6 gerade als ein jenem altn. hverr genau entsprechender caru Kessel bezeichnet, den der vor der Wolkenburg kämpfende Indra zu öffnen hat. Solche Gewässer sind offenbar auch die vor der troischen Burg fliessenden Feuer- und Hagelquellen, und selbst die an ihnen waschenden Troerinnen Il. 22, 153 könnten möglicher Weise ursprünglich himmlische Wasserfrauen gewesen sein, wie sie ja auch von Hektors Abbild Vritra bewacht und so oft beim Baden oder Waschen betroffen wurden (S. 518).

Ausser *δῖος* und dem späteren *κορυθαίολος* (S. 189) heisst Hektor vorzugsweise *ἀνδροφόνος* 1, 242. 6, 498. 9, 351. 16, 77. 840. 17, 428. 616. 638, 18, 149. 24, 509. 724, allerdings in durchweg späteren Partien, wie Vritra narmara männertötend genannt wird. Als Achilleus sich Hektor nähert, wird dieser mit einer von unauslöschlichem Mut beseelten, zornigen Schlange verglichen, die auf einen Mann lauert 22, 93. So lauert Vritra (ahimanyu mit Schlangenzorn 1, 64, 8. 9) auf Indra, aber dieser schlägt die lauernde Schlange auf ihrem Lager zu Boden 6, 17, 8. 9. So windet sich auch der Mitgartswurm vor dem Kampf mit Thor in Riesenzorn (Sn. Edda 1, 188) und heisst Nīđhöggr der grimmig Hauende (Müllenhoff D. A. 5, 36), der auch von Männerleichen sich nährt. Hektor wird dreimal um die Feuer-Hagelquellen der Burg gejagt, wie auch der Vritrakampf, während dessen Indra sich dreimal stärken muss (Indog. M. 1, 175*), sich vor den regenbringenden Wolkenburgen (puras) abspielt und der Unhold Mahabh. 14, 298 f. nach einander in Wasser, Feuer, Luft und Aether getrieben wird. Als endlich Hektor

*) J. M. 1, 175 durften âmatra und *ἄμετρον* nicht zusammengestellt werden (Osthoff Forsch. 1, 31).

sich stellt, trifft er zwar Achill, aber verwundet ihn nicht. Dem Indra schlägt dagegen das Ungeheuer (Vjansa) sogar beide Kiefern ab R. V. 4, 18, 9. Achill und Indra schleudern auf ihren Gegner ihr Göttergeschoss, das ohne ihr Zutun wieder in ihre Hand zurückkehrt (S. 546). Hektor wird von Achill tötlich getroffen, φαίνετο δ' ῇ κληῗδες ἀπ' ὤμων αὐχέν' ἔχουσιν λαυκανίην 22, 324. Dies scheint aus der rohen Verwundung Vritra's entstanden, der von Indra beim Gähnen tötlich getroffen wird. Übrigens durchhaut dieser ihm im R. V. auch den Nacken oder zerbricht ihm die Schultern. Wie Achill nach Hektors Falle höhnt und den Paean anstimmt, was sonst in der Ilias nirgend vorkommt, so tötet auch Indra den Vritra mit lautem Frohlocken 4, 17, 3, und wie über Hektors Fall bei den Quellen die Klage der Eltern ertönt, so liegt die erschöpfte Mutter Vritra's auf der Leiche ihres Sohnes mitten unter Strömen, wie die Kuh über ihrem Kalbe 1, 32, 9. 10.

Man kann getrost mehreren der hier zusammengeschaarten zahlreichen Einzelübereinstimmungen als Kindern des Zufalls oder der Analogie den Laufpass geben, aber man wird nicht leugnen können, dass die beiden langen Reihen dieser höchst eigentümlichen Kampfscenen eines griechischen Heros und eines indischen Gottes in ihrem Gesamtverlauf, in vielen entscheidenden Wendungen desselben, in ihrem Inhalt und Zweck, in den merkwürdigen Situationen im Wesentlichen zusammenfallen. Man kann das sogar vom Charakter der Kämpfer und der Scenerie ihres Kampfplatzes sagen, obgleich im R. V. ein Gott gegen zwei Daemonen der Luft, in der Ilias ein Held gegen einen Flussdaemon und einen Helden auf Erden streitet. Diese Unterschiede bezeichnen nur zwei verschiedene Entwickelungsgrade derselben mythischen Idee, nicht aber verschiedene Grundvorstellungen, und gerade aus dem Sagenkreis der kleinasiatischen Nachbarschaft Troja's erhellt, dass in diesem mythischen Kampf die Rangstufen der Kämpfer leicht wechselten, der Schauplatz desselben öfter vom Himmel auf die Erde versetzt wurden. Phrygien und Mysien waren nicht nur reich an Liebesgeschichten von See- und Flussnymfen mit Heroen (Philol. 7, 240 zu Il. 14, 444), sondern auch an Sagen von daemonischen Brunnenhütern. Der besonders aus Apoll. Rh. bekannte Riese Amykos, gleich

Hektor ein Fürst und zwar der Bebryker*) aus Hellespont, wehrt den Argonauten den Zutritt zu einer Quelle, wird aber vom Dioskuren Polydeukes im Faustkampf besiegt.**) Amykos aber ist unter dem Namen Namuci d. h. »nicht loslassend« ein den Regen vorenthaltender daemonischer Feind Indra's, der deswegen auch im R. V. Namucicudana und im Mahabh. Namucighna d. h. Namucitöter heisst und von den Açvins, den indischen Dioskuren, unterstützt wird (J. M. 1, 171). Auch Marysas, der als geschundener Pfeifer aufgehängt einem Winddaemon gleicht, war als solcher wol wie andre Winddaemonen ein Himmelswasserhüter (J. M. 1, 170 f.). Darum stand denn auch der phrygische Fluss Marsyas im Kampfe gegen Landesfeinde seinen Anwohnern mit seinen Fluten bei, wie Skamandros den Troern, und schmückte Marsyas als Brunnenfigur den Markt mancher kleinasiatischen Griechenstadt und prangte auf deren Münzen als Symbol städtischer Freiheit.***) In diesen beiden Gestalten haben wir also statt des brunnenhütenden Heros zwei brunnenhütende Daemonen vor uns, von denen der eine, Amykos, ein Heroon am Bosporos hatte und der andre, Marsyas, noch in historischer Zeit sich aus einem Brunnengeist, dem Wächter eines ἕρμα Quells, zu einem Stadtpatron, einem ἕρμα Hort, entwickelte, wie Hektor bereits in vorhistorischer Zeit. Ähnlich scheint es übrigens an andern Orten auch dem Xanthos gegangen zu sein. Jener lykische Xanthos, ein ἄγριος θεός und ληστής genannt, (S. 554) wurde noch C. J. G. 3 no. 4269 zu Xanthos als πατρῷος θεός verehrt, und auch Troja war so sehr mit dem Xanthos verknüpft, dass es nach Hesych. und Steph. Byz. wol Ξάνθη genannt wurde (Benfey Or. u. Occid. 2, 15). Nach einer andern

*) Die Bebryker scheinen Nibelungen zu sein; birbûka dicht, dick ist ein Beiwort des Nebels (purîsha S. 481) R. V. 10, 27, 23.

**) Im Avesta scheint der dioskurische Morgenstern (Polydeukes) durch den Stern Tistrja ersetzt, der in Rossgestalt an dem Vourukaschasee den Daeva Apaoscha, der die Gestalt eines schwarzen kahlen Pferdes hat, besiegt, so dass nun der Wind ungehindert die aus dem See aufsteigenden Wolken zur Erde treiben kann.

***) Jordans Abhandlung über Marsyas kenne ich leider nicht. Auf einem Sarkophag der Villa Pamphili in Rom stürmt Athene gegen einen am Boden gelagerten, in den Händen Flöten tragenden Flussgott an, der für den Maeandros gehalten wird (Lauer Syst. 370).

Sage war Arnos der Heros von Arna d. h. der Stadt Xanthos in Lykien, der mit Protogonos, unter dem vielleicht wieder ein Blitzdaemon zu verstehen ist (s. u.), kämpfte (Orph. h. 6 u. 14, 1). Auch die Neugriechen Kleinasiens bewahren solche Sagen. In einem grottenreichen Brunnen auf Chios haust ein Mensch Namens *Βένια*, der um Mitternacht auf einem wilden Pferde einen Brunnen verlässt und nach tollem Ritt schliesslich sich wieder in denselben hineinstürzt (Wachsmuth d. a. Griechenl. i. n. 58). Man wird diese Sage, die an den gleich einem Rennpferd Il. 22, 162 von den Brunnen fortstürmenden und dahin wiederzurückkehrenden Hektor erinnert, mit der andern chiotischen Überlieferung zusammenhalten müssen, nach welcher der Held *Διάκος πολέμαρχος* im Zweikampf mit einem Drachen nach diesem einen noch gezeigten Felsblock wirft, der *Βενέτικον* heisst (Polites Mel. 1, 504). Denn gerade Drachengestalt haben auch die neugriechischen Brunnengeister, und der Stein scheint doch seinen Namen von jenem *Βένια* zu führen. Diese neugriechischen Brunnengeister locken auch Jungfrauen zu sich und halten sie fest, werden aber beim Wasserschöpfen mit dreimaligem Grusse geehrt (Wachsmuth a. O. S. 57. 36) und gelten auch in Neger- und Araberform als *ἀράπηδες**) für Ortsgeister, die mit Helden ringen (Polites Mel. 1, 131 f. 145. 151 f.).

Aus dem daemonischen Wolkenwächter wird also ein daemonischer oder heroischer Hüter des Brunnens, des wertvollen Gemeinbesitzes des Ortes, und so kann daraus ein Hort einer Stadt werden, ihr Wächter in grosser Not, als dessen idealsten Typus wir Hektor zu verehren haben.

Parallelen im Göttermythus.

Nicht nur in der indischen und germanischen, sondern auch in der griechischen Götterwelt toben ähnliche Kämpfe, und wiederum sind es auch hier die von uns schon wiederholt mit Achill zusammengestellten Götter Zeus und Dionysos, welche

*) Auch die indischen Daemonen, die Asuras, heissen Kālakanjas d. i. Söhne der Dunkelblauen oder Schwarzen (Taitt. Br. 1, 1, 2. 4. 6. Kuhn Entwicklungsstufen 129) und des lettischen Donnergottes Perkun Feinde die Johdi d. h. die Schwarzen. Am nächsten kommen aber die deutschen Brunnenmohren. König Hiörleif schiesst einem Wasser wehrenden Brunnenunhold einen heissgeglühten Spiess ins Auge (Uhland Schr. 6, 202).

sie führen. Auch Zeus hat ganz deutlich mit zwei Hauptgegnerarten zu tun, mit einer drachenartigen, durch Typhon vertretenen, den der im Frühling wieder erstarkende Blitzgott am Ende des Winters, wie Nonnus 3, 1 λῦτο δ' ἀγών, ὅτε χεῖμα παρήλυθεν ausdrücklich bemerkt, dadurch besiegt, dass er seine Blitze, die der Unhold ihm offenbar zu Anfang des Winters geraubt oder, wie es die Sage auch anders ausdrückt, seine Sehnen, die dieser ihm ausgeschnitten und in eine Höle versteckt hat, mit Hilfe des Hermes und Aegipan oder des Kadmus, offenbaren Windwesen, wiedererlangt (vgl. R. Köhler d. Dionysiaca 2 f.). Typhon aber ist die wirbelnde, blitzschwangere Wind- und Wolkenhose. Dieser Drachenkampf führt uns in grossartigen Himmelsraummaassen die Waldscene des Peleus vor, den der Kentaur Chiron von den Ungeheuern, bez. Akastos errettet und mit seiner in Mist versteckten Waffe wiederversieht, deren Deutung also auch durch diese Parallele aufs Neue gesichert wird. Seinen zweiten grossen Streit aber hat Zeus mit den Titanen, bez. Giganten, wobei ihm zum Siege, wie dem Achill, die Blitzdaemonen und die Sturmdaemonen verhelfen, nämlich die Kyklopen Brontes, Steropes, Arges und die Hekatoncheiren Kottos, Briareos und Gyes (S. 472). Auch hier brennt die Waldung und das Meer siedet (Hes. Theog. 695). Die Giganten bekämpft auch Dionysos nach Apollodor 1, 6, 2. Diod. 3, 70 in der allgemeinen Schlacht der Götter und Giganten, nach Nonnus aber als einzelner Bakchus (R. Köhler a. O. 90). Gegen sie wie gegen die Inder schleudert er Blitzfeuer (S. 500), und auch bei seinem Streit mit Pentheus, bei dem er widerstandslos ins Tor der Stadt Theben einzieht, brechen Flammen gegen seinen Feind aus der Erde hervor. Also auch hier handelt es sich um die gewaltigen Unruhen des Himmels und auch hier ist der Kampf vor das Tor einer feindseligen Stadt versetzt.

8. Scene. Achilleus wird in der Blüte seines Lebens von Apollon (und Paris) durch einen Schuss an der Ferse, die nicht von der unsterblich machenden Styx benetzt worden ist, tötlich getroffen, als er in Hektors Burg eindringen will. Er wird auf einem Scheiterhaufen verbrannt und liegt im stillen Grabe am Meer oder weilt in einem fernen Lande, wo er Spiele treibt, unsterblich, aller Helden gefeiertster. Dass der Blitz ein frühes Ende findet, liegt in seiner Natur, mag man ihn als einmaliges

Aufflammen oder auch als kurzlebige Sommererscheinung betrachten. Daher heisst sein *πῦρ* gerade wie Achill *ὠκύμορον* (Nonn. 8, 316); noch vom Mutterschosse umhüllt, sagt R. V. 1. 164, 32, ist Agni schon dem Untergang verfallen. Daher ereilt selbst die grossen Blitzgötter ein früher Tod. Auf Kreta zeigte man Zeus' Grab, in Italien bereitete man dem Blitz förmliche brunnenartige Gräber (Preller Röm. M.[3] 1, 193. 244).

Aber noch deutlicher als hierdurch wird uns die Naturbedeutung seines Todes oder seiner Lähmung durch Apollodors und Nonnus' Berichte über seinen Kampf mit Typhon (vgl. R. Köhler d. Dionysiaca d. N. 5). Denn wenn Zeus zu Ende des Winters seine als Sehnen aufgefassten Blitze wiedererlangt, so müssen sie ihm vom Typhon zu Anfang desselben aus Händen und Füssen ausgeschnitten sein d. h. der Gewittergott verliert im Herbst, dessen Regen oft durch heftige Gewitter eingeleitet werden,*) das Reich an einen furchtbaren Sturmdaemon, das er im Frühling wieder übernimmt, und noch einmal wird uns diese Anschauung klar bezeugt durch den Dionysosmythus. Auch Dionysos stirbt im Herbst, denn ausdrücklich setzt Plutarch de ei ap. D. 9 p. 389b die Wiederaufweckung des Dithyrambos, mit der der Tod des Dionys unmittelbar verknüpft war, in die Zeit des »*ἀρχομένου χειμῶνος*«. Genauer gesagt, war es der Dadophorios, der att. Maimakterion d. i. Nov.-December (vgl. Weniger a. O. 1. 4. 12). Und wenn in jenem Zeusmythus die Fussverwundung des Gottes mit der Achills zusammentrifft, so spielt in diesem Mythus beim Tode des Gottes der Kessel wieder die meteorische Rolle, die er in der Achilleis bei der Geburt des Helden und beim Kampf der indogermanischen Blitzgötter- und -heroen hatte (S. 503). Denn die Titanen, wiederum Sturmdaemonen, überfallen den Gott nach seinem Heereszug, zerreissen ihn in Stücke und werfen dieselben in einen Kessel, kochen sie und bereiten ein Mahl. Endlich fährt Zeus mit seinen Blitzen dazwischen, verstösst sie in den Tartaros und übergibt dem Apollon die Glieder seines Sohnes zur Bestattung im delphischen Tempel, wo ein eigenes Collegium, das der Hosier, am Sarge geheime Opfer bringt, bis der Gott im

*) Im Herbst 1864 zählte man auf der athenischen Sternwarte in 7 Stunden 30 000, am 30. und 31. August 1862 sogar in 4 Stunden 56 000 Blitze (Neumann-Partsch a. O. 72).

Frühling wiedererwacht (Clem. Al. protr. p. 15). Im Kultus aber erschlägt ihn nach anderer Sage Lykurgus, längst als winterlicher Sturmdaemon anerkannt, mit einem Opferbeil, im Mythus scheucht er ihn ins Wasser. Auch im indischen Epos verkriecht sich Indra nach seinem Hauptkampf mit Vritra in Wasser, die Regenzeit varsha, die im tropischen Indien den Herbst einleitet, beginnt.

Thor und Kar, der altn. Sturmriese Kāri (S. 461), erschlagen einander auf der Hochzeit ihrer Kinder, und man zeigt ihre Grabhügel (Thiele Danm. Folkes. 2, 137). In einer Augustnacht, wenn im Norden der Sommer bereits zu Ende geht, zieht durch ein dänisches Gehöft der Brautzug, der Bräutigam Frosti d. i. Frost, Karis Sohn, mit seiner Braut an der Spitze. Büsst Zeus seine Waffen oder Blitze im Winter ein, so Thor seinen Hammer, den er sich im Lenz vom Sturmriesen Thrym heimholt (Uhland Thor 102). In vielen germanischen Sagen kommt der Drachenschläger wie Thor und Beovulf (vgl. Kereçaçpa s. u.) um, vom Gift des Untiers überströmt, der letzte, wie auch Müllenhoff annimmt, im Herbst, oder aber er wird durch einen Stich seines Schweifes in die Kniekehle getötet (Z. f. D. A. 7, 429 f.). Achill fällt nach einem Skamandros- und Hektorkampf oder in früherer, die Ereignisse noch nicht episch auseinander rückenden Überlieferung während desselben, im Skäischen Tor (Il. 22, 359), (dem links, mhd. »zer winstern« liegenden Unglückstor?) gerade im Begriff, deren Riegel zu sprengen (S. 557). Erst in späterer Sage töten ihn Paris und Deïphobos bei der Hochzeit mit Polyxena im Apolltempel (S. 117). Aber Apoll, der in der Ilias und den althellenischen Kulten nur als Sturmgott zu begreifen ist und in den Lapithen- und Phlegyersagen oft dem Übermass daemonischen Trotzes ein jähes Ende bereitet, hat wol den ältesten Anspruch auf diese Tat, denn auch die nordische Überlieferung über Thors Mörder schwankt zwischen dem Wurm und dem Sturm, Zeus erliegt dem Sturmdaemon Typhon im Herbst, und auch andere indogermanische Sturmwesen leben mit Blitzwesen in heftiger Fehde. Das unruhige Zucken des Blitzes scheint die Vorstellung veranlasst zu haben, dass die Blitzwesen, so rasch sie waren, doch hinkten und an den Beinen gelähmt oder doch an der Ferse verwundbar seien. Diese Ferse stösst das Wasser hervor (S. 541), aber dieses löscht auch die Blitze

aus und tötet sie. Agni heisst sogar fusslos apād R. V. 4, 1, 11. Hephaest, Wieland und Thors Böcke (S. 548) hinken, jener wird wie Achill an der Ferse gepackt und ins Wasser geworfen. Jener Typhon versteckt die dem Zeus ausgeschnittenen Sehnen, die erst Hermes und Aegipan, mildere Windwesen, ihm wiederverschaffen (vgl. S. 482). Dem den Sitz bergentrückter Götterkönige mit der blauen Blume öffnenden deutschen Hirten, der schon früher als Blitzwesen gedeutet ist, wird die Ferse abgeschlagen (Z. f. D. M. 3, 384. Mannhardt G. M. 153). Im R. V. erleidet auch der Indrafalke im Kampf ums Himmelswasser eine Wunde an der Kralle vom gandharvischen Sturmdaemon Kriçānu (J. M. 1, 177 f.). Aber im siegreichen Frühlingskampf mit Vala wird der lahme Gott nach meiner Deutung von R. V. 2, 15, 7 (S. 541) wieder gehend. So trägt denn auch Achill an der Ferse seine Todeswunde. Er flammt noch einmal in der Glut des Scheiterhaufens auf, der durch das Heranfliegen der Iris und der Winddaemonen auch einen meteorischen Charakter empfängt. Auch das Motiv, dass der tote Held von Thetis den Flammen nach dem Inselparadies Leuke, der Himmelsheiterkeit, entführt wird, mag zu dem echt meteorischen Nereidenmärchenschatz gehören, wie das andre, dass die Mutter Ino oder die kretische Neraide ihren Sohn dem Feuer entreisst, um mit ihm zu ihren Geistern zu fliehen.

Mit dieser Niederlage der Blitzgötter und -heroen im Herbst, die uns diese 8. Scene vorführt, schliesst sich der Scenenkreis wie der Jahresring wieder an seinen Anfang, die 1. Scene, an.

Schlussbemerkung.

Dass Achilleus schon vor seiner Verklärung durch das Epos als ein noch halb daemonischer Heros verehrt wurde, bezweifeln wir nicht, denn wir finden seine Eltern, auf die doch nur ein Seitenlicht von der homerischen Dichtung herüberfiel, gleichfalls durch achaeische Dienste gefeiert (S. 434). Im achilleischen Heroenkultus aber Spuren der ursprünglichen daemonischen Blitznatur nachzugehen, ist ein gewagtes, oder vielmehr verlorenes Unternehmen. Aber jedenfalls widerstreiten unsrer Auffassung auch die Eigenheiten dieses Kultus nirgend. Die milesischen Schiffe trugen denselben ins schwarze Meer, wo Achilleus als *Ποντάρχης* (C. J. G. 2 no. 2076. 2077. 2080. 2096)

den Seeleuten zum Nothelfer wurde, wie er einst als Blitzheros das Himmelsmeer beherscht hatte, und wenn nach dem thessalischen Thetishymnus (Philostr. Her. 742) der *Πόντος* Achills unsterbliches Teil hatte,*) so schimmert da vielleicht noch das alte Unsterblichkeitsbad im Gewittergewölk durch. Auf der fernen kahlen Dromosdüne vor der Mündung des Borysthenes feierte man durch Wettläufe den *ποδὰς ὠκύς*, der eben als Blitzheros alle anderen an Schnelligkeit übertraf, und im Achilleion am Sigeion blendete seine Erscheinung in vollem Waffenglanz dem Homer das Augenlicht (Roscher M. L. 58 f.) gleich dem Blitze. Auch dass man an seiner berühmtesten Verehrungsstätte, in einem uralten kyklopenartigen Bau der Insel Leuke, vor der Donau keine Nacht zuzubringen wagte (Amm. Marc. 22 c. 8. Philostr. Her. 248), erinnerte an die Scheu, die vor allen Heiligtümern die der Blitzgötter z. B. das des Zeus Lykaios einflössten, und so mag insbesondere der Name *Ἄσπετος*, unter dem man ihm in dem abgelegenen Epirus, das Achills Sohn einnahm, diente (Plut. Pyrrh. 1), die Furcht vor dem leicht zu erregenden Zornausbruch eines Blitzdaemons andeuten. Denn in Griechenland heisst eine gleich gefürchtete Himmelserscheinung, der Hagel, bei Eurip. Tr. 18 *χάλαζα ἄσπετος*, noch heute auf Kypros *χάλαζα ἀμολόητος* und ähnlich andere grosse Übel, wie der Teufel z. B. *ἀμελέτητος* (Polites M. 1, 425). Auch der Blitzgott Thor kann nicht genannt werden, ohne dass er zornig und schlagfertig zur Stelle wäre (Lokas. 55. Sn. E. 2, 279).

In der thessalischen Form der Achilleus-Peleussage finden wir nach dieser Darlegung keine einzige Person und keine einzige Scene, die nicht mythisch wäre und die anders als mythologisch erklärt werden könnte und, wie ich meine, auch nicht wesentlich anders, als hier geschehen ist. Da nun nicht erst in Kleinasien, sondern schon früher in Thessalien der Mythus zu einer Sage geworden ist, also noch ältere Bildungen vorangegangen sein müssen, und da diese dem reichsten Born indogermanischer Mythologie, der Gewitterscenerie, entsprungen sind, so liegt die Vermutung nahe, dass die rein mythische Form der Achilleussage, ihre Hypereiaform, zu denjenigen Mythen gehören

*) *Πόντον ἔχει* heisst es von der wegen Bacchus zur Göttin erhobenen Ino (Nonn. 11, 127. 129).

werde, die den breiten Gesamthintergrund der indogermanischen Mythenwelt bilden.

Diese Vermutung ist schon im vorliegenden Abschnitt durch die Vergleichung der parallelen Mythen, Sagen und Kulte sowohl der Griechen, als auch andrer indogermanischer Völker unterstützt worden. Aber mit dem Hinweis auf eine Reihe germanischer Einzelsagen und -bräuche und den indischen Agni- und Indramythus, auf den wir uns bis hieher beschränkt haben, sind die Beweismittel der vergleichenden Mythologie noch lange nicht erschöpft. Der indogermanische Vorstellungskreis ist viel stärker von dem Blitzmythus gesättigt, als wir bisher andeuten konnten, und wir versuchen deshalb nun einen Überblick über die Formen zu gewinnen, in die sich dieser Mythus bei den nichthellenischen Indogermanen gekleidet hat. Um Missverständnissen vorzubeugen, bemerke ich zuvor, dass ich wie Müllenhoff jede Sage als ein nach Ursprung und Inhalt bestimmtes, historisches Produkt auffasse und für zunächst notwendig erachte, sie nicht von der Stelle, an die die Überlieferung sie setzt, zu verrücken. Aber ich halte damit die historische Aufgabe und den Zweck der Sagenforschung nicht für erfüllt. Gleich den Völkern haben auch die Sagen vorher andere Stellen eingenommen, gleich den Sprachen haben auch die Sagen oft vorher andere Principien verfolgt, und die geschichtliche Forschung bedient sich mit vollem Recht des Rückschlusses und der Vergleichung, um diese früheren Stellen und Principien festzusetzen. Ich hoffe, dass sie auch in der vorliegenden Untersuchung der Achilleussage, die von Kleinasien nach Thessalien und von da zu einem noch früheren Sitz des Mythus zurückführte, ihren historisch-wissenschaftlichen Charakter nicht eingebüsst hat, und hoffe ferner, dass man nicht einen Abfall von jenem soliden Verfahren darin erblicken wird, dass ich im nächsten Abschnitt von einer Darstellung der einzelnen Stadien der nationalen Entwicklung der fremden Mythen aus Mangel an Raum und Rücksicht auf den Leser absehen muss. Hier kommt es vorzugsweise darauf an, das vorhistorische Anfangsstadium zu charakterisiren, dessen mythischer Sinn allerdings mit der Bedeutung späterer historischer Fassungen, um die wir uns hier nicht weiter kümmern können, sehr häufig nicht zusammenfällt, dessen richtige Auffassung aber zugleich

die vielfachen Incongruenzen derselben als Überbleibsel der älteren Zeit begreifen lehrt. Erst wer das historische und das vorhistorische Stadium der Mythen umfasst, wird dieselben ganz verstehen und kann in dem Streit der beiden Hauptparteien der Mythologen, deren eine sich ganz der physikalischen, die andre einer mehr historisch-lokalen und oft mehr ethischen Deutung hingiebt, nur ein Erzeugniss nicht vollwissenschaftlieher Einseitigkeit sehen.

Zwölftes Capitel.

Der Peleus- und Achilleusmythus bei den nichtgriechischen Indogermanen.

A. Bei den Indern.

1. Der Agni-Indramythus hat uns, obgleich die vedische Hymnenpoesie aller epischen Darstellung sehr abhold ist, im vorigen Capitel eine Reihe Übereinstimmungen mit dem griechischen Achilleusmythus geboten. Dass er auch den Kern des Heraklesmythus umfasst, ist von uns J. M. 1, 173 f. nachgewiesen worden.

2. Das grosse Epos Mahabharata führt uns die Taten dreier Hauptgeschlechter, des Mondgeschlechts, der Kurufamilie und der Pandufamilie vor. Die beiden letzten nebenbuhlerischen Familien, die als gleichzeitig und durch Verwantschaft verbunden erscheinen, waren ursprünglich offenbar ganz von einander geschiedene Geschlechter und, obgleich sie in dem die mythische Ahnen- und die historische Stammüberlieferung verschmelzenden Epos späterer Zeit an die letzten Mitglieder des alten Mondgeschlechts anknüpfen, stehen doch ihre mythischen Ahnen offenbar auf derselben genealogischen Stufe wie die Ahnen des Mondgeschlechts (vgl. die treffliche Darlegung bei Duncker G. d. A.[4] 3, 61 f.). Es ist nun höchst bemerkenswert, dass die Mythen der Stammväter jener drei Geschlechter, des Pururavas, des Kuru und Pandu, wiederum die heroisirten Mythen von der Verbindung eines Donnerheros mit einer Wolkenfrau und eines daraus hervorgegangenen Blitzheros sind, und dass auch diese

Mythen in zahlreichen Einzelzügen mit dem Peleus- und Achilleusmythus übereinstimmen.

a) Die Pururavas-Urvaçisage ist uns im Çatap. Brahm. 11, 5. 1. 1—17 (Kuhn Herabk. 78 f. M. Müller Essays 2, 90), im Harivansa (Benfey Pantschat. 1, 263) und Bhagav. Purana 9, 14 (ed. Burnouf) überliefert, einige Scenen R. V. 10, 95. König Pururavas, Sohn der Ida, ist ein sudeva Götterliebling, der, wie es nach R. V. 10, 95, 8 f. scheint, die Apsaras Urvaçi, als sie ihr Gewand im Bade fallen lässt und wie eine Tauchente sich schmückt, überrascht und sie umarmt, obgleich sie wie eine Schlange, wie ein hintenausschlagendes Ross zurückbebt. Sie fordert ihn auf, sie dreimal täglich, doch nie wider ihren Willen (R. V. 10, 95, 5 die nicht verlangende, nach Ludw. die nicht geniessende) zu umarmen. Auch will sie ihn nie nackt sehen (Bh. P. wenn nicht im Augenblick der Vereinigung) und nur von Milch und Butter leben. So wohnt sie lange glücklich mit ihm im Walde des Gandharven Citraratha und wird (wiederum?) von Pururavas schwanger. Da wünschen ihre alten Freunde, die Gandharven, (Bh. P. gereizt vom eifersüchtigen Indra) sie zu sich zurück, und einer von ihnen, Viçvavasu, entführt zwei Widder, die an Urvaçi's Bett gebunden sind. Als sie nun klagt: »Sie haben mir meine beiden Lieblinge (Kinder. Hariv.) genommen« und ihren Gatten tadelnd zum Schutz auffordert, da springt dieser nackt empor. Ein von den Gandharven gesendeter Blitz erhellt das Zimmer. Urvaçi erblickt den nackten König und verschwindet. Im Somadeva verliert dieser Urvaçi, weil er im Himmel hat verlauten lassen, dass sie bei ihm war (Kathasarits. 3, 17). Er sucht sie kummervoll in der Wildniss überall und findet sie endlich im See Anyatahplaksha in Kurukshetra badend mit anderen Apsaras, in Entengestalt. Nun verspricht sie dem Flehenden die letzte Nacht im Jahre und die Geburt eines Sohnes. Die letzte Nacht im Jahre geht er zu den goldnen Sitzen (Goldpalästen), und man fordert ihn auf, sie zu besteigen (hereinzukommen. Kuhn). Urvaçi spricht zu ihm: »Die Gandharven werden dir morgen einen Wunsch gewähren, wähle!« Er antwortet: »Wähle du für mich.« Darauf sie: »Sage ihnen, lasst mich einer von euch sein.« Anderen Tags früh gestatteten ihm die Gandharven diesen seinen Wunsch und weihen ihn in eine den Menschen bisher noch unbekannte

Mysterie eines gewissen Opfers, in jene Art heiligen Feuers (die Feuerreibung) ein, wodurch Sterbliche zu Gandharven werden können. R. V. 10, 95, 18 schenken ihm die Götter, wenn sie von seinem Geschlecht Opfergaben empfangen, die himmlische Seligkeit. P. nimmt nun das Feuer und den Knaben und geht heim. Das Feuer verschwindet und wird ein Açvattha und ein Çamībaum. Daraus lehren ihn die Gandharven Feuer bereiten. Die Puranas schrieben dem P. die Einführung des dreifachen Feuers zu und Bhag. Pur. S. 493 heisst es: Das Feuer erkannte P. als seinen eigenen Sohn. Nach Kalidasa's modernisirendem Drama befreit König P. die von einem Daemon geraubte Urvaçi und verliebt sich in sie. Aber als er untreu einer andern Apsaras, der Udakavatī d. i. der Feuchten, sich hingibt, flieht sie von ihm. Aber er sucht sie, bis er sie, die sich in eine Schlange (»Reptil« nach Gubernatis Tiere S. 51. »Ranke« nach M. Müller) verwandelt, wiederfindet und umarmt. Darauf treffen sie auch ihren dem Vater noch unbekannten Sohn Ayu, der von seiner Mutter dem frommen Cyavana zur Erziehung übergeben war und ein ausgezeichneter Bogenschütze ist. Nachdem die Eltern den Sohn umarmt, ruft Urvaçi, eines Gebotes Indra's eingedenk, aus: Des Sohnes Gewinn wird zum Verlust der Gattin. Aber die Götter gestatten ihr durch den Götterboten noch ferner das Weib des P., des mächtigen Genossen der Götter, zu bleiben.

Hier also haben wir die S. 544 vermisste Vorgeschichte des indischen Blitz- und Feuerdaemons, denn es handelt sich um die Geburt Agni's. Ayu adj. (gr. ἠΰς Z. f. V. S. 27, 188) bedeutet »lebendig, beweglich,« āyus subst. »Leben« R. V. 1, 116, 10. 10, 59, 1. Aus diesem Grundbegriff entwickelt Ludwig R. V. übersetzung 4, 353 die Begriffe »Mensch, mythische Feuerperson, Volk.« Die allerdings ja sehr allgemeine Eigenschaft der Lebendigkeit galt nach indischer Anschauung doch vorzugsweise vom Feuer, wie Ludwig andeutet, und nicht vom Winde, wie Yaska wollte (vgl. Roth Erläut. z. Nirukta 124). Daher ist āyu an 7 Stellen des R. V. 1, 31, 11. 96, 2. 122, 4. 147, 1. 5, 43, 10. 5, 6. 20, 7 Agni's Epitheton, daher spricht gerade bei der Feuerzeugung der Priester, indem er das obere Holz d. i. Pururavas auf das untere d. i. Urvaçi legt: »Ayu bist du« (Kāty. 5, 1, 27. Eggeling z. Çatapath. Rv. 2, 5, 1, 19 vgl. Kuhn Herabk.

26 f.) und daher sagt auch Bhag. Pur. S. 493 kurzweg von Pururavas, dass er das Feuer als seinen eignen Sohn erkannte. Dass aber dies Feuer ursprünglich das himmlische ist, hat Kuhn Herabk. 81 dargetan; Ayu ist also in seinem Wesen dem Achilleus gleich, und so entsprechen denn auch in der Tat seine Eltern Pururavas und Urvaçi dem Peleus und der Thetis, und ferner die an dem Geschick jener drei so lebhaft beteiligten Gandharven den in das Leben dieser drei so tief eingreifenden Kentauren.

Purūravas deutet sich leichter als Peleus. Gegen die Auffassung (M. Müller Essays 2, 90), die ihn zu einem Polydeukes, einem lichtbegabten Sonnengott, macht, hat sich schon Roth (Erl. z. Nirukta 153) ausgesprochen, allerdings nicht zur Zufriedenheit Webers (Ind. Stud. 2, 393). Lassen erklärte P. als weitberühmt. Doch hat Roth Recht, wenn er a. O. und wieder Z. f. V. S. 18, 58 wie Grassmann Wb. ihn als den lauten Rufer, den Brüller, erklärt und an Zeus ἐρίγδουπος erinnert. Purūrávas stammt von puru viel und háva Schall, das vom Rindergebrüll, Krachen der Somapresssteine, Gesang und R. V. 1, 100, 13. 5, 63, 3 auch vom Donner gebraucht wird, sowie das Wurzelverbum ru vom Rind, von Indra 1, 10, 4 und dem Donnerkeil 2, 11, 10. Aber ganz verkehrt leitet Roth daraus weiter ein vor Brunst brüllendes Wesen ab. Pururavas ist einfach der ἐρίγδουπος im Sinne des Zeus, der rufende Donner, oder noch besser der εὐρύοπα Zeus der Ilias, der βαρύοπα des Pind. P. 6, 23 (Curtius Gr.[5] 460), wie vielleicht auch Peleus ein weithin gehörter Rufer ist (S. 482). R. V. 1, 31, 4 heisst es darum von ihm und seinem Sohne »den Himmel liessest du, o Agni, donnern dem Pururavas.« Dem schwierigeren Namen Urvaçī gegenüber schwankt die Deutung unsrer ersten Sanskritisten. Roth-Yaska's Ableitung von uruvaçī »geil« irrt am weitesten vom rechten Wege ab. Auch M. Müllers Erklärung derselben als der weithin (uru) und açī (von aç) durchdringenden Morgenröte scheint sprachlich und ist jedenfalls sachlich hinfällig. Kuhn Herabk. 86 denkt an urvankī, das, aus uru und anc zusammengesetzt, mit urūcī breit, einem häufigen Beiwort der Ushas, identisch sei (vgl. Ind. Stud. 2, 301). Das Petersburger und das Grassmannsche Wb. gehn von uru und váca Wunsch, Verlangen aus, wornach Urvaçī die Vielbegehrerin oder auch -ge-

währerin wäre vgl. R. V. 4, 2, 18. 7, 33, 11. Eine Spenderin der Feuchtigkeit, des Wolkennasses, die schon Lassen Ind. 1, 732 eine Luftgöttin nannte, ist sie jedenfalls. R. V. 5, 41, 19 wird gebetet: Der Heerde Mutter Ida und mit ihren Strömen Urvaçī sei uns gewogen (Grassmann) oder verlängre uns das Leben (M. Müller). Ida, die Mutter der Pururavas, ist eine Göttin des Wassers (s. u.). Auch Urvaçī bringt 10, 95, 10 »begehrenswertes Nass, aus dem ein Knabe wird,« sie heisst antariksaprā 10, 95, 17 die Lufterfüllerin, brihaddivā 5, 41, 19 im hohen Himmel weilend, gerade wie die Nereiden bei Pindar ὑψίθρονοι (Preller Gr. M. 2, 398. 1). Was auch ihr Name bedeute, Urvaçī gehört der grossen Gemeinde der Apsaras an, der indischen Nereiden, ja sie nimmt darin als deren herrlichste und berühmteste eine ebenso hervorragende Stellung ein wie Thetis unter den Nereiden (Indog. M. 1, 183).

Urvaçi und Thetis sind beide unsterbliche, einem Sterblichen zur Ehe bestimmte Wesen; Pururavas und Peleus sind beide Lieblinge der Götter. Jener heisst sudeva R. V. 10, 95, 14, dieser *ἄριστος ἐπιχθονίων* Apollon Rh. 4, 790, *ὃς περὶ κῆρι φίλος γένετ' ἀθανάτοισιν* Il. 24, 61 (S. 431). Beide schweifen im Walde umher. Als Pururavas das unsterbliche Weib im Bade, indem sie ihr Gewand fallen lässt, umschlingt, fährt sie zurück wie eine bebende Schlange oder ein Ross oder eine Tauchente. R. V. 10, 95, 8. 9. So sucht sich auch Thetis der Umarmung des Peleus in verschiedenen Tiergestalten, unter denen auch die Schlangenform vorkommt, zu entziehen. Selbst das *οὐκ ἐθέλουσα* kehrt R. V. 10, 95, 5 in dem Ausdruck »die nicht verlangende« wieder. Im Drama hat Urvaçi, wie auch wol die Nereide Thetis und die deutsche Schwanjungfrau oder Elbin, einen Schleier, durch den sie sich unsichtbar macht (Ind. Stud. 1, 197. Kuhn Herabk. 91). Wie griechische Zeusabenteuer kommen indische Indraabenteuer dieser Scene nahe. R. V. 4, 19, 7: Indra schwellte die Jungfrauen wie sprudelnde Quellen, »die gleichsam sinken liessen die wallenden Umhüllungen oder Schleier« (Ludwig). Urvaçi lebt darauf mit ihrem Gatten glücklich im Citrarathawald d. h. im Walde eines Gandharvenfürsten, der dort im Wasser sich mit Apsaras belustigt, durch einen furchtbaren Bogen ausgezeichnet ist, aber von der Agniwaffe (dem Blitz) besiegt wird, viele schöne Rosse verschenkt

und die göttliche Fähigkeit Alles zu sehen, was Einer in den drei Welten zu sehen wünscht, verleiht. (J. M. 1, 25, 29 f. 33. 178).

Die Deutung der Achilleussage und insbesondere die Gleichung der Gandharven und Kentauren scheint mir damit ihre letzte Feuerprobe bestanden zu haben, dass diese indischen und griechischen Daemonen nun auch noch in einem so verwickelten Sagengebilde, wie der Peleus- und der Pururavasmythus ist, sich als wesentlich identische Figuren erweisen.

Die Gleichsetzung derselben bedarf auch vom sprachlichen Standpunkt aus nicht weiterer Rechtfertigung (S. 478), doch mag hinzugefügt werden, dass meine Ableitung des Gandharven von gandha Duft, Dunst aufs schönste bestätigt wird durch den allgemeinen Windnamen gandhavaha Duft-, Dunstbringer (Z. f. V. S. 9, 343). A. V. 12, 1 schreibt den Gandharven und Apsaras lieblichen Duft zu, und spätere indische Dichter schildern die Winde häufig als Duftbringer oder -entwender (Böhtlingk Ind. Spr. 1, 300. 2, 21. 36. 91. 275).

Wie wir das junge Ehepaar Peleus und Thetis im Bezirk der Kentauren, finden wir das junge Ehepaar Pururavas und Urvaçi im Bezirk der Gandharven ansässig. Ja noch mehr. Wie Thetis schon vorher unleugbar in Verbindung mit jenen Peliondaemonen gestanden hat (S. 435), so werden die Gandharven die ehemaligen Freunde der Urvaçi genannt. Diese sind ja überhaupt die Liebhaber der Asparas, wie die Kentauren Verhältnisse zu den Nereiden haben (J. M. 1, 186). Chiron ist der Gatte der Chariklo, die als Tochter des Okeanos und als Naiade wie Hesiod, Ap. Rhod. 4, 813 und die Schol. Pind. P. 4, 103 sie nennt, ganz den im Wasser, wol auch in Schwanengestalt badenden Apsaras (J. M. 1, 33) gleicht, über die der Gandharve Citraratha gebietet, in dessen Wald Pururavas und Thetis wohnen. Wie Citraratha über viele schöne Rosse verfügt, gebietet Chiron über die Rosskentauren. Er lehrt den Waffengebrauch wie Chiron, er hat einen furchtbaren Bogen, wie Chiron eine furchtbare Lanze, er wird von der Agniwaffe, d. h. von dem Blitz besiegt wie Chiron von seinem Zögling Achill durch blitzschnellen Lauf und von Herakles durch sein Blitzgeschoss besiegt wird (S. 534), und sein Blick schweift wie der Chirons weit über die Grenzen der Gegenwart hinweg (J. M. 1, 209

Ja der Gandharve empfiehlt das Feueropfer und ist erster Vollbringer einer Ceremonie, wie Chiron die θυσίας ἱεράς*) lehrt (J. M. 1, 31. 38. 209). Mit dem epischen Gandharven Citraratha berührt sich nahe der im Kultus bedeutendere Gandharve Viçvāvasu, der eine Schutzwehr des Opferers genannt wird und ein Hochzeitsgenius der Gandharvenehe, des freien Liebesbundes, wie Chiron den Raub der Thetis rät und dann deren Hochzeit veranstaltet. Aber Viçvāvasu ist gleich den andern Gandharven auch ein beim Beilager und Wochenbett den Frauen nachstellender und Kinder raubender Daemon, wie ja auch die griechischen Kentauren die Hochzeiten so furchtbar stören und, wie wir vermuteten, als neugriechische Kalikantsaren mit Eselsköpfen und -füssen (vgl. die Onokentauren) den Weibern, wie Kindern nachstellen (J. M. 1, 168. Polites Mel. 1, 70 f. 92).**) Und so raubt Viçvāvasu auch dem Pururavas und der Urvaçi zwei Kinder; dadurch entsteht Streit unter den Eheleuten, es fällt ein Blitz, Pururavas erscheint der Gattin wider die Abrede in seiner Nacktheit, sie flieht davon. In der Form weicht diese Trennungsscene allerdings scheinbar bedeutend von der in der Peleis ab, in der zu Grunde liegenden Anschauung aber nicht. Offenbar ist auch hier das Gewitter als Streit zwischen dem lauten Rufer, dem donnernden Pururavas, und der Wolkenfrau aufgefasst.

Der Blitz erscheint aber hier nicht als ein von der Mutter in Feuer gehaltener Sohn, denn die schwangere Gattin hat ihn noch nicht geboren, sondern als Blitz dringt er in ihr Schlafgemach und zeigt des Gatten Blösse, wie Achilleus (S. 541) als Blitzheros nackt hervorbricht. Ja R. V. 10, 95, 6 nähert sich sehr der griechischen Feuer- oder Wasserweihe des Blitzes bei der Geburt: »Urvaçi, die wie ein herabstürzender Blitz leuchtete, brachte mir begehrungswerte Feuchtigkeit, und aus dem Nass wurde ein edler Knabe geboren« (vgl. Lassen Ind. A. 1, 732). Über das Loos der Kinder entsteht also auch hier

---

*) ἱλαράς las übrigens Lobeck Agl. 427 und verteidigte Nitzsch Sagenp. 28 f. gegen Köchly (vgl. Welcker Ep. C. 2, 2, 411. Bergk Gr. L. 2, 59. 26).

**) Die rossköpfige Stampa entführt Wöchnerinnen und Kinder, scheut aber das Taufwasser, wie die Kalikantsaren das Feuer und die deutschen Hexen das Kesselwasser (S. 522). Sie geht besonders zu Weihnachten um (Z. f. d. M. 4, 38) wie die Kalikantsaren, überhaupt alle diese männlichen und weiblichen Sturm- und Wolkendaemonen der Indogermanen (S. 526).

der Zwist, der Gewinn eines neuen Sohnes führt den Verlust der Gattin herbei. Der Sohn aber wird mit baaren Worten als das Feuer des Himmels bezeichnet. Die natürliche Urbedeutung tritt in Indien an mehreren Stellen noch viel deutlicher zu Tage, als in Griechenland. Selbst noch in Kalidasa's Drama kehren die uralten Elemente der Gewitterscenerie, das Gewölk, der Blitz und der Regenbogen (die Iris), bei der Schilderung der Wiedervereinigung des Helden mit seiner Geliebten wieder, wie wir sie auch im Peleus- und Achilleusmythus verknüpft finden. Wenn bei der indischen Trennung des Ehepaars die Gandharven zugegen sind, während bei der griechischen die Kentauren fehlen, so ist das eine Variante, nicht bedeutender als die, dass bei der Achilleusweihe durch Thetis auch wol Iris gegenwärtig gedacht wird (S. 443). Auch ist zu bedenken, dass das Achilleuskind doch auch von Peleus oder Thetis oder Beiden zur Erziehung dem Kentauren überreicht wird. Die Beteiligung der Gandharven bei der Trennung des Pururavas von der Urvaçi scheint aber ein alter Zug, da auch die Kentauren das Beilager stören.

In der älteren indischen Überlieferung sind es also die Gandharven, die sich der Kinder der Eheleute bemächtigen und auch das Feuer, deren letzten Sohn, bei sich haben und später dem Vater zurückgeben, gerade wie Chiron den Achilleus bei sich erzieht und später dem Peleus zurückgibt. Und die gandharvische Erziehungsart wird nach S. 574 der kentaurischen sehr ähnlich gewesen sein. In Kalidasa's Drama ist aber der Sohn Ayu, der ein kundiger Bogenschütze wie der Blitzheros Arjuna ist, von seiner Mutter dem frommen Çyavāna zur Erziehung anvertraut. Çyavāna ist nun freilich kein Gandharve, aber wir haben schon oben bemerkt, dass mit dem Kentauren Chiron Hephaest als Freund und (Liebhaber) der Thetis und als Waffenschmied und Nothelfer des Achilleus concurriert (S. 445). Auch diese Differenz zwischen der neugriechischen und einer der indischen Überlieferungen beweist nur die wesentliche Übereinstimmung dieses umfassenden Mythus der beiden Völker.

Nach Grassmann Wb. bedeutet cyavāna, ein Part. med. von cyu schwanken, sich regen, regsam, rührig, ist also dem āyu sinnverwant; nach Weber Ind. St. 1, 418. 198 vgl. Lassen Ind. A. 1, 714 ist er »der Herabfallende«, der die Wolken zer-

reissende Blitzstrahl, ein häufiger Beiname Agni's wie gleichfalls āyu (S. 571). Erst im Epos kürzt er sich zu Cyavāna (Roth Erl. d. Nir. 46. Kuhn Herabk. 10 f.). Seine auch von Kuhn, der ihm S. 12 eine Neugestaltung Bhrigu's nennt, a. O. 228 erkannte Blitznatur erhellt auch aus den wenigen von ihm erhaltenen Zügen. Wenn sonst die Wolkenfrau ihren Sohn durch Wasser oder Feuer des Himmels unsterblich zu machen sucht, ist es Çatap. Brahm. 4, 1, 5, 1 Cyavāna's Frau Sukanyā (die schöne Jungfrau), die, von den Açvins zur Gattin begehrt, von ihnen durch List die Verjüngung ihres Mannes erlangt dadurch, dass sie denselben in einen Teich, das Amrita, steigen lassen (Kuhn Herabk. 10 f. Ind. Stud. 1, 198). Nach R. V. 1, 116, 10. 5, 74, 5 ziehen sie ihm zu diesem Zweck die Haut ab. Nach Kuhn 12 ist der See das Wolkenwasser, das Amrita, und vergleicht sich dem deutschen Jungbrunnen (Grimm Myth. 1, 488) und dem Zauberkessel der Medea, Sukanya aber, die Wolkengöttin, der Jungfrau oder weissen Frau der deutschen Sage. Man denkt an Hephaest, der vom Himmel ins Wasser geschleudert, von den Wasserfrauen Thetis und Eurynome gerettet wird. Denn auch Indra droht, jenen mit dem Blitz niederzustrecken, wie Zeus den Hephaestos hinabschleudert (Asmus d. indogerm. Relig. 1, 221). Cyavana fiel aus dem Leib seiner Mutter (Lassen Ind. A. 1, 714), wie Hephaestos in heftigem Streit zwischen Zeus und Here Theog. 927 geboren wird (vgl. Lassen 1, 573 f. 582. 804. Ind. Stud. 14, 105. Z. D. M G. 32, 301. 321). Obgleich ihm Schmiedekunst nicht nachgerühmt wird, ist er doch ein hephaestartiges Wesen, ein Feuerdaemon wie dieser, ein Freund der Urvaçi wie dieser einer der Thetis, der Helfer des Ayu, der bei ihm die Waffen gebrauchen lernt, wie Hephaest dem Achill Waffen bereitet.

Stimmt der Indramythus namentlich in den Kampfscenen mit der Achilleussage überein, so finden die eigentümlichen Vereinigungs- und Trennungsscenen der Eltern des Helden und dessen gleich nach seiner Geburt eintretende Schicksale ihr getreues Abbild in der Sage von Pururavas (Çāntanu), der Apsaras Urvaçi, Ayu, den Gandharven und Cyavāna, und wir zweifeln nicht daran, dass ein sittenkundiger Sanskritist auch indische Amphidromien und ähnliche Bräuche (wie S. 515) als Abdrücke dieser Vorstellungen kennt. Beachtenswert ist endlich der

Verband, in welchem Pururavas als Enkel zu Manu steht, dem Stammvater des Menschengeschlechts, der die allgemeine Flut überdauert und als frommer Yama zum Totenrichter erhoben wird. Denn auch Peleus ist der Sohn des frommen Aeacos, der einsam auf Erden lebt und von Zeus Menschen zu Gefährten erhält, die Wasser vom Himmel herabruft und gleich Minos ein Richter der Toten wird (J. M. 1, 231 f.).

b) Pururavas ist der Sohn der Ida, der Tochter Manu's, aber auch Kuru, der im Mahabh. an einen späten Nachkommen des Pururavas, Samvarana, geschlossen wird, ist ein Sohn der Tapatī, der Schwester Manu's. Das mythische Wesen der Tapatī wird ziemlich deutlich aus ihrem Namen und ihrem Gebahren. Tapas ist Hitze, Wärme, tapu erwärmen, tapishtha, tapasvat, tapurjāmbha oder -mūrdhan d. h. mit glühendem Gebiss und Haupt versehen wird Agni im R. V. genannt. Zu seiner Mutter eignet sich bestens Tapatī, in die Mahabh. 1, 6527 f. der Bärensohn König Samvarana sich verliebt. Sie entflieht ihm, wie »der Blitz in den Wolken«. Aber endlich wird er mit ihr vereint, doch so lange er mit ihr in der Ferne auf dem Berge ihrer Liebe weilt, fällt kein Regen, weswegen er aus Liebe zu seinem Volk in seinen Palast zurückkehrt. Nun fällt befruchtender Regen. Vom König der Pantschala besiegt, haust er lange mit Tapatī in der Wildniss, bis er zurückkehrt und sie ihm Kuru gebiert. Auch hier handelt es sich offenbar um die Liebesgeschichte eines Wetterwolkenweibes, die in der Geschichte eines Nachkommen Kuru's, nämlich Çantanu's, wiederkehrt. Denn diesem ergiebt sich die Apsaras Ganga, die er jagend am Flussufer in feinem Gewand und himmlischem Schmuck überrascht, unter der Bedingung, dass er sie nie tadle. Er lebt mit ihr in Himmelswonne wie ein Gott, obgleich sie sieben ihrer Söhne in den Fluss wirft. Als sie aber dem 8. das Gleiche tun will, beschwört sie der Gatte, davon abzustehen. Da erklärt sie, ihre Kinder seien dadurch unsterblich geworden, diesen 8. möge er behalten, müsse dafür aber sie selber verlieren. Darauf verlässt sie ihn (Gubernatis Tiere 51. Holtzmann Ind. Sag. 1, 200). Ihr jüngster Sohn aber verrät schon durch seinen Namen Bhīshma-Dyāus seine Blitznatur. Ihn zu besiegen vermögen sogar die Götter nicht. In der Not, als er einmal vom Wagen stürzen will, steht an des Fuhrmanns Stelle plötz-

lich seine Mutter Ganga (Holtzmann Ind. S. 1, 231). Einige Charakterzüge der Thetissage begegnen also auch hier.

c) Endlich ist auch der Hauptheld des Gedichts, der Pandaver Arjuna, mythisch und so sehr achilleisch, dass schon Dion Chrysost. (Reiske 2, 253) dessen Ähnlichkeit mit Achilleus bemerkte (Lassen I. A.[2] 2, 499). Pandu heiratet Kunti, und aus dieser Ehe entspringt Arjuna. Aber neben Pandu wird auch Indra sein Vater genannt, und Kunti empfängt auch vom starken Windgott Vayu einen Sohn. Sie heisst deswegen auch von Kindheit an untreu (Böhtlingk Ind. Sprüche 2, 151).

Arjuna der lichthelle ist ein Beiname oder Geheimname Indra's Çatap. Brahm. 2, 1, 2. 11, 5, 4, 3. 7 (Kuhn Myth. St. 57) und R. V. 3, 44, 5 und sonst ein Beiwort des Donnerkeils (Pet. Wb.) wie das hom. *ἀργής*, im Epos eine Verjüngung Indra's. Unter aller Götter Beistand wird Arjuna zur Welt gebracht, während eine Stimme vom Himmel erschallt und Apsaras ihn umtanzen (Z. D. M. G. 32, 303). Der aus dem Donnergewölk geborne Blitzheld wächst (mit seinen Brüdern, von denen Bhīma mit dem Sturm verglichen wird, wie er mit dem Feuer) im Walde auf gleich Achill. Gerühmt wird die Windeseile, mit er er zum hohen Gebirge kommt, auf dem der Windgott (Mahadeva) mit seiner Gattin, von Daemonen (bhūtas) bedient, thront. Diese bhūtas sind Gandharven und Apsaras (Muir O. S. T. 4, 154. 227), die den Kentauren und Nereiden entsprechen. Arjuna ist der Zögling eines Gandharven in der Musik (J. M. 1, 130), wie Achill der Chirons. Bei Indra lernt er den Gebrauch des Donnerkeils vajra Mhbh. 1, 6463. 3, 1791. Vom Windgott erhält er die aus einem See oder Varuna's Meer geholte Regenbogenwaffe Gāndīva oder Pāçupata den Herrn der Tiere, um seinen Feind damit zu töten (Muir a. O. 4, 154. Holtzmann Ind. S. 1, 138). So finden wir Achill, der auch ein Herr der Waldtiere ist, mit Chirons Lanze ausgestattet, um seinen Feind damit zu erlegen. Arjuna hält sich aber auch eine Zeit lang, wie Indra und Achill, im Weiberhause auf, gleich Indra ein Tänzer mit funkelndem Frauengürtel. Er heisst wie Indra und Agni dhanamjaya Beutegewinner (Böhtlingk Ind. Sprüche 2, 140. 91). In seinem Hauptkampf mit Bhīshma legt er die Rüstung Çikandhins des Haarbuschigen an, der zwar im Mbh. ein Sohn des Fürsten Drupada ist, offenbar aber ursprüng-

lich wieder jener Windgott war, der diesen Hauptbeinamen führt (J. M. 1, 141). Er besiegt wie Achill zuerst ein Wasserungeheuer Mhbh. 1, 5300. Dann fliegen von seinem Bogen vernichtende Brandgeschosse auf Bhishma (Mhbh. 1, 6463), Pfeile gleich »Indra's Blitzen aus der Wetterwolke« (Holtzmann Ind. S. 1, 89), wie auch in einem vedischen Bogenlied R. V. 6, 75. 15 der Pfeil parjanyaretas aus des Donners Samen entsprossen heisst. Er ergrimmt, als in seiner Stirn drei feindliche Pfeile stecken (Holtzmann Ind. S. 1, 85). Solche Stirnwunden tragen auch Thor und der Berner Dietrich davon. Als Arjuna den Hort der Feinde Bhishma getötet hat, schreit er auf mit lautem Löwenschrei und sein Heer jubelt. Gleich Achill wird er bezeichnet als Einer, der den Kampf zu sehr liebt und hart gegen die Feinde ist und geht schliesslich in den Himmel der Helden ein, wie Achill in die Leuke oder nach der Dromosdüne zu ewigem Kampfspiel. Der Hauptheld und seine Eltern, seine Freunde und seine Feinde sind dieselben Charaktere wie die Hauptpersonen der Achilleussage, und Arjuna's Tatenreihe fällt mit der des Peliden wesentlich zusammen. Doch ist zu bemerken, dass neben den Heroen und Daemonen nun schon ein aus dem Gandharvenkreis nach dem J. M. 1, 223 f. angedeuteten Gesetz entwickelter Windgott erscheint.

Da in der Pururavas- und Çantanusage die Hauptzüge des Peleusmythus, in der Arjunasage die des Achilleusmythus bewahrt sind, so ruhen die Hauptwurzeln des indischen, wie des griechischen Epos im Blitzmythus. Ja man darf vielleicht auch die andere zur Heraklessage entwickelte Form desselben in Indien gleichfalls daneben ausgebildet vermuten. Denn Arrian weiss von einem erdgeborenen indischen Herakles, der Land und Meer von wilden und bösen Tieren mit seiner Keule, also als gatadhara, befreit und viele Söhne als Stammväter zahlreicher Königsgeschlechter und eine Tochter Pandaea hinterlässt. Duncker a. O. 3, 329 vermutet wol mit Recht, dass die Ableitung indischer Königsgeschlechter von Herakles und der Pandaea sich wol nur auf diejenigen Dynastien beziehe, die von Pandu abstammen wollten, der im Epos als ein gewaltiger, früh verstorbener Jäger dargestellt wird. Es scheint also eine indische Heraklessage mit der indischen Achilleussage im Mahabharata verknüpft zu sein, wie die griechische Sage es

versuchte die Herakles- und Achilleussage vor Troja zu verbinden.

B. Bei den Iraniern.

1. Nach der Trennung der beiden arischen Völker ist die iranische Mythologie zunächst in den alten Geleisen fortgerückt, darnach aber durch einen grossen religiösen Genius in eine höhere Bahn hinübergeleitet worden. Zarathustra suchte die sinnliche Welt der Götter, Heroen und Daemonen zu einem System abstrakter ethischer Begriffe zu veredeln, aber die Umschmelzung des Persönlichen ins Begriffliche gelang ihm nicht völlig. Er steckte zwei Heerlager, eines der guten lichten, ein andres der bösen finsteren Mächte, ab und ordnete jenes dem Ahuramazda, dieses dem Angromainyus unter. Die älteren arischen Prototypen Ahuramazda's, Asura Dyaus und die aus diesem wieder entwickelten Varuna und Indra, sind im grossen Gott der Iranier so verschmolzen und verflüchtigt, dass kaum Spuren ihrer früheren Eigenart übrig geblieben sind.*) Ahuramazda vereint aller dreier Naturen in sich, indem er qarenō, den Lichtglanz der Majestät, und das Wasser aus dem Vourukashasee verleiht Vend. 5, 50 und die Schlange bekämpft. Angromainyus schafft entweder die Schlange jenem zum vornehmsten Feinde Vd. 1, 8 oder ist auch Vd. 22, 5 und im Bundehesh selber die Schlange. Wenn er mit dieser zum letzten Kampf gegen Ahuramazda verbündet ist, so erkennen wir mit Bréal in ihrem Alles umspannenden Kampf nur den idealsten Ausdruck der alten Fehde des Indra- und Vritra-Ahi. Die

*) Spiegel (Eran. Alterth. 2, 25) sträubt sich noch immer gegen eine Herleitung Ahuramazda's aus Varuna, da er specifisch eranisch sei. Aber Roth (Z. D. M. G. 6, 73), Ludwig (Rigveda III. S. 311 f.), Benfey (Or. u. Occ. 1, 48) und Bréal (Herc. et Cacus 101) werden im Wesentlichen Recht behalten, wenn sie die Wurzeln dieses Gebildes in Varuna, bez. Dyaus erkennen, welcher letztere auch von P. v. Bradke Dyāus Asura 1885 als dessen Prototyp erwiesen sein soll. M. E. spaltete sich der älteste indogermanische Licht- d. h. Blitzgott Dyaus in Indien in einen gnädigen, daher auch früh ethisch entwickelten regnenden Wolkengott Varuna (vgl. des Königs Gnade ist wie ein Abendregen, wie Tau auf dem Grase. Spr. Sal. 16, 15. 19, 12) und in einen tapfer streitenden, daher früh episch entwickelten Blitzgott Indra, von denen dieser jenen mehr und mehr zurück drängte, wie aus einigen Rigvedaliedern klar erhellt.

Blitzwaffe wird allerdings nicht darin erwähnt, aber das von Ahuramazda ausgehende eben genannte qareno müssen wir auf die im Blitzfeuer liegende Verherrlichung deuten. Wir denken also nicht dabei wie Spiegel (Eran. Alterth. 2, 50) an ein Urlicht, noch an die späte jüdische Shekkīna, noch auch an eine Herleitung von der älteren »Herrlichkeit Gottes« in der Exodus. Den Begriff des Siegs verbanden alle Indogermanen mit dem Blitz (S. 547 u. s. u.), aber auch der nah verwante der Herschaft und königlichen Majestät war ihnen damit verknüpft. Tvashtar überreicht den von ihm geschmiedeten Donnerkeil dem Indra mit den Worten »Zermalme deine Feinde mit diesem Donnerkeil und sei der ganzen Dreiwelt grosser Herr« (Holtzmann Ind. Sagen 1, 287). »Der Donnerkeil und des Königs Machtglanz, beide sind gar fürchterlich« (Böhtlingk Ind. Spr. 2, 197). In der Theog. 141. 504 kehrt die indische Übergabe des Donnerkeils und der damit verbundenen Allgewalt wieder: die Kyklopen reichen dem Zeus Donner, Blitz und Keil, *τοῖς πίσυνος θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει.* Als ihm Prometheus das Himmelsfeuer (den Blitz) entwante oder als man ihm aus einer Ehe mit Thetis einen Sohn, der mit einer noch furchtbareren als der Blitzwaffe ausgerüstet sein würde, prophezeite (S. 496), da fürchtete er sofort für sein Reich. Von Zeus stammt daher auch Il. 1, 175 f. die Königsgewalt und selbst die Blitzgöttin Athene weiss ihren Lieblingen Il. 5, 1 f. und 18, 203 einen verklärenden Glanz ums Haupt zu legen. Da nun die Blitzerscheinung in drei Akte: Donner, Blitz und Donnerkeil zerlegt wurde und Agni und Indra's Donnerkeil im R. V. oft dreizackig und dreiköpfig heissen, der Blitz auch schon auf einem alten Thonrelief von Kamiros (Milchhöfer Anf. 75) dreizackig dargestellt wird, das 3. Auge des Zeus Triopas wie das eine Stirnauge der blitzbewehrten Kyklopen (Mannhardt A. W. F. 84) auf den Blitz gedeutet werden muss, den nach Hesych ein Dichter *ὥσπερ οὐφθαλμὸς Διός* nannte, (Preller Gr. M.^{3} 1, 42)*) auch bei den Römern der Blitz als trisulcus gilt, so erklärt sich, warum jene königliche Majestät dreifach oder dreigeteilt genannt wird. Von

*) Eine Wolke blickt mit ihren Augen, den Blitzen u. s. w. (Böhtlingk Ind. Spr. 1, 295). Dazu Schwartz über den bösen Blick als Blitz im Indog. Volksglauben.

Varuna, dessen Name im R. V. noch als Adj. herschend vorkommt (Ludwig IV. S. 182. 196) und der R. V. 2, 27, 10 für sich und 7, 38, 4 mit Mitra und Aryaman zusammen Allkönig heisst, ging nach einem Brahmana, nach seiner Regierung ein Glanz (bharga) aus, der sich dreifach teilte, der eine Teil wurde Bhrigu (vgl. Blick, Blitz), der zweite ein Lied (ursprünglich der Donner), der dritte ging in die Wasser (der Regen herausschlagende Keil vgl. Kuhn Herabk. 9). Dauernd erhält Varuna dem König die Herschaft R. V. 10, 173, 5 (vgl. Zimmer Altind. Leben 163). So gehen auch die »regalia fulmina« von Jupiter aus und dieser Blitze gibts nach Caecina drei Arten, das fulmen consiliorum, auctoritatis et status (Ammian Marc. 23, 5 vgl. Preller R. M.[3] 1, 193. 70). In Iran nun wird das qareno allerdings vielen himmlischen Wesen, ja sogar ganzen Gegenden und allen rechtmässigen Königen zugeschrieben (Spiegel Er. Alt. 2, 42), aber ursprünglich flog auch dieses nach Yt. 19 von dem durch Ahuramazda damit begabten Yima dreigeteilt auf Mithra, Thraetaona und Kereçaçpa (vgl. Spiegel a. O. 1, 536), auch im Avesta seine alte Blitznatur nicht verleugnend. Denn es fliegt als Vogel davon wie auch sonst der Blitz (S. 555), und als sich nach Yima's (Jem's) Tode der Schlangenkönig Azhi Dahaka desselben mit seinen drei Rachen bemächtigen will, droht ihm das Feuer in seinem Innern aufleuchtend, und Apam napat, der Sprössling der Wasser, führt es in die Tiefe des See's Vourukasha, des Himmelsee's (Yt. 19, 47 f.). Dieser Apam napāt (Spiegel a. O. 2, 51 f.), ist ursprünglich der im Wolkenwasser geborne indische apam napāt Agni, ist wie dieser sogar noch trotz der verflüchtigten Sinnlichkeit iranischer Anschauungsweise von Frauen umgeben (Yt. 19, 52) und wird wie dieser auch Nairyōçanha skr. Naraçansa Männerehre angerufen, als welcher er im Nabel(?) der Könige feurig brennt.

Wir sehen hier das Blitzfeuer zu einem Sinnbild des Königtums von Gottes Gnaden entwickelt. Aber das Avesta überliefert uns nicht bloss einen Kampf um dies halb mystisch gewordene Blitzfeuer zwischen dem blitzglühenden Wolkensohne (Agni) und der Schlange, sondern es hat uns auch zwei klare, echt epische Blitzmythen in ihren Grundzügen wenigstens überliefert, die durch die iranische Heldensage aufs glücklichste bestätigt und ergänzt werden, nämlich die Sagen jener beiden

Qarenoträger Kereçâçpa und Thraetaona, und es ist von der höchsten Bedeutung für die indogermanische Mythengeschichte, dass wie im indischen Mythus (S. 580) auch in der iranischen Überlieferung beide Formen des Blitzmythus, die Herakles- und die Achilleusform, wiederkehren.

2. Dass der erste Teil der Namen Kereçâçpa (skr. Kriçâçva) und Ἡρακλῆς (altital. Hereclos, Hercles Preller R. M.[3] 3, 278) aus derselben Grundform entsprungen sei, ist durchaus nicht wahrscheinlich. Aber die Hauptabenteuer der beiden fallen, wenn man von den phönicischen Elementen in der späteren griechischen Idealisierung des hellenischen Heros absieht, augenscheinlich zusammen. Schon äusserlich gleichen sich die beiden: Kereçâçpa heisst der stärkste unter den tapfern Menschen, gatadhara der Keulenträger, mit erhobner Keule durchläuft er die Welt (Yt. 19 und 29) ganz wie Herakles. Er führt einen Bogen im Kampf mit einem schädlichen Vogel (Spiegel Er. 1, 561), gerade wie Herakles, welcher mit den Stymphalischen Vögeln kämpft, im Kentaurenstreit. Kereçâçpa's Leben bildet eine lange Kette von Kämpfen, wie das des Herakles. Beide töten menschenfressende Räuber, Bösewichter und Unholde und werden deswegen in der Not gegen solche angerufen (Yt. 13, 136), und Herakles heisst daher Soter und Alexikakos. K. besiegt einen schädlichen Wolf Kapût, H. den nemaeischen Löwen und den Hund Orthros (Vitra?). K. ergreift den von Angromainyus aufgestachelten bösen Wind, der die Berge in Ebnen verwandelt und die Bäume entwurzelt mit sich fortführt, und hält ihn fest, bis er beruhigt unter die Erde geht (Spiegel Av. 3, LXIX). H. fängt den erymanthischen Eber, der die Felder verwüstet, den verheerenden Sturmwind (vgl. S. 542) und trägt ihn auf seinen Schultern fort, zum Eurystheus, der ihn lebendig nach Myken zu bringen geheissen hatte. K. erschiesst mit seinen Pfeilen den Vogel Kâmek, (die drohende Wetterwolke), der mit seinen ausgebreiteten Flügeln das Sonnenlicht und den Regen zurückhielt, so dass die Flüsse und Quellen vertrockneten und die Menschen starben. Noch im Fallen tötet Kâmek Tiere und Menschen (Spiegel a. O.) H. verscheucht mit eherner Klapper die stymphalischen Vögel, die »wie ein Schlossenwetter« dahinziehen und soviel Kot (S. 482) herunterwerfen, dass sie Menschen und Tiere töten, Äcker und Feldfrüchte bedecken (Serv. ad Verg. Aen. 8, 300). Er wurde

als der Urheber der unterindischen Wasserabzüge des Tals von Stymphalos gepriesen.*) K. bekämpft die giftige gehörnte am Wasser lagernde Schlange Çruvara, auf deren Leib er unter einem Kessel Feuer anmacht. Als sie sich rührt, weicht er erschreckt zurück. Dann aber schlägt er ihr den Kopf ab. Herakles bekämpft die giftige vielköpfige an der Quelle lagernde lernäische Wasserschlange Hydra. Ein grosser Seekrebs beisst ihn in den Fuss, so dass er den Jolaos zu Hilfe ruft. Mit Feuerbränden brennen sie die abgehauenen Köpfe aus, bis der unsterbliche Kopf fällt (vgl. J. M. 1, 173 f.). Darauf tötet K. den Hüter des Vourukashasee's Gandarewa mit goldener Ferse und geöffnetem Rachen (Yt. 5, 37. 19, 41), wie Herakles darauf den weinhütenden Kentauren Pholos tötet (J. M. 1, 175 f.). Auch mit einem Weibe besteht K. ein Abenteuer, mit der Pairika Khnanthaiti, die nach Art anderer Pairika's (s. u.) und stürmischer Unholdinnen sich buhlerisch an ihn hängt.**) H. raubt der Hippolyte ihren Gürtel, der als Geschenk des Sturmgottes Ares auch die Trägerin als stürmisches Wesen kennzeichnet. K. befindet sich einige Zeit in der Hölle, weil er einmal das Feuer geschlagen, auch H. dringt in den Hades hinab. K.'s Leiche wird von den Fravashis bewacht, bis er zur Zeit der letzten Dinge wiedererwacht und den losgekommenen Azhidahāka besiegt. H. wird nach seinem Tode unter die Götter versetzt. In diesen Abenteuern tritt der Blitzheros entweder gegen die Stürme (Wind-Eber, Gandarewa-Kentauren, Pairika-Hippolyte) oder gegen die hagelnden oder den Regen zurückhaltenden Wolkendaemonen (Kamek — Stymphalische Vögel, Çruvara — Hydra) auf. Der Zusammenhang der Heraklessage mit den andern indogermanischen Blitzmythen wird noch weiter bezeugt dadurch, dass der Heros wie Indra, Achilleus, Thor, im Wasser, nämlich dem der Styx Il. 8, 369, ertrinken will und wie Achilleus um Hilfe fleht (S. 555), ferner dadurch, dass wie Indra den Rinderräuber, er den Cacus vor seiner Höle tötet und die Rinder wiedergewinnt (Preller R. M.[3] 2, 287 f.). Auch das warme Quell-

*) R. V. 4, 30, 12 wird Indra gepriesen, weil er den das Land überschwemmenden Strom Vibali weise einengte.

**) R. V. 4, 23, 7 vgl. 28, 2 tötet Indra die grosse Druh oder Dhvaras, ein den iranischen Drukhs, Druyas und Dvaras und den damit verwanten Pairikas zugehöriges Wesen (Spiegel Er. A. 2, 126 f. 138 f.).

bad, das die Wolken- und Blitzgöttin Athene dem Herakles bereitet (Preller Gr. M.[3] 2, 161), erinnert an die warmen Wolkenbäder, die andern Blitzheroen zu Teil wurden (S. 493). Wie die Heraklessage in Griechenland ursprünglich einem einzelnen Stamme angehört zu haben scheint, so hat die Kereçâçpasage in Segestan ihre Ausbildung gefunden; denn nach dem Shahnameh ist Gershasp ein Stammheros dieser Provinz.

3. Tabaristan hatte wie Thessalien eine andere Blitzheroensage (Spiegel Av. 1, 66. Er. Alt. 1, 545), die sich scharf von der Kereçâçpa-Heraklessage unterscheidet, dagegen mit der Achilleussage schön übereinstimmt. Thraetaona, Firdusi's Fredun, ist Âthwyans-Âbtins Sohn und entspricht dem vedischen Trita oder Trētana (R. V. 1, 158, 5) Âptia, der wie Indra die Himmelswasser aus der Haft der Daemonen befreit, Gefahr läuft im Wasser (eines Brunnens) zu versinken und um Hilfe fleht (R. V. 1, 105, 17. 158, 5. 10, 8, 7).*) Im Veda durch Indra verdunkelt, strahlt er in der iranischen Überlieferung, die Indra zum unbedeutenden Daeva Andra herabdrückt, in hellstem Glanz. Freduns Vater ist seinem Namen nach ein Wassermann, offenbar ein Wolkengeist. Er wird von Azhi Dahâka, dem bösen Wolkendrachen, der in der Heldensage zu einem König Zohak von Bawri (Babylon) wird und aus dessen Schultern mit Pferde- und Menschenfleisch gefütterte Schlangen wachsen, ermordet. Nach seines Vaters Tod wird Fredun von seiner Mutter zuerst zu einem Hirten, dessen Kuh ihn säugt, dann zu einem Weisen auf das Albursgebirge gerettet. Als Zohak auch diese tötet, enthüllt die Mutter ihrem Sohne in seinem 16. Jahre das Schicksal seines Vaters. Nun entbrennt er vor Rachgier gegen Zohak, verbündet sich mit dem Eisenschmied Kawe, die Schmiede fertigen ihm eine wunderbare Keule (die altiranische Nationalwaffe) und Serosh (avest. Çraosha) lehrt ihm Zauberkünste zur Besiegung seines

*) Trita wird in der Wüste von seinen beiden älteren Brüdern, denen er Wasser heraufholt, in einen Brunnen geworfen, indem sie den Rand desselben mit einem Wagenrad zudecken (Gubernatis Tiere 19). Nach Shahn. stürzen die beiden älteren Brüder auf den schlafenden Fredun einen Felsen herab (Spiegel Er. A. 1, 541). Im Siegfriedmärchen sitzt der Held im Brunnen und seine Verfolger werfen ihm einen Mühlstein oder eine Glocke auf den Kopf (Grimm K. H. M. 3, 160. 162). Thor schreitet vor seinen Verfolgern mit dem auf das Haupt gestülpten Kessel einher (Hymiskv. 34).

Feindes. Fredun befreit dessen Frauen aus der Gefangenschaft und schmettert ihn, als dieser mit einem Daemonenheer heranzieht, von Kawe und Serosh unterstützt, mit seiner Keule nieder. Zohak wird an den Demawend gekettet. Wahrscheinlich gerät in diesem Kampf Thraetaona einmal in grosse Not (Yt. 5, 61 f.). Er ruft hier den Vifranavāza zu Hilfe und fliegt bittend zur Ardviçura, sie möge ihn lebend zur Erde gelangen lassen, und wirklich hebt sie ihn im Arm gesund und unverletzt auf die Erde. Wer kann hier die blitzheroische Natur Fredun's und seine Ähnlichkeit mit Indra-Achilleus verkennen? Sein Vater wird wie Peleus von einem königlichen Ungeheuer (vgl. Akastos und die Kentauren) verfolgt und erliegt allerdings völlig, was dem Peleus nicht begegnet. Wie Achill ist Fredun bald nach seiner Geburt väterlicherseits verwaist, wird auf dem Gebirg von einem Tier genährt, von einem Weisen erzogen, von der Mutter geschützt und für seine Aufgabe vorbereitet, von einem verbündeten Schmied bewaffnet und von diesem und seiner Mutter unterstützt in einem Kampf, der einem Pferde und Menschen verschlingenden Wasserungeheuer gilt, das schliesslich gebunden wird (Skamandros-Hektor), wobei er einmal zu versinken droht. Wie richtig unsere Vergleichung Achills mit Indra und nun auch mit Fredun ist, beweist namentlich die eigentümliche Figur des Schmiedes, der durch Kunst und Kampf dem Haupthelden den Sieg verschafft. R. V. 1, 121, 12. 5, 34, 2 (Ludwig) ist es nämlich nicht Tvashtar (S. 545), sondern Uçanā, gewöhnlich Kavi oder Kāvya Uçanas genannt, welcher dem mahdutrunkenen Indra die tausendspitzige starke Waffe, den Blitz, reicht, um den Unhold zu töten. Indra stärkt und erfreut sich bei Uçana 1, 51, 10. 11 vor seinem Kampf. Im Mahabh. 1, 2606 ist dieser der Sohn des Bhrigu und der Paulomī, hier steht er merkwürdiger Weise auf Seiten der Asuren und heilt und belebt wieder jeden von den Göttern verwundeten (Holtzmann Ind. S. 2, 133 f.). Aber wir wissen ja auch von Indra's Gefährten Kutsa (S. 549), dem Uçanas R. V. 4, 26, 1 gleichgestellt wird, dass er auch von Indra verfolgt wird. Alle diese indog. Feuerdaemonen, die aufs Wetterleuchten zurückführen, behalten etwas Zweideutiges, wie auch Hephaestos und Loki (s. u.). Schon Roth (Z. D. M. D. 2, 227) verglich ihn mit dem iranischen Schmied Kawe, und Spiegel (Kuhn Beitr. 4, 44. 683. Eran. Alt. 1, 441)

stimmt dem bei. Der indische Uçanas ist ein in Manu's Zeit lebender Weiser und Künstler, der die Kühe fand R. V. 1, 83, 5 und der Götter Ursprung verkündete 9, 87, 3, der Agni zum Opfer einsetzte, 8, 23, 17 wie sonst auch die Gandharven (S. 575), der mit Indra im Kampf vereint war 5, 29, 9. 8, 7, 26. 10, 22, 6 und dem Indra Raum schaffte 6, 20, 11. Er und der eranische Weise und der Schmied Kawe oder avest. Künstler Kāvya Uçan, unter dessen Meisterschaft die Daemonen arbeiten müssen, die beide um Thraetaona sich bemühen, werden beide ursprünglich dieselben gewesen sein oder sich so nahe gestanden haben, wie im Indramythus Tvashtar und Kāvya Uçanā, in der Pururavassage der Gandharve und Cyavana, in der Achilleussage Chiron und Hephaestos.

Spiegel sieht mit Recht in Kawe den Stammvater des heroischen Kava Uça und anderer iranischer Kava's. Kai Kaus lässt sich im Shahn. einen Wagen machen, um in den Himmel zu fahren. Aber von Adlern oder Winden hoch emporgetragen, wird er von jenen oder von Gott auf die Erde oder ins Meer hinabgeschleudert (Spiegel a. O. 1, 595. Goldziher d. Mythus b. d. Hebräern 395), und im Indischen wird zwar nicht Kavya Uçana, aber doch Cyavana, ein anderer Sohn Bhrigu's, den wir schon neben dem Gandharva als Erzieher Ayu's kennen gelernt haben, vom Himmel gestürzt (S. 577). Durch dies Schicksal erinnert Kava-Cyavana an Hephaestos, andrerseits aber wieder an den Kentauren Chiron. R. V. 10, 30, 9 werden die Apas aufgefordert, den Erd und Himmel erregenden, tranktropfenden, wolkengebornen Brunnen des Uçana, den dreifachen, zu ergiessen. Uçana hat hier dasselbe Amt wie der ghandarvische Brunnenhüter (Indog. M. 1, 169), der am Alburs liegende Vourukasha, der See der Himmelsgewässer, wird aber auch von einem Gandarewa, dem »triefenden« Yt. 13, 123, von den Fravashis gepriesenen Gandarewa behütet. Denn, was Indog. M. 1, 35 leider übersehen ist, es gibt nicht nur in Indien und Griechenland, sondern auch in Iran neben bösen auch gute Gandarewas. Immer deutlicher kommt die altindogermanische Himmelsscenerie zu Tage: ein Gewässer, See oder Brunnen d. h. die breite Wolkenmasse, aus dem ein immergrüner Baum sich erhebt d. h. ein weitverzweigtes, immer feuchtes frisches Wolkengebilde, umgeben und begossen von Frauen, den lichten, leicht dahin schwebenden

einzelnen Wolken, behütet von den guten, angegriffen von den bösen Wind- und Feuerdaemonen. Hier ist der Wohnsitz des Donnerwesens und der Wolkenfrau und die Geburtsstätte des Blitzes. Denn auch Indien hatte einen an einem verjüngenden Wasser stehenden somatriefenden Ilpabaum (Kuhn Herabk. 124 f.), es wird derselbe sein, unter dem die Pitris selig trinken R. V. 10, 135, 1, auf dem zwei Vögel sitzen. Das Wasser, an dem die Apas Wasserfrauen wohnen, wird vom Kawa Uçanas oder Gandharva behütet, aber die Schlange Ahi oder der Daemon Vritra nehmen es für sich in Anspruch. Den Iraniern wächst der (immergrüne) Baum Gaokarena, von dem weisser unsterblich machender Haoma fällt, im Vourukashasee an der Haraberezaiti, dem bis in den Himmel ragenden (Albursgebirge), von dem das Wasser mit Wind und Wolken hinweggeführt wird Vend. 5, 51, und zwei Vögel sitzen samenschüttelnd auf ihm (Spiegel Av. 1, 256 zu Vend. 20, 17. Xt. 13, 109. 12, 17). Hier wohnt Kawi und der Gandarewa behütet Baum und Wasser, hier wohnt aber auch Ardviçura, die Wasserfrau. Dem hier geborgenen Apam napat stellt die Schlange Azhi dahaka nach, den Baum bedroht nach Bundehesh eine Eidechse. Den Germanen wächst die immergrüne Yggdrasill oder der Mimameiđr mit dem »Honigfall« auch in einem See Völ. 19 (20). Cod. R., zwei Vögel sitzen auf ihm, und der dreigeteilte Brunnen des Uçana ist hier wirklich in drei Brunnen verwandelt, einen Gewitterbrunnen Hvergelmir Rauschekessel (S. 493), einen Brunnen der Nornen, der begiessenden Wolkenfrauen (S. 514) und einen, welcher dem bald als Weiser, bald als Schmied auftretenden Mimir-Mime angehört. Am Baume nagt die böse Schlange Nídhöggr. In Upsala hatte er sein irdisches immergrünes Abbild (Müllenhoff D. A. 5, 104), in Griechenland in der immergrünen dodonaeischen Eiche mit ihren ambrosiaspendenden Tauben, dem Quell, in dem sich Fackeln entzünden, dem übrigens erst später erwähnten Becken, den weissagenden Sellen und Peleiaden und seinen Schlangen vgl. auch die immergrüne Platane auf Kreta, unter der Zeus von Wasserfrauen erzogen wird.*) In diesen Wassern ruht nun Agni apam napat in Indien

---

*) Obgleich hier nur eine flüchtige Skizze der hier bezüglichen Vorstellungen vom Weltbaum und seiner Umgebung gegeben werden kann,

und Iran, und der Begriff napat Sprössling geht über in den Begriff Nabel, an den delphischen Zeusstein, den delph. Erdnabel, erinnernd, neben dem sich die Drachenschlucht auftut. Der iranische wird dann zum qarenō, weshalb auch alle Könige der iranischen Sage vom Alburs herabsteigen (Spiegel Av. 2, 37. 41). So kommen auch vom Pelion die wahren Könige Peleus und Jason, die die unechten aus Jolkos treiben, auch der Pelion und der anstossende Ossa und Olymp sind die Wolkengebirge mit ihrem Ambrosiagewässer und Blitzfeuer, das die Sturm- und Wolkendaemonen den Donner- und Blitzgenien streitig machen. Thraetaono wird also auch wie Arjuna und Achill auf einem Gandharvengebirge erzogen, auf dem neben den Daemonen Ardvīçūra Anāhita d. h. die Hohe, Hehre, Reine (Spiegel Er. A. 2, 54) waltete wie Thetis neben den Kentauren, wie Urvaçi neben den Gandharven (S. 574 und J. M. 1, 29 sogar bei Arjuna). So wenig Ardviçura ins zarathustrische System passte, so sehr sie den Magiern verachtet war und so vielfach sie sich mit der Fruchtbarkeitsgöttin der semitischen Nachbarn ganz natürlich berührte, ist sie doch als echte altiranische Göttin anzusehen ist. Auch die ausgelassenen Feste, die man ihr feierte, mögen unter semitischem Einfluss entartet sein, kommen jedoch bei allen indogermanischen Feiern ähnlicher Gottheiten vor. Ihr erster Name kehrt im persischen Ἀρτασύρας bei Ktesias und im skythischen Gottesnamen *Οἰτόσυρας* wieder. Sie heisst wie die *μεγάλη κύρα* der Neraiden (J. M. 1, 187), ein schönes goldgeschleiertes Mädchen wie die Neraiden, mit herabfallenden Brüsten wie die Neraidenkönigin Lamia und die entsprechenden germanischen Elbinnen (S. 494). Sie hat Arme stärker als Pferde (?), gleich den Wasser- und Milchmütter und niederd. »Metjen« genannten Nixen (Yç. 18, 13). Männern verleiht sie Pferde und starke Genossen, also Reichtum und Macht und den Weibern leichte Geburt, wie die Nereiden und die Frucht des Mimameiđr (oben S. 589. Mannhardt B. K. 56. Müllenhoff D. A. 5, 104). Noch deutlicher zeigt sich ihr Wolkenfrauenwesen,

---

so scheint doch sie allein schon einen ausreichenden Protest auch von Seiten der indogermanischen Mythologie gegen die Sagenforschung der Bang, Bugge und Vigfusson zu enthalten, den Müllenhoff vom germanischen Standpunkt so kräftig erhoben hat (D. A. 5, 12).

wenn sie eine Wasserquelle, grösser als alle übrigen Gewässer, heisst und vom Hukairya, dem Gipfel der Hara berezaiti, zum See Vourukasha herabströmt (vgl. Yt. 5, 1 f.). Dass hier von Himmelsgewässern die Rede ist, meint auch Spiegel Er. A. 1, 192, wie sie denn noch deutlicher Yt. 5, 120 Regen, Schnee, Eis und Hagel herabgiesst. Da nun der Apam napat mit seinem qarenō, von Frauen umgeben, im Vourukasha liegt, dessen schon von Windischmann (Spiegel Er. A. 1, 465) erkanntes Unsterblichkeitswasser ein Gandarewa hütete, da hier der Blitzheros Thraetaona unter einem weisen Erzieher und unter den Augen seiner Mutter, also der Mutter eines Blitzwesens, aufwuchs, da hier Feuer, Wasser und Ambrosia (Haoma) vereint sind, wie bei der Weihe Achills, und der Kentaur nicht fehlt, so kann keine andre als Ardviçura, die iranische Nereide Thetis, die Mutter Thraetaona's sein. Darum ruft der Held auch gerade sie in der Not an (S. 587) wie Achilleus seine Mutter Thetis, und darum war den ihr geweihten Kühen, den alten Abbildern der fruchtbaren Wolke, nach Plut. Luc. 24 eine Fackelmarke aufgebrannt, die nicht den Mond, wie Rapp Z. D. M. G. 19, 61 meint, sondern den Blitz bezeichnet.*) Ardviçura ist eine ideale Pairika, die durchweg freundlich und edel war, während die andern ein überwiegend gehässiges wildes Wesen haben. Doch wenn die Pairikas Misswachs verhängen, so sendet auch Ardviçura Schnee und Hagel herab, und andrerseits sind auch die Pairika's von verführerischer Anmut. Sie hängen sich an Helden wie Kereçaçpa, buhlen mit den Männern, und pairikavat ist gleich dem *νυμφόληπτος* oder *ἀνεραιδοβαρημένος* ein von der Unholdin ergriffener Mensch. Ähnlich sind die Jahika's Buhlerinnen, die bezeichnend genug Yç. 9, 101 mit windgetriebenen Wolken verglichen werden, die Buhldirnen des Wirbelwinds (S. 472), und die langhändigen Drujas, die in Schlafenden Krankheit und Unzucht erwecken. Sie kommen mit den Daevas, den Daemonen, von den Hölen aus zusammen (Vend. 3, 24), wie die Nereiden

*) Allerdings scheint ind. auch der Mond als Heerdenwächter gedacht worden zu sein, doch das Opfer, das ihnen Schutz gewährte, war unzweifelhaft das shodaçî d. h. das Donnerkeilsopfer (Kuhn Mythol. Stud. 1, 160), und namentlich die germanischen Viehaustriebsgebräuche zeigen die Kühe unter den Schutz des Blitzes gestellt.

und Elben mit den männlichen Gegenbildern. Diese sind in Iran die yātus, die in Tiergestalt umschweifen und den Frauen nachstellen, welche von ihnen ergriffen yātumat heissen vgl. gandharvagrihīta (J. M. 1, 186) und »an dem sind die Elben« (S. 521). Wir bewegen uns hier durchaus in dem bekannten Kreise der Apsaras und Gandharven, Nereiden und Kentauren, Elben und Elbinnen.

Wie im edleren Epos der Griechen vermissen wir auch im Avesta und Shahnameh das Motiv der Feuerweihe des Helden durch seine Mutter, aber auch hier ergänzt ein jüngeres Märchen die Jugendgeschichte Freduns durch jene bedeutsame Scene. Ein Kaiser rettet auf der Jagd eine weisse Schlange, die sich in eine Peri verwandelt, ihm Schätze, Heilkräuterkunde und die Schwester zur Gattin gibt, unter der Bedingung, dass er sie nie nach dem Grund ihres Handelns frage. Den ersten Sohn wirft die Mutter in ein vor der Tür hell aufflammendes Feuer. Als sie das zweite einer Bärin in den Rachen wirft und ausserdem auf einem Kriegszug Brodsäcke und Wasserschläuche zerschneidet, bricht der Mann in Verwünschungen aus. Nun erscheint eine Bärin als Amme mit dem zweiten, die Peri aber entflieht (J. W. Wolf Beitr. z. D. M. 2, 262 f.). Dazu stelle man die andere Sage, nach der ein Jüngling einer badenden Peri ihr Taubengewand nimmt und sie dadurch zur Frau gewinnt. Aber als sie durch Unbesonnenheit einer alten Wärterin ihr Kleid wieder erhält, entflieht sie (Benfey Pantsch. 1, 263). Urvaçi und Thetis sind uns bereits in Schlangen- und Vogelgestalt begegnet, der Feuerwurf des Sohnes durch die Thetis kehrt hier fast genau wieder, und die wildere Natur dieser Wolkenwesen zeigt sich besonders im Zerschneiden von Säcken, unter denen die Wolken nach S. 458 zu verstehen sein werden. Dürften wir uns unter diesem Jüngling und jenem König den Vater Freduns denken, der freilich im Shanameh, durch Tod, nicht durch einen Streit mit seiner Gattin, von dieser und ihrem Sohne getrennt wird, so würde auch Peleus in der Fredunsage fast vollkommen vor uns stehen und der Zusammenklang derselben mit der Achilleussage noch voller tönen. Und mir scheint, dass wir nach den Schicksalen, die die griechische Sage durchgemacht, wol zu einer solchen Einfügung berechtigt sind.

Denn sehr reiche Blüten hat jedenfalls der Blitzmythus auch in Iran getrieben. Denn wie das Feuer nach seinen mannichfachen Erscheinungen und Verwendungen vom klügelnden zarathustrischen System in eine Reihe materieller geistiger Sorten zerlegt wurde und eine so hohe Stellung im Kultus und Dogma in Iran wie in keinem andern indogermanischen Lande erlangte, indem es den schroffen iranischen Gegensatz von reinem guten Licht und schmutzigem bösen Dunkel erzeugte, so hat die iranische Heldensage im Wetteifer mit der Religion den Blitzmythus in den verschiedensten bald mehr persönlichen Wesen, wie Kereçaçpa, Thraetaona, bald abstracten, wie dem Genius der Andacht Çraosha, bald gemischten, wie Verethraghna, zu dem der Indra-Vritrahan zusammengeschrumpft ist, zu verkörpern gesucht, oder auch auf einen Stern, den Sirius, übertragen, der als Tistrya mit dem Blitzfeuer unter Beihilfe Ahuramazda's den Daemonen den Regen abzwingt, wobei diese ein furchtbares Geschrei ausstossen, das die Menschen Gewitter nennen.*) Fast alle diese zersplitterten Mythen hat die mit ihren Anfängen noch in die arische Periode zurückgreifende iranische Heldensage (Spiegel Er. A. 1, 439) mit bewundernswerter Umfassungskraft zu einer allerdings nur äusserlichen Einheit zusammengeschweisst, und sie erscheinen darin, wie übrigens auch die indischen Blitzheroensagen, mit der grossen Flut und den Urvätern des Menschengeschlechts (Yama-Yima, Manu-Manosheihr Spiegel a. O. 1, 551 f. 458) in wahrscheinlich schon indogermanischer Vorzeit verknüpft.

C. Bei den Skythen.

Schon Zeuss (d. Deutschen 285) erklärte den skythischen Götterglauben für identisch mit dem medopersischen, und nach Müllenhoffs Darlegung (Sitz. d. k. preuss. Akad. 1866. S. 549 f.) müssen die Skythen als nahe Verwante der Iranier ohne Zweifel zur indogermanischen Völkerfamilie gerechnet werden. So scheint denn auch der Blitzmythus bei ihnen eine ähnliche Gestalt wie bei den andern Indogermanen gehabt zu haben. Ihr höchstes

*) Im Kultus schlägt das Feuer Vāzista, das Blitzsymbol, die bösen Geister (Vend. 9, 135. Bundeh. c. 17).

Götterpaar hiess Zeus-Ge oder vielmehr Papaios-Api (Herod. 4, 59), die Müllenhoff a. O. 573 abweichend von J. Grimm G. D. S. 1, 233 mit der lat. Ops, *Opia (Copia) zusammenstellt. Man gedenkt dabei der *Δημήτηρ Ὀμπνία* vgl. *ὄπμνη τροφή* (Welcker Gr. G. 3, 56. Curtius Gr.[5] 510). Die Frau des väterlichen Donnergotts, tanait. *Βάβος*, war nun nach Herod. 4, 5 eine Tochter des Hauptflusses Borysthenes, des dem iran. Vourukasha wol nah verwanten Vouruçtāna (Müllenh. a. O. 574). Ihr Sohn hiess Targitaos, der wiederum drei Söhne, Lipoxais, Arpoxais und Koloxais, die Stammväter der drei Skythenstämme, zeugte. Ein Pflug, Joch, Beil und eine Schale aus Gold fielen zu ihrer Zeit glühend vom Himmel, der jüngste löschte sie und nahm sie und damit die Oberkönigswürde an sich. Das Beil und zumal das glühende ist ein bekanntes Blitzsymbol indogermanischer Völker. So drischt im Ags. der Donner mit einer feurigen Axt und schwingt Thor bei Saxo eine torrida chalybs (S. 488. D. M.[4] 1, 150. 2, 678). Dasselbe gilt vom feurigen Pflug. Mit rotgeglühter Pflugschaar schützte man sich in Rom gegen Wölfe, unter denen doch wol trotz Mannhardt M. F. 89 vom Blitzsymbol abgewehrte böse Geister zu verstehen sind. So soll bei den Slaven das Umziehen des feurigen Pflugs Pest und Viehseuche abhalten (Mannhardt B. K. 563) und dadurch, dass man in der Fastenzeit einen Pflug verbrannte oder ins Wasser warf, wollte man offenbar den Regen des Frühlingsgewitters herabzaubern (S. 540. D. M. 1, 218. 3, 87. Mannhardt a. O). Dass aber am Blitz die königliche Majestät haftete, auf die auch die von Müllenhoff 572 mit zend. Khshaya Herscher zusammengestellte Endung jener Namen-xais hinweist, war auch wie wir S. 582 gesehen, indoiranischer, vielleicht indogermanischer Glaube, und dazu scheint Yima gleichfalls, wie der Skythenkönig, beim Antritt seiner Regierung göttliches Gerät erhalten zu haben (Vd. 2, 18). Ganz iranisch ist auch das Ergreifen des königlichen Glanzes und die Teilung des Reiches unter drei Söhne, wie sie auch Fredun vollzogen hat. Diese Deutung wird durch eine andere Version derselben Stammsage bei Herod. 4, 8 nur bestätigt. Die griechische Interpretation nennt hier den Vater nicht Zeus, sondern Herakles, statt dessen aber Plin. 7, 57 Jupiter (Zeus) beibehält. Herakles vermischt sich in einer Höle mit einer schlangenleibigen Jungfrau, die seine Kühe an

sich gebracht hat und erzeugt mit ihr drei Söhne. Von ihnen wird derjenige der Skythenkönig, der einen von Herakles bei seinem Abschied hinterlassenen Bogen zu spannen und Gürtel anzulegen vermag, zwei Geschenke, welche die Mutter zu überreichen hat. Auch ist die schlangenförmige Hölenbewohnerin und Kuhbesitzerin deutlich als Wolkenfrau, als eine Urvaçi, Peri, Thetis gekennzeichnet, Herakles, der Blitzheros, nur halb passend statt des Donnerheros eingesetzt, aber seine Gaben bedeuten beide den Regenbogen, das Attribut des Donnergotts. Der ihrer würdige Sohn ist Skythes der Schütze (Grimm G. D. S. 1, 220). Auch Plinius a. O. sagt: arcum et sagittam Scythen Jovis filium invenisse dicunt. Man erinnere sich Ayu's, der mit dem Bogen als Knabe auftritt, oder Arjuna's, der den Regenbogen als seine Waffe auffindet, durch die er zum Sieger wird. Im Feuerkultus, der bei den Skythen wie bei den Ariern sehr hoch stand, denn Herodot erwähnt Tabiti, die Heerdgöttin als eine grosse Göttin, näherten sie sich wieder andrerseits den Graecoitalikern, indem sie das Heerdfeuer weiblich wie diese, nicht männlich wie jene, auffassten. Das b ist in diesem wie in andern iranischen Namen dieses Stammes, Tabiene und Tabiana, aus p erweicht (Müllenhoff a. O. 558) wie im neupers. tābīden leuchten, und dessen Trägerin entspricht der indischen Tapati, die S. 578 als eine Gewittergöttin erkannt worden ist.

Herodot 4, 52. 81 erzählt vom skythischen Flusse Hypanis, dass er aus einem grossen, von wilden weissen Rossen umweideten See, Mutter des Hypanis genannt, mit süssem Wasser entspringe, sich ihm aber weiter abwärts das bittre Wasser der Gebirgsquelle Exampaios d. h. der heiligen Wege beimische. Hier, am Exampaios, stehe ein ungeheurer, 600 Amphoren umfassender eherner Kessel, der einmal aus den Pfeilspitzen aller Skythen gefertigt sein solle. Dies klingt wie eine Entstellung des Mythus von dem Himmelssee oder Wolkenkessel, der, als Ursprung des Volkes betrachtet, bald milden Regen, bald verderblichen Hagel spendete (S. 558) und von rossartigen Wesen und einer mütterlichen Gottheit behütet wurde. Heilige Wege führen zu dem Heiligtum, das man wie Upsala oder Dodona (S. 589) als ein Abbild des himmlischen Schauplatzes ansah.

D. Bei den Slaven.

Nach Herodot 4, 17. 51. 105 grenzten nördlich, etwa in Galizien und Podolien, an die Skythen die Neuren, in denen man schon längst die Vorfahren der Slaven erkannt hat. Nur einen Zug ihres Aberglaubens überliefert Herodot, aber dieser ist echt slavisch. Denn dass jeder Neure sich auf einige Tage im Jahre in einen Wolf verwandeln kann, stimmt aufs Beste zu dem, was Tacitus Germ. c. 46 von den wahrscheinlich gleichfalls zu den Venedi d. h. Slaven zu rechnenden Hellusiern und Oxionen berichtet, welche Tierleiber und -glieder mit Menschenantlitz vereinen, und noch besser zu dem noch heute von keinem indogermanischen Volk zäher als von den Lettoslaven festgehaltenen Werwolfsglauben. Wenn wir hören, dass in Littauen die Werwölfe am Christfest, in Polen am Johannistag wüten und besonders nach Kinderblut lechzen (Hanusch 286. Schwenck Myth. d. Slaven 288 f.), so haben wir den altneurischen Aberglauben vor uns, zugleich aber einen Ausschnitt aus dem uns hier vorzugsweise beschäftigenden Mythenkreis (vgl. S. 527). Aber wichtiger ist für uns doch die Nachricht Procop. d. bell. goth. 3, 14, wornach die Slaven nur einen Gott kennen, *τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον μόνον*, nämlich Perun, den Schläger, von peru (J. Grimm Kl. Schr. 2, 414 vgl. lat. ferire, ahd. berian von par und skr. vadhas Blitzwaffe v. vadh schlagen, deutsch Wetter). In den Verträgen, die Oleg und Swiatoslaw im 10. Jh. mit den Griechen in Kiew schlossen, wurde er von den noch heidnischen Slaven als Zeuge angerufen, während die bereits zum Christentum übergetretenen in der Kirche des heil. Elias schwuren (Karamsin G. d. russ. Reichs 1, 109 f. 126 f. 155. Schwenck Myth. d. Slawen 197, wo übrigens die Sachlage verdreht ist). Elias ist hier wie so oft (D. M. 1, 144) nur der Ersatzmann des alten Donnergottes, dem wir auch nach slavischen Glauben einen Drachenkampf zusprechen dürfen wie den andern indogermanischen Blitz- und Donnergöttern. Denn beim Donner sagt z. B. der Bulgare, dass dann der h. Ilias auf seinem feurigen Wagen herbeifahre, um die Drachen zu bekämpfen, die das Getreide fressen (Grohmann Sagenb. v. Böhmen 1, 97). Nach Nestors Chronik errichtete Wladimir noch um 980 n. Chr. dem Perun als Herrn des Donners und Blitzes auf einer Höhe über

dem Dnjestr, jenem skythischen Borysthenes, ein Standbild, das in der Rechten einen Feuerstein hielt, und ehrte ihn durch ein ewiges Feuer (Karamsin a. O. 1, 164). Bei dem einen jener vor dem steinbewehrten Perun beschworenen Verträge legten die Heiden ihre Schilde, Ringe und entblössten Schwerter auf die Erde als Zeichen eidlicher Verpflichtung. So beschwor der römische Fetialis beim Jupiter Lapis oder Silex Verträge, indem er einen Stein wegwarf mit den Worten: »si sciens fallo, tum me Dispiter, richtiger wol Diespiter (Roscher M. L. 1187) — eiciat, uti ego hunc lapidem.« So beschworen die Griechen Verträge beim Zeus Ὅρκιος, der in jeder Hand einen Donnerkeil hielt (Paus. 5, 24, 9). Englische Seeleute schworen auf einen blauen, sorgsam gewaschenen Stein, einen Donnerstein (S. 531), und im Norden legte man Eide ab at enom hvita helga steini Guđrunarkv. 3, 3, at úrsvolom unnar steini H. Hund. 2, 31.*) Als jener Wladimir sich bekehrte, liess er Perun in denselben Fluss schleifen, dessen Nixe einst nach skythischem Glauben mit dem Donnergotte vermählt war (S. 594). Wenn aber die Mütter dabei über ihre Kinder so heftig weinten, als ob dieselben gestorben wären, so erscheint auch der slavische Donnergott als besonderer Schützer der Kinder. Auch seine Verbindung mit den Wasser- oder Wolkenfrauen ist höchst wahrscheinlich. Procop und der Deutsche Helmold heben nämlich mit Recht bei den Slaven die Verehrung der Flüsse und Nymfen hervor, und wenn nun auch diese gleich den Nereiden, Apsaras, Peri's meist an Berge, Wälder und Erdgewässer gebannt sind, so verrät sich doch oft noch sehr deutlich ihr alter Zusammenhang mit den so heil- und so unheilvollen Himmelsgewässern. Die serbischen Vilen z. B. reden aus den Wolken herab und sammeln Wolken, in Nebel schweben sie heran und schwinden hinweg. Sie ziehen weiss und schön durch die Lüfte, und die Winde des Waldes sind ihre Wärterinnen. Eine Vila baut sich in den Wolken eine Burg, und ihre Tochter Munja (Blitz) spielt mit den beiden Brüdern, den Grom (Donnern) bei Vuk 1, 151 f. Sie sitzen aber auch gern hoch oben in Bäumen oder legen an den Flüssen weisse Gewänder ab, um zu baden, oder erscheinen

*) Vigfusson Corp. Poet. Bor. 1, CXXII. behauptet also mit Unrecht, der Schwur beim Stein sei ungermanisch vgl. Uhland Schr. 8, 271. 366.

als weisse verwünschte Frauen auf alten Schlössern. Sie lieben Sang und Tanz und reissen dem, der sie dabei stört, Hand oder Fuss oder Herz aus oder machen ihn durch ihren Blick stumm und blind oder verwirren seinen Geist oder kitzeln oder tanzen ihn zu Tode. Dasselbe tun die böhmischen Waldfrauen und Rusalky, die diwe zeny oder wilden Weiber, wie die Apsaras und Neraiden (J. M. 1, 183). Besonders gefährlich sind sie, wie die Werwölfe, in der Johannisnacht und in stürmischen Nächten, sie schiessen tötliche Pfeile herab und holen die von der Mutter zu ihnen oder dem Teufel verwünschten Kinder. Wie Waffen zu führen, wissen sie dieselben auch zu bereiten, sie sind der Heilkunst und Zukunft kundig. Eine von den weissen Frauen heisst Medulina, die Honigfrau, der man im Frühling in Böhmen Honig in den Wald trägt und sagt »Medulina, da hast's, gib es übers Jahr wieder.« Sie haben eine Königin. Sie bestimmen das Schicksal als Sujenice, Sudičky, Rodjenice, Usude, bald schöne weisse Frauen bily pany oder zeny, bald Altmütterchen stare babuky. Sie haben ihre Schützlinge unter den Menschen, heissen deren Wahlschwestern, behüten sie und kommen in höchster Not vor deren Gesicht. Vor Allem erscheinen sie bei der Niederkunft. Sie treten Nachts ins Haus, wo ein Kind geboren ist, mit brennenden Kerzen, um das Schicksal desselben zu bestimmen und die Wöchnerin zu schützen. Daher werden sie mit Brod, Salz und Bier bewirtet. Wo nicht, tauschen sie die Kinder aus oder nehmen sie mit sich fort. Ja sie werden selber wol für Seelen verstorbener, besonders ungetaufter Kinder oder ertrunkener Frauen gehalten (Hanusch 297. 305 f. 334. Schwenck 255 f. D. M. 1, 148. 2, 1021. 3, 66. 122. Grohmann S. v. Böhmen 1, 3. 90. 121 f. 125 f. 134 f. Krauss Sagen d. Südslaven 1, 387. 414 f. 436 f. 2, 241). Wie die Vilen besonders in der Johannisnacht auf Raub ausgehen, so auch ihre männlichen Abbilder, die Werwölfe, Windgeister wie die verwanten Ljeschi, harige, bockshörnige, geissfüssige Waldmänner, welche Kinder in ihre Hölen schleppen, um sie nach vielen Jahren verwildert wieder herauszulassen, den Weibern nachstellen und die Besinnung rauben (Schwenck 321. Mannhardt A. W. F. 138 f.). Zu diesen gehört auch der russische Polkan, halb Mensch, halb Ross nach Kentaurenart, im Märchen ein grosser Held (Hanusch 313. Schwenck 355).

Dem Perun, den Vilen und den Ljeschi entsprechen Zeus-Peleus, die Nereiden und die Kentauren, und wie aus der Nereidenschaar Thetis, erhebt sich aus der Vilenschaar Baba, die Alte. Wie Thetis und Ino und Demeter, hat sie bald als Zlota Baba »Goldne Alte« *) einen freundlichen, bald als Baba Yaga, poln. B. Jeza einen finstern Charakter und gilt wie Demeter besonders auch als Kornmutter (Mannhardt M. F. 299 f.). Ihre Wetterwolkennatur hat sie bis auf den heutigen Tag überraschend treu bewahrt. In Russland fährt Baba Yaga in einem eisernen oder feurigen Mörser durch die Luft, den sie mit dem Klöppel lenkt oder mit brennendem Besen forttreibt.**) Während ihres Fluges heult der Wind, die Erde stöhnt und die Bäume drehen sich krachend im Wirbeltanz (Schwenk 270. Mannhardt M. F. 309). Sie kann sich in Tiere, zumal in eine Schlange verwandeln, sie hat grosse, brennende Brüste und ein feuriges Augenlicht. Schlägt Hagel ein, ist Baba hindurchgegangen (Mannhardt M. F. 300. 303). Die Grossmutter Baba oder das Buschweibchen steigt beim Anzug eines Gewitters übers Gebirge (Grohmann S. v. Böhmen 1, 87. 134). Der Zlota Baba Ruf erschallt trompetenartig auf den Bergen (Hanusch 167). Ihr Berg im Tatra, der Babiagora, ist ein südslavischer Blocksberg (Hanusch 338). Die im Staubwirbel einherfahrende Polednice Mittagsfrau wird auch Baba genannt (Grohmann 1, 111). Die Polednice geht Mittags wie eine geschleierte, trauernde Witwe durch das reife Feld und bricht den nicht zur Erde fallenden Arbeitern Arme und Beine ab und dreht ihnen den Hals um, oder sie jagt als dzievanna, dzievica durch die Wälder. Reisende opferten ihr, um sichere Fahrt zu bekommen (Wolf Ndrl. S. 699. D. M. 1, 395. 2, 972. Grohmann 1, 112). Thetis-, Demeter-, Ino- und Neraidenzüge treffen in Baba zusammen. Auch sie weiss die Zukunft (Mannhardt M. F. 300) und ist um Niederkunft und Geburt besorgt, sie wurde daher auch dargestellt ein' Kind auf

*) Die „Goldne" war auch Frauenname bei den skythischen Saken, deren gleich einer Heroine verehrte Königin Zarinaea von den medopersischen Sängern gefeiert wurde (Ktes. fr. 25 f. Nic. Damasc. fr. 12). Ein skythischer Gott *Παπαῖος*, tanait. *Βάβας* ist der Gatte der der slavischen Baba entsprechenden Api (S. 594), und auch Ababa (Capit. v. Maximini c. 1) war ein alanischer d. h. iranisch-ossetischer Frauenname.

**) Ulūkhala Mörser hiess in Indien ein den Wöchnerinnen und kleinen Kindern nachstellender Geist (Abh. d. Morg. Ges. 6. Nr. 4. S. 31 f.).

den Armen tragend, und noch heute heisst die Hebamme kurzweg Baba, wie litth. senoje die Alte (Hanusch 338. Schwenck 214). Auch sie ist Spinnerinn, denn der Altweibersommer heisst Babske oder Babj Leto (Hanusch 357), und die Rusalky hängt auch gern Garn an den Zweigen auf (Grohmann 1, 136). So nennt dies Elfeugespinnst der Niederdeutsche Metjen oder Slametjen (Frommann D. M. 5, 156. Brem.-Ndrs. Wb. 4, 799); die »graman mettena« sind aber im Boeth. p. 101 (Rawlinson) die grimmen Parzen (D. M. 1, 338 vgl. die grimmar urđir Sigurđarkv. F. 3, 5) und die Metjen Nixen, vor deren langem Arm die am Wasser spielenden Kinder gewarnt werden (Br.-Ndrs. Wb. 3, 155).*) Vor der Polednice Wirbelwind haben sich in Böhmen besonders die Sechswöchnerinnen im Freien zur Mittagszeit in Acht zu nehmen (Grohmann 1, 112). Schon Hanusch 166 fasste Baba wegen ihrer Luftfahrt im Mörser als Gattin Peruns auf; er wird Recht haben, obgleich mir ein alter Beleg dafür unbekannt geblieben ist. Doch kennt auch der böhmische Glaube eine Gemahlin des Gewittergotts, die im Gewitter auf einem Wagen fährt (Grohmann a. O. 1, 97).

Es ist unter solchen Umständen nicht zu verwundern, dass auch die eigentümlichsten Züge des Peleus- und Pururavasmythus hier wiederkehren. Im südslavischen Märchen legen drei schöne Frauen, Vilen, ihr Gans- oder Schwangefieder ab, ein Jüngling raubt es der einen und gewinnt sie dadurch zur Gattin. Als sie es durch List wieder erlangt, fliegt sie davon iu die goldene Burg auf dem Glasberg. Auch die weissrussischen Rusalky locken, während sie sich in den Zweigen schaukeln, Garn aufhängen und ihren Leib baden, lächelnd den Burschen zu sich. Aber ihre stürmische Wetterwolkennatur bezeugen sie alsbald dadurch, dass sie ihn zu Tode kitzeln und um Mittag Regen verkünden (Grohmann 1, 136 f.).

Wie schön stimmt es nun zu der Deutung der Gandharven, Kentauren im Peleus- und Pururavasmythus, wenn statt ihrer im deutschen und slavischen Märchen der zum Lebenswasser führende Wind oder ein Hüter wilder Tiere, zumal

*) Die νύμφαι ἐν τῷ φρέατι (Artemidor. oneirocr. 2, 27) und die neugr. Brunnenneraiden des Leo Allatius locken das Kind ins Wasser, um mit ihm zu spielen (Wachsmuth a. O. 55).

Wölfe, deren Schutzherr in Kleinrussland Ljeschi der Sturm ist (Mannhardt A. W. F. 141), oder auch ein Wolf oder ein windschnelles Pferd oder die »Sturmstute« sich des Verlassenen annimmt, ihn wieder mit seiner in Nebel entschwundenen, Wäsche trocknenden Vila vereinigt, oder aber auch ihn in Todesgefahr bringt. Dieselbe Rolle spielt im deutschen Märchen der Nordwind, ja schon im griechischen Perseusmärchen der Windgott Hermes (Grimm K. H. M. 3, 177. Krauss Sagen d. Südslaven 1, 315f. 335. 367. 371f. 398. 409. 2, 93. 218f. 225f.)

Wie schön stimmt ferner zu den Sagen der andern Indogermanen, dass neben diesen Winddaemonen wol auch ein hilfreicher Schmied seinen Rat erteilt, wie der Held in den Besitz der Vile gelangen könne(Krauss a. O. 2, 92). Vater und Sohn sind hier oft verschmolzen, so dass z. B. die Bergvila das vom Adler entführte Heldenkind säugt und ganz unbefangen dasselbe später heiratet (Krauss a. O. 1, 375). Daher wird auch dem Vater zugeschrieben, was wol eigentlich dem Sohn zukommt, wenn er ausser der Vila das vom Drachen behütete Wasser des Lebens erkämpft, das nach bulgarischem Glauben im Hochgebirge quillt an einer Stelle, die nur die Adler und Samodivi kennen (Krauss 2, 139). Doch wenn einerseits die Blitznatur des Vilasohnes durch das goldene Schwert, das als Mal seinen Arm schmückt (Krauss 1, 373), gekennzeichnet wird, so tritt der Vater durch sein Schelten und Fluchen wiederholt als der zürnende Donnergeist hervor. Nicht nur der Liebeskampf des Peleus, sein Verhältniss zu den Wind- und Schmiededaemonen, seine Trennung von der Thetis und der Drachenkampf finden sich hier wieder, sondern einzelne Sagensplitter melden auch die Ursache des Elternzwistes und zwar in den beiderlei Formen, die auch die griechische Überlieferung kennt, indem bald der Vater, bald die Mutter das Kind dem Verderben zu weihen scheint. So zerreisst ein an Athamas erinnernder Vater seinen Sohn aus Zorn über dessen Liebe zur Mutter und wirft ihn ins Meer, wo ihn die Vile, die fortan dessen Mutter heisst, zusammen mit den andern Vilen im Wasser erzieht und darauf von einem Fischer in Musik und Fischfang unterrichten lässt (Krauss 1, 378). Und wie diese Trennung ursprünglich den Aufruhr des Gewitters darstellt, geht aus andern Sagen deutlich hervor. Eine Frau hat ihre früher geborenen Söhne verloren,

aber dann naht die Königin der Usude dem unter Donner und Blitz abermals gebärenden Weib, um dem Neugeborenen Macht und Reichtum zu verheissen (Krauss 2, 215). Das Motiv der Geburt tritt in andern Berichten wieder zurück, dafür aber der eheliche Zwist wieder stärker hervor. Ein mährischer Bauer heiratet ein Waldweib mit dem Versprechen, sie niemals zu schimpfen. Als sie aber einmal all sein Getreide grün abmähen lässt und von ihrem heimkehrenden Mann furchtbar ausgezankt wird, verschwindet sie und ein zerstörendes Hagelwetter bricht los (S. 517. Grohmann 1, 130). In einer andern Sage scheint sogar noch der Gewitterkessel in modernerer Form sein Dasein zu fristen. Denn auch hier wird das vom heimkehrenden Gatten verfluchte Weib vom Gewitter verschlungen, weil sie am Sonntag Garn in einem Hafen siedet, und dieser Hafen in eine siedende Quelle verwandelt (Grohmann 1, 246), wie wir noch weiter unten Gewitterkesselquellen kennen lernen werden. Dass aber ursprünglich auch hier die Feuerweihe eines Kindes gemeint war, lässt der böhmische Brauch vermuten, wonach die Hebamme das Neugeborne über die Flamme hob und betete, die Geister des Feuers (?) möchten dasselbe bis zu seinem Tode nicht verlassen (Schwenck 222). Noch stärker spricht dafür eine böhmische Sage. Als eine Mutter, die ihr schlafendes Kind in der Stube allein gelassen, in derselben einen Schlag hört und hineineilt, sieht sie über das in Flammen stehende Bett eine weisse Frau gebeugt. Bei ihrem Aufschrei flieht diese samt dem Kinde, statt dessen sie einen Wechselbalg in die Wiege legt. Das war die Polednice (Grohmann 1, 111). Fast genau dieselbe Geschichte wird in Westfalen von Frau Holle erzählt, derselben, die in ihrer Höle einen trefflichen, den Menschen gern zum Brauen geborgten Kessel besitzt (S. 520). Und auch dies ist slavisch. Denn die bald weisse, bald schwarze Herrin des Schlossbergs zu Belgard im kassubischen Hinterpommern, der Schutzgeist der Stadt, die als Kröte oder Schlange oder schwarze wilde Jägerin auftritt, nach Erlösung winselnd jammert, leiht ihren Kessel an Festtagen zum Bierbrauen aus. Als derselbe aber einmal verunreinigt wird, verschwindet er mit einem heftigen Knall (Knoop Volkss. a. Hinterpommern 30 f.). Jener Luftmörser der Baba und dieser im Gewitter zerplatzende Kessel haben ursprünglich denselben Sinn, und der Farben-

und Gestaltenwechsel, das wilde Stürmen, die Erlösungsbedürftigkeit und das Seufzen der Schlossfrau sind die uralten Züge der Nereiden und Elben. So lückenhaft unsere Kenntniss der slavischen Mythologie auch ist, so reicht sie doch aus, um auch in ihr die Grundmotive des Gewitter- und Blitzmythus als massgebende wiederzufinden. Ja wir verdanken den Slaven eine ausserordentlich treue Bewahrung der alten Naturbedeutung der verschiedenen daran beteiligten mythischen Gestalten. Noch mehr dürfen wir vielleicht zu finden hoffen

E. Bei den Letten.

Als letztes zum Christentum bekehrtes indogermanisches Volk hat es die altheidnischen Geschichten und deren Zusammenhang mit den Naturerscheinungen zäh festgehalten, ja sogar in einer umfassenden Stammsage den Gesamtkern des Mythus ziemlich unversehrt bewahrt. Die von Veckenstedt (Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten 1, 32—94) einer Bäuerin und ihren beiden Söhnen (a. O. 2, 244) nacherzählte Sage muss allerdings von verschiedenen fremden Zutaten gesäubert werden. Ob die Wanderung Gottes und seines Erzengels Michael durch die schlechte Menschenwelt (S. 34) und die Sündflut (S. 36) nur christianisiert sind oder nicht, bleibe dahingestellt (vgl. Hanusch Slaw. Myth. 234 f. Welcker Gr. G. 1, 777. Grimm D. M.[4] 1, 480 f. 2, 821). Nach einer littauischen Sage wandelt auch Perkunas auf Erden (Grimm D. M.[4] Vorr. XXX.), und die Sage von einer allgemeinen Flut war den Indogermanen nicht fremd (S. 593). Jedenfalls steht die Menschen und Tiere aufnehmende Nussschale unter dem Einfluss der Arche Noah's, und auch der auf der Wanderung der Zamaiten das Wasser mit dem Stab aus dem Stein schlagende Engel ist dem Moses nachgebildet. Die Angabe, dass das Volk von den Schneegebirgen immer nach Nordwesten gewandert sei, wird gelehrten Ursprungs sein. Das Säen von Menschen- und Rosszähnen, aus denen Krieger und Rosse wachsen, scheint der Medea- und andern griechischen Sagen entlehnt. Auch die wunderbaren Völkerschaften, zu denen die Zamaiten gelangen, sind späteren Berichten entnommen, und manche der Schildbürgerstreiche, die sie sich vor ihrem Eintritt ins Culturleben erlauben, sind moderner Art. Endlich drängen sich allerhand Parallelen zur

alten Sage hier, wie in jede episch ausgebildete Sage, störend ein, sind aber manchmal durch ihre Varianten uns sehr wichtig. Dann aber beginnt die eigentliche alte Volkserzählung und streift immer mehr die christliche oder gelehrte Hülle ab.

Gott gab die Zamaite, die nach der Erde heisst, dem Engel Perkunas zur Gemahlin. Sie hat aber auch mit den Engeln Aukßtis und Szwestiks Verkehr, so dass der von ihr geborene Knabe Dungis die Frucht dreier Engel ist. Auf Bitten der Mutter nahm Aukßstis das Kind zu sich in den Himmel, bis es herangewachsen zur Erde zurückkehren sollte, um über alle Menschen zu herschen. Seit ihrem Umgange mit Zamaite zürnten die drei Engel einander, Gott, der ihre Versöhnung wünschte, verbannte Zamaite in einen von Ugniedokas und Ugniegawas vor der Sündflut erbauten Goldpalast. Mit einem der darin aufgenommenen guten Menschen zeugte Zamaite viele Kinder, woher die Zamaiten stammen. In furchtbarem Unwetter liess sie sich dann auf einem von Goldrossen gezogenen Gewölk unter Wolgeruch und wunderbarer Musik auf die Erde herab, die sie selber als düstere Wolke berührte, um als arme Fremde in die Hütte einer Bettlerin zu treten, wo sie Kranke heilte und Religion lehrte. Die widerspenstigen Leute liess sie durch Perkunas, den der Luftengel Algis herbeiholte, in einem Gewitter zerschmettern und kehrte dann zum Himmel zurück. Als es aber den Zamaiten schlecht gieng, forderte sie ihren Sohn auf, ihnen beizustehen. Unter Donner und Blitz fuhr er herab, das Zimmer, in dem er schlief, leuchtete wie von Flammen, alle Waffen seiner Feinde zerbrachen an ihm. Er schickte den Luftengel Algis zu seinen drei Vätern, um die Not der Zamaiten zu beseitigen. Auch er heilte die Kranken und erweckte die Krieger aus dem Schlaf. Nach einem Kampf der Engel wider einander brachte Algis dem Dungis die Erlaubniss, für die Zamaiten in den Krieg zu ziehen. Dungis schlug die Trommel, Riesen eilten auf Drachen zur Hilfe herbei, von seinem Vater Perkunas lieh er Blitz und Donner, auch die Diener des Algis, die Luftgeister, rief er heran. Er zerschlug mit den Brocken eines grossen Steins die Feinde, blendete und lähmte sie und machte sie stumm. Schliesslich wnrde er von Algis in einer Nebelwolke in den Himmel zu seiner Mutter und Perkunas geführt. Diese Überlieferung, einer der wichtigsten Sagenbeiträge

neuerer Zeit, wird nun noch durch einige andere zamaitische Berichte wesentlich ergänzt und aufgeklärt. Denn S. 94 erscheint Zamaite in verschiedenfarbiger Wolke auf der Erde, mit rotem Antlitz und langem Blondhaar. Sie heisst Herrin S. 99, kann sich in jedes Tier verwandeln, nach S. 98 auch in Feuer, lebt am liebsten in der Eiche, verwandelt Wasser in Milch und Met und blitzt im Zorn. Ihr weisser Anzug bedeutet S. 96 Fülle, ihr schwarzer Hunger. Sie wird vom Blitz erschlagen. Noch entscheidender ist, dass sie betrübt flieht, als ihr Mann, ein König, die Kinder, die sie ihm geboren, in einen Kessel mit siedend heissem Wasser wirft. Nachdem sie sich eine Wunde durch eine Pflanze, um die sie Schlangen kämpfen sieht, geheilt hat, wird sie allwissend.*) Der König versöhnt sich mit ihr, und sein neuer Sohn wird der berühmteste Fürst der Zamaiten, genannt »Sohn der Laima, der Ritter«. Noch bestimmter ist ihr Gemahl Perkunas gezeichnet, der überdies schon längst als littauischer Hauptgott, als der vorzugsweise Dewaitis d. i. Gott genannter Donnergott bekannt ist, den man auf Höhen, wie die Slaven ihren Perun, mit ewigem Feuer ehrte (Schwenck M. d. Slaven 73). Lasicz sagte schon (Haupt Zeitschr. 1, 138): Percunos deus tonitrus est, quem coelo tonante agricola capite detecto et suicidiam humeris per fundum portans hisce verbis alloquitur »cohibe te, neve in meum agrum calamitatem immittas«. Dazu stimmt auch die neueste Überlieferung. Denn bei Veckenstedt 1, 127 hat Perkunas die Herschaft über das Gewitter und heisst Gott des Donners. Schlägt er die Augen auf, so blitzt es, schliesst er sie, so donnert es, er weint Regen und redet Wind und Sturm. Beim Donner schlägt er im Himmel auf Kessel (Rochholz Naturm. 54). Er fährt auf einem Feuerwagen, den Feuerrosse ziehen, unter deren Hufen Blitze sprühen, und bläst auf einem Horn. Seine Frau ist auch S. 131 Zamaite, die sich auch hier mit Szwestiks auf der Erde verborgen hatte. Als

*) Das Heilkraut, mit dem eine Schlange eine andere tote und darnach Polyidos den Glaukos wieder lebendig macht (D. M. 3, 350), *φῆρ* genannt, ist nach Lobeck Agl. 866 wahrscheinlich dem *φῆρος, ἡ τῶν ἀρχαίων θεῶν τροφή*, gleich. Vgl. die *ἀθάνατος βοτάνη*, Schol. Apoll. 1, 1310 und das *ἀείζωον* (Schwartz Indog. Volksgl. 90), das lett. Pehrkones, deutsch Hederich, Donnerbart (sempervivum tectorum) oder Alprute heisst und heilkräftig ist (D. M. 1, 158 f. 3, 68. J. M. 1, 90. 91).

Perkunas sie bei ihrer Untreue überraschte, schleuderte er ein Paar feuriger Schlangen nach ihr. Aukßtis aber, der dies sah, schrie ihn gewaltig an, so dass Perkunas' Hand unsicher ward und die Schlangen ihr Ziel verfehlten, herabfielen und den Menschen das Feuer gaben. Nach S. 128 lautet ein Bauerngebet bei grosser Hitze »Perkunas, dein Bruder Szwestiks weilt zu lange bei der Frau Erde. Rufe ihn zurück. Die Erde wünscht dein kühles Gesicht zu sehen«. Bei aufsteigendem Gewitter betet der Landmann baarhaupt S. 126: »Perkunas, du hast der Frau Erde schon genug gedroht. Lass deinen Bruder Szwestiks zwischen euch kommen und euch versöhnen.« Vor der Schlacht wird er angerufen S. 127, seinen Pfeil gegen die Feinde zu senden und sie durch seine Stimme zu verjagen. Seine älteste Waffe ist aber der Donnerstein, Perkuno akmů. In den Gewitterwolken macht er S. 127 auf die auf Bergen versammelten Teufel und Hexen Jagd (lett. Pehrkons Johdu gaina Schwenck M. d. Slaven 70) vgl. 276. 281 und schneidet S. 128 bei Gewitter mit seinen Eisenhänden Menschen und Tieren auf dem Feld den Kopf ab, wie die slavische Baba (S. 599). Mit Szwestiks und Aukßtis ist er in mancherlei Fehde verwickelt (s. u.).

Aus Perkunas' Ehe mit Zamaite geht als Sohn der Blitz hervor. Darum heisst Zamaite auch nach Lasicz (Haupt Z. 1, 138) Percuna tete, mater fulminis atque tonitrui, nach Mannhardt (Z. f. Ethnol. 7, 86) eine im Gewitter waltende mütterliche Gottheit. Wenn Lasicz weiter von ihr meldet »quae solem fessum ac pulverulentum balneo excipit, deinde lotum et nitidum postera die emittit«, so biegt er in den Vorstellungskreis der lettischen Sonnenmythen ab, aus dem heraus Mannhardt in seiner trefflichen Untersuchung der lettischen Sonnenmythen a. O. S. 289 ganz verkehrt die Donnermuhme Percuna tete als den Planeten Venus erklärt, wofür doch die Letten ihre guten Ausdrücke Wakarine und Außrine Abend- und Morgenstern hatten. Schwenck M. d. Slawen 77 f. verwirft die Anschauung, dass der Sonnengott sich die ganze Nacht hindurch im Meere bade, als ungeheuerlich und deutet gewaltsam das Bad auf den Niedergang der Sonne zur Unterwelt.

Aber offenbar lautete die Fortsetzung jenes Berichts hier ursprünglich dahin, dass Percuna tete ihren Sohn d. h. den

Blitz im Wasser, nämlich der Wolke, badete, wie wir von der ihr gleichnamigen griechischen Nereide Thetis, der ihr gleichgearteten persischen Peri, ja auch von jener arzneikundigen Laima Zamaite, wissen, dass sie ihre Söhne ins Feuer der Gewitterwolke werfen. So heisst auch die Wetterwolke im Bairischen »Anel mit der Laugen« d. h. Grossmutter mit dem Bade. Nach einer andern Sage (Veckenstedt 1, 100) findet eine Bäurin das Kind in einem Walde schlafend oder auch in einem Kahn S. 103, von Feuer umlodert. Dann verschwindet es im Himmel. Nach S. 101 hat die Mutter das Kind im Walde verlassen, aber der Vater schützt es, bis Gott es in den Himmel nimmt. Nach 10 Jahren aber schickt dieser den Jüngling zur Erde zurück. Im Kampf mit bösen Feinden prallen alle Geschosse machtlos von ihm ab, während er Blitze schiesst, die alle Feinde vernichten. Auch S. 107 handhabt er in einer Schlacht Donner und Blitz oder eine Steinwaffe. S. 103 heisst er Dungaus d. i. Himmel*), der goldene König**), sein Schwert ist eine Schlange, sein Wagen wird von Feuerrossen gezogen. S. 108 tötet ihn eine Schlange, und er wird begraben. S. 109 fährt er alljährlich Mitternachts vor Johannis in einer weissen Wolke von der Erde zum Himmel aus einem Berg, in den er verwünscht ist. Er ergötzt sich auch wol S. 110 hoch oben in der Luft mit seinen Kriegern an Kampfspielen.

Auch hier entfaltet sich also derselbe Mythus wie in Indien, Iran und Griechenland. Perkunas, der Pururavas — Abtin — Peleus, ist hier ganz unverhüllt der Donnergott. Als er seine Frau mit Szwestiks oder Aukßtis auf der Erde buhlen sieht, schleudert er seine feurigen Schlangen, wie Indra-Parjanya in die Göttin »Ackerfurche« mit seinem Donnerkeil eingreift, wie Zeus seinen Blitz herabwirft, als Demeter mit Jasion in der Furche ruht. Es bestätigt sich hier von Neuem, was ich im Anz. f. D. A. 11, 160 f. ausgeführt habe, dass die Erdgöttin,

*) Himmel und Donner wechseln in manchen lettischen Bezeichnungen. Die Schnepfe heisst wie im Deutschen bald Donnerziege pehrkona kasa vgl. lett. Perkuno ożys, bald litt. dangaus ozys (Grimm D. M. 1, 153. 3, 69).

**) Auch die Finnen nannten ihren Donnergott Ukko Taran den goldnen König (F. Magnusen L. M. 673).



Zamaite, wie Demeter, erst nach Einführung des Ackerbaus sich aus einer älteren Wolkenfrau entwickelt habe. Ich füge noch aus Ath. V. 12, 1 (Ludwig Rigv. 3, 545. 547) hinzu: »Mutter ist Prithivī, Parjanya ist Vater — der Erde, der Gattin Parjanya's sei Anbetung, ihr, deren Fett der Regen«, wo wieder die Wolken- und Erdgottheit verschmolzen ist (s. o. S. 507). Indra stört auch das Liebesspiel Çivas, des Sturmgottes, mit der Parvati, einer Wolkenfrau (Mahabh. 1, 7275. Viracaritra Anf. Ind. Stud. 14, 100). Zeus straft auch den Sturmdaemon Ixion (Mannhardt A. W. F. 84), als er die Wolkengöttin Here antastet. Zamaite ist wie litt. Zemyna, slav. Zemene und die Demeter χαμύνη eine auf die Erde sich herablassende Wolkenfrau. Daher kommt sie in der Sage als farbenwechselnde Wolke vom Himmel, weiss bringt sie Segen, dunkel Hunger. Sie nimmt Feuer- und Tierformen an, wandelt Wasser in Milch und Met, blitzt im Zorn und wird vom Blitz getötet. Sie gehört also zu den Wolkenfrauen, die als Brunnen- und Flussfrauen bei den Zamaiten Debesene (altind. nabhas, gr. νέφος Brugmann Grundr. d. vergl. Gramm. 1, 48) oder Laumes oder auch Dewaites Göttinnen hiessen. Die Debesene entführt gern Schwangere oder Kinder, trägt Schwangere in einen von weissen Frauen bewohnten Goldpalast und nach der Geburt des Kindes ohne dasselbe wieder in den Wald zurück. Auch die Laumes erscheinen bei der Geburt, beschenken arme, töten reiche Kinder, spinnen, bestrafen das Spinnen am Sonntag, drücken Nachts die Schlafenden, wandeln sich in jede beliebige Gestalt, melken zu Walpurgis die Kühe, die darauf sterben, fahren auf Besen durch die Luft in den Schornstein. Dann verdunkelt sich die Luft und heftiger Wind erhebt sick. Sie locken ins Wasser. Ihre Zitzen, Laumes Papas, wie die Belemniten heissen, bringen Glück und schützen besonders gegen Menschen mit bösem Blick (Schwenck Myth. d. Slaven 120. Veckenstedt a. O. 2, 95 f. 100 f.). Zum Sterblichen kommt die Laume wie die deutsche Nachtmahr durch ein Loch und heiratet ihn, aber sie entflieht ihm auch wieder, wenn der Mann den Stopfen heranzieht. Aber jeden Donnerstag Abend bringt sie den Kindern weisse Hemdchen. Am Donnerstag Abend, dem lit. Laumen vakars, Laumeabend, durfte nicht gesponnen werden wie auch in der Mark nicht, denn in der Nacht

nehmen die Laumes das Gespinnst mit (Schleicher Lituanica 33, 36. Schwenck M. d. Slawen 72. vgl. Kuhn W. S. 1, 62. 219). Noch mehr trifft die Laume mit der Apsaras, Peri, Nereide und der deutschen Holle oder Elbin und jener Perkuna tete in der von Schleicher ebenfalls berichteten eigentümlichen Scene überein, wo sie heimlich zusieht, wie eine Bäuerin ihr Kind badet. Während die Mutter den Schnittern das Essen bringt, macht sie das Wasser im Kessel siedend heiss und verbrüht das Kind im kochenden Bad. Als die Mutter zurückkommt, entspringt die Laume. Aber wie jene badet sie auch am Ufer. Zamaite gleicht der Königin, die in den Wolken das grosse Reich der weissen Frauen regiert (Veckenstedt a. O. 1, 204) d. i. der Laima, als deren Sohn ja auch der Zamaitenkönig bezeichnet wird (S. 605). Laima ist die Holde, denn laimus ist glücklich, hold, geneigt. Laima spinnt, läuft barfuss über die Berge, geschmückt mit dem Regenbogengürtel, bestimmt das Loos der Menschen und breitet als Geburtshelferin den Gebärenden das Laken unter, wie die bairischen Heilrätinnen Leinwand spinnen, auf die sich die Wöchnerin legt, um leichter zu gebären (Panzer B. 1, 60). Sie heisst auch mahmina d. i. Mutter (Hanusch 305. Schwenck a. O. 119 f. Grimm D. M.[4] 1, 345. 2, 611. 731). Durch ihren Namen tete d. i. matertera, ihren vielfachen Gestaltenwechsel, den Feuerwurf ihres Kindes, ihre dadurch herbeigeführte Trennung vom Gatten und ihre Zukunftskunde steht sie der Thetis zunächst, überhaupt den Nereiden, Apsaras, Peris, Vilen und Elben. Ihr Sohn ist denn auch wie Achill nicht nur jener Feuerweihe unterworfen, sondern wächst zwischen Achill und Ayu schwankend im Walde (oder im Himmel) und unter dem Schutze des Windgottes Aukßtis auf. Auch er besiegt mit der Hilfe der Daemonen und der väterlichen Blitzwaffe alle seine Feinde, unter denen auch eine Schlange eine Rolle spielt, der auch er endlich erliegt. Aber wie Achill in Leuke, weilt er in einer weissen Wolke und ergötzt sich wie Achill mit den Seinen an Kampfspielen. Durch ihren Namen Zamaite, ihre Buhlschaft mit einem Andern, den dadurch verursachten Groll ihres Gatten, ihre ärmliche und wieder glänzende Erscheinung, ihre bald weisse, bald schwarze Farbe, ihre Hilfe, die sie Wöchnerinnen gewährt, und den Zorn, den sie ihnen

zeigt, gleicht sie der Demeter Chamyne-Erinys*)-Kelaino. Durch ihren aus dem Feuerwurf entstandenen Zwist mit dem Gatten, ihren Farbenwechsel und ihre Kinderwartung stellt sie sich aber auch der Ino-Leukothea zur Seite. Wie Semele endlich wird sie vom Blitz getötet. Heilpflanzenkundig ist sie wie jene Peri, deren Schwester ihr Kind ins Feuer warf (S. 592), sie ist von holder Anmut, aber sie erzeugt auch unholden Alpdruck, wie ihre indogermanischen Schwesterwesen.

Höchst beachtenswert sind die Beziehungen dieses Elternpaares und des Sohnes namentlich zu Aukßtis und Szwestiks. Die Mutter des Helden macht sich des Verkehrs mit ihnen schuldig, und wenn Aukßtis bei der Buhlschaft mit ihr die feurigen Schlangen, die der erzürnte Gatte auf sie schleudert, nur dadurch abwehrt, dass er sie niederschreit, so ist er offenbar der Sturm, der sich der Wolke bemächtigt hat und den blitzenden Donner übertönt und zurückscheucht. Diese Auffassung lässt sich durch allgemeine und besondere Gründe sichern. Donner- und Sturmwesen bekämpfen sich in allen indogermanischen Mythologien. Dazu wird der junge Held von seiner Mutter nach ihrer Entzweiung mit ihrem Mann dem Aukßtis anvertraut, wie Achill-Arjuna-Ayu, vielleicht auch Thraetaona dem Kentauren-Gandharva-Gandarewa, und auch hier zeigt sich wieder die erziehende Kraft des Windes. Aukßtis baut sich auch wie der Gandharve (J. M. 1, 34)**), zauberkundig wie andre Winddaemonen (S. 474), ein hohes Schloss in der Luft. Ganz wie der deutsche Sturmgott jagt er in grauem Mantel auf einem dreibeinigen Rosse, dessen eines Bein er in der Hand hält, dem Winde nach, der tolle, wilde Reiter genannt. Hunde begleiten ihn, auch wol klingende Musik. Sieht man ihn, so darf man kein Wort sprechen, besonders nicht auf Kreuzwegen. Sein Peitschenknall betäubt, er macht krank, er entführt Menschen durch die Luft nach Paradies und Hölle (Veckenstedt 1,

*) Der Zusammenhang der Erinys-Saranyu-Ἀράντιοι gewinnt doch durch das „Keri arentikai“ Cereri ultrici einer von Bücheler (Rh. M. 33, 6) erläuterten oskischen Bleitafel von Neuem an Festigkeit.

**) Zu J. M. 1, 33. 35 ist nachzutragen, dass ähnlich wie im Persischen auch in Indien im Varāhamihira Yogai 3, 15 im 6. Jh. n. Chr. die Fata morgana Gandharvasamjnasya (Ind. Stud. 10, 174) heisst. Ihr Erscheinen bringt dem Lande Unglück.

121 f.). Es ist unleugbar, dass er einerseits in der Zamaitenstammsage die Stelle der Kentauren-Gandharven einnimmt, andrerseits zumal durch seine Ähnlichkeit mit unserem Wuotan ein entschiedenes Windwesen ist. Er ist der Göttlichkeit offenbar näher gerückt als seine Collegen in Indien und Griechenland. Sein Name bedeutet nach Bezzenberger bei Veckenstedt 2, 251 den »Hohen«, Lasicz (Z. f. D. A. 1, 138) nennt ihn sogar deus omnipotens atque summus.

Wie mit Aukßstis hat Zamaite auch mit Szwestiks ein Liebesverhältniss. Sein Name wird abgeleitet von Szwesa Licht, Helle, Sonnenlicht (Veckenstedt 2, 251), und in einer bunt zusammengesetzten Sage vom Kampf der Sonnen- und der Regenengel um den Regenbogen (Veckenstedt 1, 239 f.) wird er der Sonnenriese genannt. Auch Schwenck M. d. Slawen 101 fasst ihn als Sonnengott auf. Seine ursprüngliche Bedeutung war doch vielleicht eine andere. Denn a. O. 1, 124 ist er ein Feuerbringer und grosser Zauberer, an den wetterleuchtenden nord. Loki erinnernd, und wenn er in jener Sage die Ringe des Regenbogens verschenkt, so nähert er sich doch den Feuerriesen Ugniedokas Feuergeber und Ugniegawas Feuerempfänger, die diese Wunderringe schmieden, wie Hephaest das gleichbedeutende Halsband der Harmonia. Jedenfalls sind auch diese beiden Hephaest ähnlichen Wesen mit der Zamaite schon hierdurch nahe verbunden, denn der Regenbogen heisst auch Laume's oder Laima's josta oder Gürtel (Veckenstedt 2, 260). Als zauberkundige Schmiede bauen sie ein Goldschloss der Zamaite wie auch deren Sohne und helfen ihm im Kampf (Veckenstedt 1. 144). Also auch der Tvashtar-Cyavana, der Kawe, der Hephaestos fehlt hier nicht, als Freund und Gönner der Mutter und Nothelfer des Sohnes im Kampf.

Viel unbestimmter als in den Überlieferungen der andern Völker, sind in der lettischen Sage die Feinde des Hauptthelden gezeichnet. Perkunas verfolgt Teufel, Zauberer und Hexen im Gewitter oder altertümlicher den Aukßstis, wie in der Neumark Gott im Gewitter den Teufel verfolgt und ihn beim stärksten Donnerschlag zerschmettert (Kuhn W. S. 2, 24). Mit Szwestiks und Aukßtis und Algis kämpft er um den Regenbogen. Aber der lettische Aberglaube, dass der Donner (»Pehrkons«) da einschlage, wo sich ein Drache (puhkis) sehen lasse, weist auch auf

einen Drachenkampf des alten Donnergottes zurück (Schwenck 293). Der Zamaitenkönig hat es meist mit nicht näher bezeichneten Feinden zu tun. Doch auch er verfolgt Aukßstis, besiegt Feuergeister, und was sein Kampf eigentlich zu bedeuten hat, zeigen doch seine Waffen Donner, Blitz und Steine an und sein Tod. Denn er erliegt einer Schlange. Und so haben wir wiederum dieselben 7 oder 8 Gestalten zu ähnlichen Taten verbündet oder einander gegenübergestellt bei einander, die aus Donner, Wolke und Blitz bestehende Familie, deren Wind- und Feuerfreunde und deren Schlangengegner. Aber auch hier hat sich, wie in der Arjunasage, der Wind bereits von daemonischem Range zu göttlichem erhoben.

F. Bei den Italern.

Der römische Glaube zeigt selten mehr als die ersten Ansätze oder, sagen wir lieber, die letzten Reste einer freieren Mythenbildung, die uns häufiger in den manichfaltigen Kultusbräuchen als in eigentlicher Sagenform erhalten sind. Während der Kultus seiner hohen Götter uns in stark hellenisierter Form bekannt ist, knüpfen sich an den der Lokalgötter, die sich meistens kaum über daemonischen Rang erheben, reichere echte Sagen, deren Grundform bei dem wechselnden Namen einer und derselben Gottheit oft schwer zu erkennen ist. Aber auch hier besteht die Götter- bezw. Daemonenwelt aus drei Hauptgruppen, deren erste und höchste die Blitz- und Donnerwesen, die zweite die vielfach diesen entgegengesetzten oder doch mit ihnen wetteifernden Sturmwesen, die dritte aber die von den beiden andern umworbene Schaar der Wolkenfrauen umfasst, die auch hier zu Wasser- und Erdmüttern überzugehen geneigt ist. Der erste idealste Gott auch der Römer ist der Gott des Donners und Blitzes, Jupiter, neben dem allein noch der idealste Sturmgott Mars als sein Nebenbuhler Maspiter den Ehrennamen Pater empfängt. Unter den trecenti Joves des Varro ist doch der Jupiter Fulgurator, Tonitrualis, Fulminator und Imbricitor-Pluvius der höchste und älteste (vgl. Preller R. M.[3] 1, 190 f.), oder altertümlicher ausgedrückt der Jupiter Fulgur, Tonans, Fulmen, und noch altertümlicher der Jupiter Lapis, bei dem die Fetialen die Verträge beschworen, indem sie einen Stein wegwarfen (S. 597). In Jupiters trisulcum fulgur, der

also dreikantig wie bei Indern und Griechen war, lag die dreifache Majestät (S. 583). Die Blitzgetroffenen galten für heilig und wurden an Ort und Stelle eingescharrt (Preller a. O. 1, 193). Ebenso schworen die Slaven und Griechen bei dem mit dem Donnerkeil bewehrten Perun-Zeus, die Germanen beim Donnerstein selber (S. 597). Jupiters Priester, der flamen dialis, muss immer den Hut tragen und darf sich nie unter freiem Himmel entblössen, wahrscheinlich um nicht den Blitz auf sich herabzuziehen. Im Herbst oder auch im Frühjahr vor der Aussaat erhielt der Gott unter Gebet ein Mahl, eine daps assaria pecuina und eine urna vini (Cato de re rust. 132), wie der Litauer dem Perkunas auf seiner Schulter ein Stück Speck aufs Feld trug unter Gebet (s. vgl. Anz. f. d. D. A. 11, 162). Es war einer der grössten Festtage des festreichen Roms, wenn zum Jovis epulum an den Septemberiden der Gott in lectulum geladen wurde. So bereitete der alte Germane dem Donnerkeil ein Lager und speiste und tränkte ihn (S. 530). Man bewegte Jupiters Stein oder stieg baarfuss, Mann und Weib, mit brünstigem Gebet auf seinen heiligen Berg, um den Regen herabzulocken, wie die Inder, Griechen und Germanen ähnlich ihren Blitzgott zu rühren suchten (S. 539). Wenn seine Blitze in Brunnengräbern (puteal) bestattet wurden (Preller 1, 193. 244)*), so erinnert das an die Mythen vom Tod der Blitzgötter und -heroen andrer indogermanischer Völker. Aber alle freie mythische Entwicklung ist von den Römern unterdrückt angesichts des Jupiter Capitolinus Optimus Maximus, und nur hie und da bricht noch schüchtern der unbefangene altindogermanische Mythus hervor. So soll sein Blitz auch schon von Numa gegen ein verwüstendes Ungeheuer beschworen sein, wie ihn Porsena gegen den Unhold Volta herabrief (Plin. H. N. 2, 140). Die Erscheinungen des lichten Himmels werden erst später zu seinen wichtigen Attributen, insbesondere die des Vollmonds, die Jovis fiducia, die Macrobius S. 1, 15, 14 wol mit Recht für etruskisch hält, von der wir deshalb auch nicht die geringste Spur bei den andern indogermanischen Donnergöttern finden. Ähn-

*) Puticuli hiessen die Gräber der Armen und Sklaven am Esquilin; auch in Deutschland, so am Jahdebusen, sind Brunnengräber gefunden worden.

lich ist auch seine Gemahlin Juno wol erst später mit dem Mond in Verbindung gesetzt, ursprünglich aber die lichte, segnende und zu Zeiten finstre, zürnende Wolke wie Here oder Dione. Die wechselnden Formen der Wolkenfrauen haben sich in ihren Kultustieren, der Schlange des lanuvischen Hains, der weissen Gans und der weissen Kuh erhalten. Solche Kühe fallen ihr, in Procession einhergeführt, zum Opfer, wie der Ardvîçûra und Nerthus (S. 591) solche weisse Kühe dienen. Aber auch die durch ihr Geschrei Regen verkündenden Krähen sind ihr heilig (Preller 1, 284 f.). Im Zorn erregt sie Gewitter und schleudert Blitze (Preller 1, 277). Wie alle Wolkengöttinnen heisst sie Mater und ist namentlich eine Göttin der Geburt.

Ihr zunächst steht die gute Mutter Ops oder Opis (die skythische Api S. 594), sie ist nur von einer Luftgöttin zu einer Erddaemonin herabgezogen. Wie Juno ist sie eine Kinderpflegerin, die die Neugeborenen an den Busen nimmt, eine Hebamme, wie Demeter, Laume, Jörđmođir; bald Gattin, bald Mutter des Donnergotts wie diese (S. 621). Daher gilt Jupiter für ihren Sohn (als Opegnatus), muss aber auch für ihren Gemahl gegolten haben. Denn Ops steht mitten in einer langen Reihe niederer Göttinnen, deren Gleichartigkeit schon Cornelius Labeo (Macrob. 1, 12, 21) erkannte, indem er mit ihr die Maia, Bona Dea, Terra, Fauna und Fatua gleichstellte.

Die beiden ersten dieser Göttinnen stehen zu Jupiter in einem mehr oder minder deutlichen ehelichen Verhältniss. So feierte man in Tusculum den Jupiter Maius, wie in Rom die Nährerin Maia, und am Palatin neben der Faunushöle den Jupiter Ruminus neben der säugenden Rumina. Bona Dea aber verglichen schon die Alten mit Semele, der Dionysosmutter. Maia wurde wie Bona Dea am 1. Mai gefeiert und ist nichts weiter als ein andrer Name diessr römischen Holda oder Haulemutter, Hyldemoer (D. M.[4] 1, 377. 3, 88). Denn auch Holda empfieng am Hollenstein oder in der Kitzkammer*) in ihrer Höle zu Pfingsten Blumenopfer ausschliesslich von Frauen, wie die Bona Dea Subsaxana am Aventin (D. M.[4] 1, 47. 3, 88)

*) Kitz ist hier nicht Katze, wie Grimm meint, sondern das Junge einer Ziege oder eines Rehes. Man gedenke der Cervula und der Hinnemutter, die übrigens nichts mit dem Schinnechen zu tun hat (Anz. F. D. A. 12, 140).

vgl. dasselbe Pfingstblumenopfer vor der Höle des luxemburgischen Hirzefrächen (De la Fontaine Lux. S. 56). Wird Maia in altrömischen Gebeten als Maia Volcani angerufen, so scheint auch sie nicht nur dem Jupiter, sondern auch dem Feuergott ihre Gunst geschenkt zu haben, wie in den Apas-, Thetis-, Zamaite- und Freya-Sifsagen neben Indra und Zeus Agni und Hephaestos hie und da als Nebenbuhler auftreten und noch dreister neben Perkunas Swzestiks oder Ugniedokas, neben Thor Loki. Vielleicht ist aber der altitalische Volcanus, dem die Schmiedekunst ganz fremd ist, nur eine besondere Form Jupiters. In der praenestinischen Sage ist Caeculus sein Sohn, der »am Heerde« empfangen und von Jungfrauen am Feuer gefunden wird, unter Hirten aufwächst und die Stadt gründet. (Preller R. M.[3] 2, 149. 339). Ein andrer Sohn ist Servius Tullius, den die aufwartende Magd Ocrisia (die Burgfrau?) gebiert, neun Monate nachdem ihr beim Schütten des Weins in die Flamme ein fascinum sich entgegengestreckt hat. Und des Servius Haar und Haupt lodern von lichter Flamme beim Tod seiner Gattin (Preller R. M. 2, 149). Aber noch mehr! Der Bona Dea stellt nun auch der brünstige Winddaemon Faunus nach, er macht sie trunken und bewältigt sie als Schlange. Den letzten Zug teilt er mit dem nordischen Windgott Oðin, der die Gunnlöð in Schlangengestalt besiegt, um zum Göttertrunk zu gelangen. Winddaemonen, z. B. die Kentauren, suchen sich bei Gelagen der Frauen zu bemeistern. Aber noch genauer stimmt zu jener vom Donner-, Feuer- und Windgott dreifach umworbenen Bona Dea-Maia die Gattin des Perkunas, Zamaite, die sich auch die Buhlereien des Feuer- und des Windgottes gefallen lässt (S. 611) und Freya, die in zweifelhaften Verhältnissen mit Oðin, Thor und Loki lebt. Selbst Thetis suchen Zeus, Poseidon und Hephaestos für sich zu gewinnen. Das bunte, wechselnde Spiel des aufgeregten Gewitterhimmels ist offenbar doch auch in Rom als das begehrliche Treiben dreier von einer Wolkengöttin aufgeregten Götter und zwar ganz ähnlich wie im Norden aufgefasst worden. Neben jenem Saxum des Aventin, unter dem Bona Dea hauste, floss ein reichlicher Quell und wahrscheinlich derselbe (Preller R. M.[3] 1, 401), an dem Faunus zur Berauschung mit Picus zusammentraf, also wiederum der Wind- mit dem Blitzdaemon, als welchen

wir Picus alsbald kennen lernen werden. Dem hier angedeuteten Charakter der Bona Dea gemäss ist die Ausgelassenheit der Frauen an ihrem Decemberfest, die wir auch am Fest der ihr entsprechenden Ardvîçûra (S. 590) und Nerthus (s. u.) wiederfinden. Ihr Beiname Nutrix (C. J. L. 6, 68. 74) stellt auch sie zu den göttlichen Ammen.

Auch Carmenta war eine Geburtsgöttin und wurde an demselben Tage wie Juturna gefeiert, beide Nymfen und die letzte als Jupiters Geliebte bekannt, dem sie auch durch ihren früher Diuturna lautenden Namen verbunden ist. Quellnymfe wie diese und der Weissagung und Entbindung kundig ist auch Egeria. Wir sehen also auch hier nereidenartige Wesen mit den Erdmüttern und Wolkenfrauen verwant und in demselben Sinne tätig, wie bei den andern Indogermanen.

An andere Ähnlichkeiten des römischen Mythus mit dem der nördlichen Indogermanen erinnert die treffende Beobachtung Prellers (R. M. 1, 115), dass der Specht, der Wolf, das Pferd, des Mars heilige Tiere, auch bei den Slaven, Germanen und Kelten für heilig galten. Die italische Überlieferung vom Vogel und König Picus führt uns eine höchst altertümliche Art der Mythenbildung vor, indem im Picus der an ein lebendes wirkliches Tier geknüpfte Kreis mythischer Vorstellungen mit dem um eine Himmelserscheinung entstandenen sich vielfach berührt und durchschneidet. Der Picus mit seinem starken, spitzen Schnabel, seiner Haube, seiner Schlagfertigkeit galt für einen streitbaren Vogel *εὐθαρσὴς καὶ γαῦρος* (Plut. Qu. Ro. 21). Den Griechen hiess er Beilschwinger *πελεκᾶς*, also bewaffnet mit dem *πέλεκυς*, skr. paraçu (Kuhn Z. f. Ethn. 2, 171), der an das von Tvashtar R. V. 10, 53, 9 für Indra und Agni zum Kampf gegen die Unholde geschärften Blitzbeil erinnert (S. 488), das auch der alte Zeus gegen sie schwang. Und dass auch dem *πέλεκυς* des Spechts diese Blitznatur zugeschrieben wurde, legt die freilich finnische Anschauung nahe, nach der der Donnergott Ukko den Specht mit feuerscharfem Schwerte schuf (Schwenck Myth. d. Slawen. S. 47 f.). Sein Hacken aber mochte man um so eher auf einen Kampf gegen Unholde zu beziehen, als man nach einem altindogermanischen Glauben gerade in den unter der Rinde sitzenden Insekten böse Geister wähnte (Mannhardt B. K. 12 f.) und für

die Hauptwaffe gegen diese Feinde nun einmal bei allen Indogermanen der Blitz galt. Setzt Corssen 1², 379 mit Recht picus, den Plinius in auspiciis magnus nennt, zu lat. spicio, specula u. s. w., wozu allerdings unser Spaehen und Specht einladet, so darf man daran erinnern, dass R. V. 5, 59, 1 der Blitz ein spaç Späher genannt wird (S. 534). Zur Übertragung von Blitzeigenschaften auf den Specht war man noch durch eine andre Eigentümlichkeit desselben aufgefordert. Wenn in Indien Indra's Kukuk vom Wolkengewässer trinkt und wie die Wolke dātyuha heisst, oder im Ramay. 2 p. 74 f. der Gott auch selber als Kukuk sich verführerisch neben die Apsaras Rambhā setzt, wenn in Griechenland Zeus sich in Sturm und Regen als Kukuk der Hera naht und auf dem Scepter der Wolkengöttin sitzt und der Kukuk den Saatregen ankündet, bei den Germanen und Letten dieser Vogel*) oder die Donnerziege d. h. die Heerschnepfe den Gewitterregen anzeigt (Gubernatis Tiere 515 f. Mannhardt Z. f. D. M. 3, 218 f. 396), so besorgt das bei den Germanen, den Letten und Esthen auch der Specht, der Gertrudsvogel, der immer vor Durst piept, wenn es regnen will (Mannhardt a. O. und A. W. F. 334. Schwenck Myth. d. Slawen 46 f.) Im russischen Märchen holt die Elster (corvus pica) das Wasser des Lebens, um Tote wiederzuerwecken, in einer deutschen Sage bringt sie die Springwurzel (Gubernatis Tiere 537). Vom picus ist uns eine derartige altitalische Vorstellung zwar nicht überliefert. In Italien gilt der Kukuk als Regenbringer, dagegen wird vom Specht bei Plinius erzählt, dass Lucius Tubero, der diesen Vogel, als er sich auf seinen Kopf gesetzt, getötet habe, plötzlich gestorben sei. Das klingt so wie: als ob er vom Blitz getroffen wäre. Andere italische Spechtsagen stimmen mit der nordischen Überlieferung genau überein und stehen mit den Sagen vom regenbringenden Blitzdaemon in innigem Zusammenhang. Nicht nur der Winddaemon Faunus (J. M. 1, 153 f.), sondern mit ihm zugleich der Daemon Picus wird in einer römischen Sage als Freund von Met und Wein durch

---

*) „Ei so schlag der Kukuk drein“, ein schwäbischer Fluch, kommt auf eins heraus mit „Ei so schlag das Wetter drein“, und „dat di de Kukuk“ (slā) ist gangbare Redensart für „dat di de hamer (Donnerkeil) slā“ (Z. f. D. M. 3, 229).



Numa wahrscheinlich an der bei der aventinischen Bona Deahöle sprudelnden Quelle berauscht, gefesselt und zur Enthüllung des Geheimnisses gebracht, wie man den Jupiter Elicius herabziehen und das vom Blitz Getroffene sühnen könne. Von den andern ähnlichen indogermanischen Sagen von der Berauschung eines Winddaemons unterscheidet sich die römische durch den Hinzutritt des Picus und den eigentümlichen Zweck der Berauschung. Picus scheint hier als der Concurrent des Faunus ganz an seinem Platze zu sein. Denn wenn wir im Winddaemon Faunus den Hüter des Wolkennasses sehen, so ist Picus der dasselbe durch den Blitz öffnende Daemon, der eben deswegen den Namen des ebenfalls den Regen vom Himmel herabziehenden Spechts bekam. So finden wir in der Pholoshöle den kentaurischen Winddaemon und den blitzschiessenden Herakles zu fröhlichem Weingenuss vereint. Eine andre Sage überträgt auf den Specht eine andre Eigenschaft des Blitzdaemons, die schwerlich aus dem Wesen des Vogels gedeutet werden kann. Der Specht öffnet nämlich sein zugekeiltes Nest nach römischem und germanischem Aberglauben mit einer Springwurzel (Kuhn Herabk. 1859. S. 214 f.),*) in der Kuhn mit Recht den Blitz erkannte. Gubernatis Tiere 543 bringt dazu aus Taitt. Brahm. die wichtige Parallele bei: Indra öffnet die 7 Berge, als welche schon im R. V. die Wolken erscheinen, mit dem Stiel eines heiligen, goldglänzenden Krauts.

Noch reiner daemonisch zeigt sich Picus in folgenden Sagen und Bräuchen, als Genosse und Gegner des Faunus oder Silvanus, des Winddaemons des Waldes. Picus ist in die Nymfe Canens verliebt und sein Alter Ego Picumnus heisst der Gatte der Pomona. Dieser Schönen stellt auch Silvanus nach, aber dem Picumnus, der sich ihr als Liebender unter dem Namen Vertumnus d. h. Gestaltenwechsler in allerhand Formen, endlich als Jüngling, schön wie das durch Wolken brechende Sonnenlicht, vorstellt, gelingt es endlich sie für sich zu gewinnen (Ov. Met. 14, 623 f.). Pomona ist aber wieder die

*) Wir machen übrigens darauf aufmerksam, dass schon Schwenck Mythol. d. Slawen. 1853. S. 47 in dieser Öffnung eine Öffnung des Himmels durch den regenweissagenden Specht vermutete und den blitztragenden Adler des Zeus und den Ambrosia stehlenden Vogel des Somadewa verglich.

Bona Dea Subsaxana, die widerstrebende Göttin, die in andern Sagen denn auch wirklich Faunus, nicht Picus, bezwingt (S. 615). Auch im Cultus treten diese beiden einander gegenüber und noch bestimmter. Picumnus und Pilumnus, der vom pilum der Mörserkeule (S. 489)*) benannt ist, galten für dii conjugales und Hüter der Wochenstube, wie die indogermanischen Donnergötter überhaupt**) (S. 488). Sie wehren den Silvanus ab, der gleich Faunus als Incubus die Frauen bedroht, wie auch die dem Picus heilige Waldpaeonie dieselben vor dem Faunus ficarius schützt. Bei der Niederkunft wird dem Picumnus und Pilumnus ein altitalisches Lectisternium (Preller R. M.[3] 1, 150) im Atrium bereitet, wie es ähnlich Jupiter (Lapis) auf dem Capitol und der germanische Donnerstein erhielt (S. 613). Wenn des Picumnus Gegenwart nötig ist, wo die Lebensfähigkeit des neugeborenen Kindes geprüft wird »natus statuebatur in terra ut auspicaretur rectus esse, diis coniugalibus Pilumno et Picumno in aedibus lectus sternebatur«, so fehlt hier freilich die Feuerweihe, die auch die Lebensfähigkeit oder Echtheit andrer indogermanischer Kinder prüfen soll, aber die blitzenden Daemonen, die solche veranlassen, sind doch da, und die Schwelle wird mit einem Beil und einer Mörserkeule geschlagen und mit einem Besen abgefegt, den Symbolen, die ebenfalls diesen zustehen (S. 489). Gleich anderen Blitzheroen ist denn auch Picus ein Walddaemon (Ov. Met. 14, 326 f.), Stammkönig und Stammführer geworden (Verg. Aen. 7, 170 f.) und gleich seinem göttlichen Ebenbilde Jupiter ein Sohn Saturns.

Zum Schutz und zur Weihe des Neugebornen verwendeten die Römer ferner das Licht der Candelifera (S. 514), die Nährung mit einer zauberkräftigen Flüssigkeit (S. 525), aber auch das warme Gewitterwasser scheint nicht gefehlt zu haben. Auf dem Campus Martius hiess eine Strecke das Terentum oder

---

*) Mit Pilumnus vergleiche den Jupiterbeinamen Pistor, der Zerschmettrer, der erst später missverständlich mit den Bäckern, die sich des Pilum bedienten, verknüpft scheint. Doch hält man auch den deutschen Schwarzspecht, den Gertrudsvogel, und den Kukuk für einen verwunschenen betrügerischen Bäcker (Z. f. D. M. 3, 222. 236 f.).

**) Der Bienenspecht heisst russ. djatel, böhm. datel, das zu djte Kind zu gehören scheint, vielleicht, weil auch er, wie D. M.[4] 3, 194 vermutet wird, als Kinderhüter gedacht wurde.

Tarentum, dessen Name von Preller (R. M.[3] 2, 82), Jordan a. O. und Curtius Gr.[5] 223 mit dem sabin. terenum molle zusammengestellt und von Preller als weiches Marschland gedeutet wird. Allein auch terenum wird sich, wie früher Curtius meinte, gleich dem gr. *τέρην* und lat. teres aus der Wurzel *τερ* reiben, bohren entwickelt haben und terenum die fein geriebene Erde bedeuten. Terentum aber ist das runde Bohrloch eines heissen Quells, für den wir oben den Namen Kessel (S. 558) kennen gelernt haben. Denn jener Teil des Marsfeldes hiess auch Campus ignifer, weil ein feuriger Dampf früher dort aufgestiegen sein sollte, und von hier holt sich Valesius für sein fieberkrankes Kind warmes Wasser*), durch das es genest. Es scheint, dass wir hier mit einem ganz ähnlichen Heil- oder Weiheverfahren zu tun haben, wie es bei andern Indogermanen durch warmes Kesselwasser in Nachahmung der mythischen Gewitterweihe gegen schwächliche, fiebernde neugeborne Kinder angewant wurde, und wir werden in dieser Vermutung durch dreierlei bestärkt. Auf den mythischen Vorgang scheint hinzudeuten, dass auch hier ein herabfahrender Blitz (a. O. 84) es ist, der den Tod des Kindes androht, das Kind fordert, so dass der verzweifelte Vater seine und seiner Frau Seele dafür verspricht. Dann aber sind die an dies Terentum geknüpften Saecularspiele auch noch zu Augusts Zeit dem Jupiter und der Juno, dem Apollo, der Latona und der Diana, den Parcen, den Göttinnen der Geburt und dem Dis nebst der Ceres und Proserpina (a. O. 90) d. h. auch in dieser ersichtlich stark hellenisierten Form fast ausschliesslich den Gewitter- und Wolken- und den Geburtsgottheiten geweiht. Endlich wurden die von jenem Valesius gestifteten terentinischen Spiele nach Plutarch. Val. Popl. 21 vom ersten römischen Consul P. Valerius Poplicola erneuert, als die römischen Frauen nur Missgeburten gebaren. Diese erinnern denn doch auffällig an jene Wechselbälge, von denen man sich durch Brühen der Kinder befreien zu können wähnte.

---

*) Erst später sind nach Preller a. O. 83 aus einem Kind drei gemacht worden und wahrscheinlich ist auch erst später, als diese warme Quelle versiegte, das Wasser des Terentum in Tiberwasser, das im Terentum gewärmt wurde, verwandelt worden.

G. Bei den Germanen.

1. Aus dem reichen Schatz der Thorsmythen, die Uhland und Mannhardt im Wesentlichen richtig ausgedeutet, der letzte in seinen Germ. Mythen auch bereits mit den Indramythen eingehend verglichen hat, heben wir nur diejenigen Züge und Taten hervor, die seine Verwantschaft mit den bisher besprochenen indogermanischen Gewittergöttern und -daemonen besonders deutlich bezeugen. Thor heisst der Sohn Oðins und der Jörð, Hlóðyn, Fiörgyn. Die Vaterschaft Oðins ist wahrscheinlich wie überhaupt dessen überwiegende Macht in der nordischen Götterwelt neueren Datums (H. Petersen Nordboernes Gudedyrkelse). Jörð ist die Erde, aber die beiden andern Mutternamen scheinen nicht dasselbe zu bedeuten. Der Name des litt. Donnergotts Perkunas entspricht nämlich einem idg. *parkana, das von parc füllen, spenden stammt (Zimmer bei Haupt Z. 19, 164. Grassmann Wb. 789 vgl. Z. f. D. Ph. 1, 148). Einem daraus gebildeten Parkanya gleicht skr. Parjanya mit auch sonst wol zu j erweichtem k, altn. Fiörgynn m., Fiörgyn f., got. faírguni n., ags. firgen n. Berg. Parjanya ist im R. Veda der regenspendende Gewittergott. Er wird daher von Sayana oft durch megha Wolke erklärt, gleich Varuna später von Indra verdrängt und ist wie dieser ein Sohn des Dyāus und der Prithivī R. V. 7, 102, 1. Fiörgyn f. war also ursprünglich die regenspendende Donnerfrau wie die litt. Perkuna tete (S. 606) und wurde später, wie das got. und ags. Wort und der Name des Erzgebirgs im 9. Jh. und einer südfränkischen Waldhöhe, Fergunna, bezeugen (D. M.[4] 1, 143. Allg. Z. f. Gesch. 8, 265. Z. f. D. A. 23, 169) in den Begriff des Gebirgs, als nord. Appellativ auch in den der Erde (á fiörgynju Egilsson L. Poet. 178) hinabgezogen und als nord. Eigenname der Jörð gleichgesetzt. So wurde auch Perkuna tete zur Erdgöttin Zamaite (S. 607). Diese aus der Form, der befruchtenden Kraft und nahen Beziehung der Wolke zur Erde sehr verständlichen Begriffsübergänge sind schon oft nachgewiesen (Z. f. D. M. 3, 378. Schwartz P. N. 2, 13). Skr. adri und parvata bedeuten Wolke und Berg, Parvati ist eine Wolken- und Berggöttin. Prithivī bezeichnet R. V. 108, 9. 10 alle 3 Welträume (wie etwa mundus bei Festus alle 4)

und zwar den Himmel, die Erde und die mittlere, die Luft.*) Das Beiwort Prithivī die Breite erhalten die Āpas Wolkenfrauen, die Berge und die Erde (J. M. 1, 149. R. V. 7, 34, 3), so gilt auch madhuçcuta süsstriefend von der Dyāvāprithivī 6, 70, 5 und den Āpas 7, 49, 3 (vgl. 8, 87, 4. 45, 30).

Die S. 570 erwähnte Mutter des donnernden Pururavas, Ida, wird mit Urvaçî, der Gattin desselben, angerufen R. V. 5, 14, 19: »Uns sei der Heerde Mutter (yūthasya mātā) Ida oder mit ihren Wassern Urvaçî gewogen.« Nun hat jene dieselbe Natur wie diese, sie ist ursprünglich die spritzende, quillende Wolke (von ish). Darum stellt ein Vater nach der Geburt eines Kindes, indem er die Mutter mit »Ida« anredet, ein Wassergefäss neben deren Haupt und ruft: »Ihr Wasser, wacht für die Götter und diese Wöchnerin mit ihrem Sohn« (Abh. d. Morg. Ges. 6. No. 4. S. 31 f.). Ida entsteigt bei ihrer Geburt dem Wasser (Ind. Stud. 1, 168 f.). Auch die griechische Nymfe Ida übt Ammenpflicht bei Zeus aus (Preller Gr. M.[3] 1, 1, 106). Zugleich führen aber Gebirge diesen Namen, und das berühmteste, der troische Ida, hat nicht nur das stehende Beiwort *πολυπῖδαξ*, sondern auch wie die indische Ida das andere *μήτηρ ϑηρῶν* Il. 8, 47. 14, 283. 15, 151. Und wenn Urvaçî's Gatte der donnernde Pururavas ist, so heisst Ida's Herr »pati« der Donnerer Parjanya R. V. 5, 42, 14 und das Idagebirge mit dem Donnersberge Gargaron ist des griechischen Donner- und Blitzgottes Lieblingssitz. Aber auch die indische Ida erscheint später als Erdgöttin (Ind. Stud. 1, 168). Ferner: Apam napāt der Wassersprössling (Agni) ist im Iranischen ein Gottes- und ein Bergname (Spiegel Eran. Alt. 2, 52 f.), so wie Ardvīçūra eine Wolkengöttin und eine an ein bestimmtes Lokal gebundene Wasserquelle (Spiegel a. O. 2, 56). Die Regen und Stürme bringenden Plejaden heissen die himmlischen, aber auch Gebirgsgöttinnen (Preller Gr. M.[3] 1, 382). Überall in Indien, Iran,

*) Skr. madhya Mitte und madhyama das Mittelste, wie Vendid 19, 122 miçvāna Mittelwelt, bezeichnet meist den Luftraum, das Wolkenreich im Gegensatz zu Himmel und Erde. Dagegen ist nord. Midgard, deutsch Mittilgart (D. M.[4] 2, 66), dän. Middelhjem (Grundtvig Dan. G. Folkev. Nr. 89a) die Erde, aber medalheimr heisst nach Sn. E. 1, 486 die Luft und das dem Mittilgart entsprechende ahd. Merikerti Meergarten einmal noch (Diut. 1, 250) aetherium.

Griechenland, bei den Slavoletten (Skythen?), Kelten, Germanen tritt an die Stelle der alten Wolken-, eine Berg-, Erd- oder Wassergöttin, überall wechseln diese Begriffe noch fort und und fort. Wir nehmen daher auch in Fiörgyn mit Zimmer a. O. eine ursprüngliche Wolkengöttin an. Auch Hlóđyn, in einer römischen Steinschrift Hludana genannt, wird von Müllenhoff (Allg. Z. f. Gesch. 8, 264) als *Κλυμένη* eine *μήτηρ πολυώνυμος*, eine grosse Mutter magna mater erklärt. Er denkt dabei an die Erde. Aber der Nereidenname *Κλυμένη* wird wohl richtiger auf ein *κλύω κλύζω* zurückgeführt und Hlóđyn mit *κλύδων* Woge und dem altkelt. Flussnamen Cluad, engl. Clyde zusammengestellt (Curtius Gr.[5] 151). Auch die Ags. kannten offenbar die Hludana, wenn in einer altenglischen Handschrift Latona als Jovis mater þunres mōđur (Bugge Stud. 23) bezeichnet wird. Hlóđyn ist also wol eine aus einer Wolkenfrau verwandelte Wassergöttin. In ihrem und der Fiörgyn und der Jörđ Namen spiegeln sich die verschiedenen Stadien der mythischen Mutter des Donnergotts klar wieder. Denn die letzte ist auch das Vorbild der Hebammen, wie denn noch später in Dänemark die Hebamme Jordmoder hiess (Weinhold Frauen 26), so wie Achills Mutter und Demeter, wie Baba und Laima, wie die griech. und ind. Ida. — Der Fiörgyn aber zur Seite stand als ursprünglicher Vater Thors Fiörgynn, der jetzt nur als Vater Friggs genannt wird (Aegisdr. 26. Sn. E. 1, 54, 304), nicht Ođin (s. o.). Von einer Weihe des neugeborenen Gottes in einem Kessel erfahren wir zwar nicht, aber Thor muss doch auch nach Grimnism. 29 durch beide Kerlaug d. h. zwei geheizte Wannenbäder, Gewitterbäder waten (S. 558), die ihm vielleicht ursprünglich seine Mutter bereitete wie die anderen Mütter den andern indogermanischen Blitzgöttern und -heroen. Vgl. den altn. Frauennamen Giaflaug, die bair. »Anel mit der Laugen« (S. 504) neben dem bair. »greinenden Himmeltatl« (D. M.[4] 1, 139). Diese Vermutung wird verstärkt durch die norweg. Thetissage von einer Huldra d. i. Elbin, die ein Mann im Walde überlistet und fesselt und die ihm in der Ehe ein Kind schenkt. Als sie das aber am Bratspiess rösten will, zürnt er ihr gewaltig und misshandelt sie (Faye Norske Folkesagn[2] 40). Aufs schönste decken sich weiterhin mit anderen Lebensereignissen Thors die anderen indogermanischen Blitzmythen. Auch Thor wird von Windriesen, Vígnir dem Schüttler und Hlóra der Brüllerin

(Sn. E. 1, 252. Weinhold Riesen 46) erzogen, den Gandharven-Kentauren des Nordens. Kühnheit und Zorn sind auch seine hervorragenden Eigenschaften, daher heisst er ásmóđr, harđhugadr, reiđr, þrunginn móđi. Seine Wut äussert auch er besonders durch Blasen in den Bart wie Indra und durch seinen Bartruf (S. 548. D. M.[4] 1, 147. Uhland Thor 23). Aus seinen Augen flammt Feuer wie aus denen Achills, *δεινὼ δέ οἱ ὄσσε φάανθεν* Il. 1, 200. Er schärft seine Augen furchtbar im Schlangenkampf Thrymskv. 27. Sn. E. 2, 287. 308. In der Völuspa erwägen die Götter, wer die ganze Luft mit Gift getränkt, und Thor, der ása hetja der Asenheld, der Einheri d. i. der Held *κατ' ἐξοχήν*, der auch Sn. E. 2, 279 in der Not herbeigerufen wird, schlägt sofort auf den Wurm los, die Eide übertretend, (vgl. Müllenhoff D. A. 5, 77) wie Indra (S. 549). Seine Waffe ist ursprünglich von Stein wie die Indra's und des Zamaitenkönigs, ein Hammer (D. M. 1,[4] 151), oder ein Keil wie Indra's, der wie dessen Keil oder Achills Waffe tief in die Erde fährt, der gleich diesen beiden nach dem Wurf von selbst in seine Hand zurückkehrt Sn. E. 1, 344 wie Thorsteins Feuerstein (Thorst. Bäarm. S. Z. f. D. M. 1, 415). Auch seine Waffe ist von kunstreichen Himmelsschmieden gearbeitet, wie die der andern indogermanischen Blitzwesen. Gleich Indra ist Thor gefrässig und trunkgierig (S. 547). Als Torill ist er Burgenzerstörer und Viehbeuter (Haupt Z. 4, 507) wie Indra, Arjuna und Achill. Wie seine indogermanischen Genossen hat er zwei Arten Feinde, einen Drachen und Riesen, heisst daher orms einbani oder dólgr ok bani iötna Sn. 2, 308 vgl. Hymiskv. 17. 19 f. Blitzt oder donnert es, so sagt man noch in Schonen und Norwegen, dann schlägt Thor die Trolle. Donnerts besonders stark, so schmettert Gott nach neumärkischem Glauben im Gewitter den Teufel nieder (Nilsson 4, 40. Kuhn Nordd. S. 475. W. S. 2, 24). Auf seinen Ostfahrten*) nach Riesenheim (D. M.[4] 1, 156. Haupt

*) Im östlichen Norwegen lagen im ungeheuerlichen Gebirge die Riesenhäuser, von denen die kalten Nordoststürme herabbliesen, und wohnten die feindlichen, unholdsartigen Lappen. Aus einem dem letzten ähnlichen Grunde befand sich auch Indra's Kampfschauplatz im Osten (Mahabh. 5, 3775), den die von den Ariern befehdeten dunkelfarbigen Ureinwohner, die auch den Daemonennamen „Dasyus" führten (vgl. Ludwig Rigveda Bd. 3. S. 214. 278. 341), inne hatten. Thor kommt aus Südwest, der noch wermeländ. Thorshåla die Thorsecke heisst (Magnusen L. M. 663).

Z. 10, 181) watet der Gott durch »heilige« Wasser« (S. 558), durch das tiefe Meer oder den Fluss Vimur, den schon Uhland auf das Himmelswasser deutete (vgl. Z. f. D. M. 2, 298. Mannhardt G. M. 21), oder durch die Elivágar, die heiss und kalt aus dem Hvergelmir, dem Rauschekessel, strömen (S. 558). Auch er schwebt in Gefahr, gleich den anderen indogermanischen Blitzheroen, im Wasser des Vimur, der ihm bis zu den Schultern steigt, zu versinken, und auch er erfasst in der Not, wie Achill (S. 555), einen Baum, eine Eberesche, die daher im Norden »björg« Rettung Thors, in Deutschland aber, wie ein Blitzsymbol, über der Tür aufgehängt wurde, um böse Geister abzuwehren, deren Blätter gekaut in der Nacht vor Lähmung und Betörung bewahren und deren zum Pflug verwendetes Holz den Ackerer gegen die Trolle schützt (Magnusen L. M. 625. Mannhardt G. M. 17. Kuhn Herabk. 200 f.). Als Jüngling, also im Frühling (vgl. Uhland Thor 160), erringt er seinen grossen Sieg gegen den Mitgartswurm und Hymir. Als er die giftglänzende Schlange an der Angel emporzieht und mit dem Hammer ihr Haupt trifft, hallen die Felsen und die Erde fährt zusammen. Schon zu Snorre's Zeit schwankte man, ob die Schlange dadurch getötet sei, oder nicht. Den Hymir (Ymir) aber stürzt er ins Wasser (Sn. Edda), oder hebt seinen Kessel siegreich aufs Haupt, um jenen dann erst samt den Seinen, als sie ihn verfolgen, zu erschlagen, und das Gefäss den Göttern zur Aegisdrecka d. h. zu einem Gelage zu bringen, das die Götter beim Riesen Aegir fröhlich vereint. Doch der Spötter Loki, in dem man mehr und mehr den Daemon des Wetterleuchtens erkennen wird, stiftet Unfrieden, bis der herankommende Thor erscheint, so dass die Berge zittern, und ihn mit seinem Hammer endlich verscheucht. Edzardi Germ. 23, 421 will die Kesselholung vom Fischfang (vgl. Z. f. D. Ph. 3, 70) trennen, wie dieser in der Sn. Edda allerdings für sich erzählt wird, aber auch in Kereçaçpa's Kampf mit dem Wetterdrachen spielt der Wolkenkessel eine Hauptrolle, und dem iranischen Helden strömt dabei das Gift entgegen wie dem Thor bei seinem Herbstkampf (J. M. 1, 173. 2, 585).*) Wenn Indra um Regen

*) Es ist zu verwegen, auch die Einrahmung des Doppelkampfes Thors gegen das tierische und riesige Wolkenungeheuer mit der des

angefleht wird, so heisst es gewöhnlich, er möge den Wetterdrachen erschlagen, aber auch wol, wie R. V. 1, 7, 6, mit dem Blitz den Kessel öffnen. Im Frühjahr holt der Blitzgott Thor den Kessel, die Regenwolke (S. 519), herbei, und im Hochsommer, wo der volle Segen des Gewitters sich ergiesst, zechen die Götter aus demselben. Denn um die »Leinernte« Thrymskv. 39 findet ihr Gelage statt.*) Nach der Hymiskv. wird Thor bei der Kesselholung auffälliger Weise von Týr begleitet. Wäre diese Partie des Gedichts vom Verdacht späterer Einschiebung frei, so dürfte man vermuten, dass darin noch eine Erinnerung an eine

---

Doppelkampfs Achills gegen Skamandros und Hektor zu vergleichen. Und doch gemahnt das nordische Göttergelage bei Aegir vielfach an das griechische Göttergelage bei den Aethiopen am Okeanos, mit dem die Achilleis anhebt, mag nun dessen Name mit Aegir, ags. égor oceanus wirklich verwant sein oder nicht. Denn Okeanos ist von Bergk (Jahrb. f. class. Philol. 81, 391) als das Himmelwasser schon längst nachgewiesen, und vergebens sträubt sich Müllenhoff (Mannhardt Myth. Forsch. XI.) gegen Mannhardts nach Obigem nur zu modificierende Erklärung des Hymirkessels als des mit Regen gefüllten Himmelsgewölbes. Herabgezogen aufs Meer sind allerdings beide: Okeanos und Aegir, und dieser wird wie jener in historischer Zeit überall als das Meer aufgefasst. Aber entstanden daraus ist weder dieser noch jener. Nie hat das Salzwasser des Meers zum lieblichen Göttertrank werden können, nie konnte Brimir-Aegirs Saal Vsp. 37 Okólnir Unkühlheim genannt werden, wenn er ursprünglich das eisige Meer des Nordens meinte. Die Namen der Aegirsdiener Elder Feuerzünder und Funafengr Funkenfang (statt dessen aber Fimafengr Behende besser beglaubigt ist Bugge Edda 118) wie der der Aethiopen der Funkelnden (Curtius Gr.[5] 250), das statt des Feuers den Saal Aegirs erhellende lysigull und der wie blankes Erz strahlende allnährende See der Okeanosaethiopen (Aeschyl b. Strabo 1, 33) deuten auf einen ausserordentlichen Glanz, der weder dort durch das Meerleuchten, noch hier durch den Glanz der auf- oder niedergehenden Sonne ausreichend erklärt wird. Auch in Indien entstand der Glaube an ein unterseeisches Feuer (Böhtlingk Ind. Spr. 1, 10. 15. 24) aus einem himmlischen, nachdem der alte Wolkengott Varuna zum Meergott geworden war. Das sich von selbst auftragende Bier dort und der immer gedeckte Tisch hier mit der dem Horn der Amalthea verglichenen Aethiopenflur, auf der die Quellen der Ambrosia lagen Eur. Hippol. 733, alles deutet auf die unerschöpflich trunk- und nahrungspendende, den Blitzglanz bergende Wetterwolke. Aus dem Himmelswasser des Okeanos, wie aus den Strömen des Rauschekessels Hvergelmir entstanden alle Gewässer der Erde, entstand die ganze Welt.

*) Nach der isländ. Volkssage hat der Riese Bergthor einen mit Gold gefüllten Kessel (Arnason Jsl. Thjods. 1, 213).

Tat des altn. idg. Týr, Zeus u. s. w. bewahrt wäre. Nach Hymiskv. 37 muss andrerseits Thor bei der Kesselholung in Loki's Geleit gedacht worden sein, der ihn auf so vielen andern Fahrten, zu Thrym, Utgarđaloki, Geirröđ, ankündigt und seine Gefahren teilt. So fanden wir in den entsprechenden Mythen Hephaestos, Uçanas-Kutsa, Kawi, Szwestiks neben Achilleus, Indra, Fredun und Dungis (S. 611). Überall bewährt sich die Deutung Loki's auf eine feurige, den Donner und Blitz ankündende und begleitende unruhige, zuckende Lufterscheinung, das Wetterleuchten, das dann auch einer Schmiede gleicht. So heisst Loki auch kurzweg Loptr die Luft und schreitet mit seinen Schuhen durch Luft und Wasser, und sein ihm später entgegengesetzter Prototypus heisst mit älterem Namen Logi d. i. Villieldr das Wildfeuer. Aber wie Hephaestos, Uçanas-Kutsa, Szwestiks auch vom Donnergott vertrieben und verfolgt wird, so auch von Thor Loki als Spötter bei der Aegisdrecka, und wie Hephaestos seinen Hammer brünstig nach der Thetis, der Gattin des donnernden Heros, wirft, so beraubt Loki die Gattin Thors ihres Haarschmucks. Und wenn Thor ihn einerseits vor dem nachrauschenden Sturmriesen Thiazi rettet, so stellt namentlich er ihm auch andrerseits eifrig mit dem Netz nach, um ihn für Baldurs Tod zu strafen. Hephaest, Szwestiks und Loki sind dann auch vorzugsweise in den Halsbandmythus verwickelt d. h. in den Mythus vom Regenbogen der Wolkenfrau. Thor erliegt wie alle Gewittergötter im Herbst, denn Ragnaröck ist nichts anderes als die grossartigste Erweiterung eines Herbstgewittermythus, dem zornigen, giftspeienden Mitgartswurm Völ. 50. Sn. E. 2, 291, oder in der Volkssage dem Sturmgott Kári (S. 461).

In Thor ist die Person des älteren Donnergottes (Fiörgynn) und seines Sohnes, des Blitzgottes, verschmolzen wie in Zeus und Indra (Parjanya), wie im altengl. thonder bright Blitz, ahd. Donarperht sich beide Begriffe berühren (J. Grimm Kl. Schr. 2, 411). Darum tritt er bald als väterlicher, bald als jugendlicher Gott auf (Lex. M. 639. 655. 662. Fornm. Sög. 2, 182 vgl. Z. f. D. A. 10, 182). Vielleicht schon wegen dieser Verschmelzung, dann aber auch wegen der auffallenden Dürftigkeit älterer Nachrichten erscheint Thors Gattin in unsicherem Lichte. Ihr Hauptname »Sif« = Sippe fällt wol schon in die Zeit der

späteren allegorischen Namengebung. Bemerkenswert ist, dass Loki ihr ähnlich zu nahe tritt, wie der entsprechende griechische und lettische Daemon des Himmelsfeuers der Gattin des Donnerers, und das Goldhaar, das sie dabei verliert, wird wieder nichts anderes sein als eben das Wetterleuchten selber, das als ein die Wetterwolke angreifendes, wie von ihr ausstrahlendes Wesen gefasst werden kann. So bringt der springende Loki auch die trauernde Skađi, die dunkle Wolke, zum Lachen, zum Wetterleuchten. Diese Deutung der Sif wird bestätigt durch sämtliche andere, allerdings nur sehr flüchtige Mitteilungen über Thors Gattin. Als solche wird nämlich auch die Riesin Jarnsaxa, die Eisensteinige, genannt. Eiserne Brüste aber hat die Sturmfrau, der braune Donnerstein heisst ihre Zitze, altn. skruggustein, mhd. Schûrstein, Donnerstein, Hagel, und wiederum heisst die wilde Skađi die Eisenwälderin, Jarnviđja (Laistner Nebels. 280. 282. 287), und Jarnsaxa's »veđr« ist eine skaldische Umschreibung des Unwetters (Vigfusson Corp. Poet. Bor. 2, 211). Jarnsaxa ist auch eine der 9 Mütter Heimdalls, des Regenbogengottes Hyndlul. 37, wenn nicht doch Thors vgl. 43. Die mit der Skađi, Gomor, Dönmor zusammenfallende Ragnhild Thorinna (S. 519), die laut zu lärmen beginnt, während Thor donnert und Neues zu sieden gibt, versetzt uns noch tiefer in den bekannten Vorstellungskreis. Der gotländ. Volksglaube spricht auch von einem Donnersmädchen »Thors pjäska«, die dem Gewitter als Wirbelwind vorangeht (Mannhardt B. K. 128), und endlich ruft der Norweger in der Not zu Thor, dem »Skövers Mann« d. h. dem Manne der Sky, der Wolke (Weinhold Altn. Leben 36. 57). Neben dem Thorsbild waren die Bilder der Thorgerđ Hölga- (oder Hörga-) brúđr und ihrer Schwester Irpa d. h. der Schwarzbraunen aufgestellt und erhielten Opfer. Sie unterstützten die Norweger im Kampf, aus jedem ihrer Finger flogen tötende Pfeile und ein Unwetter trieb unzenschwere Hagelkörner den Jomsvikingern entgegen (D. M. 1, 80. 94. 530. Grimm Kl. Schr. 4, 278). Thorgerđ verbrennt im »hituleikr«, Hitzespiel, als sie drei glühende Nägel verschluckt hat, die ihr Asmundr (Thor Ásaþórr, -bragr) reicht (Arnason 1, 175). Thor heisst ferner ein Freund der þrúng Sn. E. 1, 300. 3, 36 d. h. der Traurigen. Sie ist doch wol nur die dunkle, weinende Wolkenfrau, wie Freya, die auch þrúng oder þrúngva heisst, weil sie ihrem fort-

gezogenen Gatten Goldthränen nachweinte. Schon Sorterup (Lex. M. 83) deutete diese mit Recht auf den fruchtbaren Regen, von dem es in Dänemark hiess »nu regner der Guld ned«. So heissen auch Ath. V. 1, 33, 1 die Himmelswasser die goldfarbigen (Ind. Stud. 4, 428 vgl. das Gold neben Honig, Milch und Eschensaft bei der Geburt S. 523 f.). Als Sýr, die Schmutzige, irrt sie traurig suchend umher gleich der schwarzen Demeter und der Ino (S. 510), aber wie diese sich wieder in lichte Wolkenfrauen verwandeln, so auch sie als Vanadís. Die Vanen sind nicht geheimnissvolle aestische und keltische Göttinnen, sondern einfach die vergöttlichten Liósálfar die Lichtelben (über van vgl. Vilmar Heljand 17), die den Nereiden so nahe verwant sind. Und wie man diese und die Moeren, die Nymfen und Erinyen *κοῦραι, κυράδες, ἀρχοντίσσαι* nannte und unter ihnen *ἡ μεγάλη κυρά* sich besonders angesehen und freundlich hervorhob (Dilthey Arch. Z. 1874. S. 91. B. Schmidt Volksl. 101. 107. 129), wie ihrer eine, Demeter, *πότνια, πολυπότνια, μεγάλη θεά, δέσποινα* hiess und die entsprechende Ardvīçūra Herrin bedeutete, so führt auch die nordische Vanadís den Namen Freya d. i. Herrin. Der Ardvīçūra waren mit Fackelbildern bezeichnete Kühe geweiht (S. 591), der Demeter Chthonia zu Hermione wurden 4 Kühe geopfert (Mannhardt M. F. 64); so hielt die nach Müllenhoff (Allg. Z. f. Gesch. 8, 230) mit der Terra mater und Freya identische Nerthus auf einem von Kühen gezogenen Wagen unter lautem Jubel ihren Brautzug in Norddeutschland, wie sie unter dem Fremdnamen Isis in Süddeutschland unter bacchischer Ausgelassenheit der Weiber ihre Schiffsumzüge hatte (a. O. 8, 238). Man erinnere sich des ganz ähnlichen Charakters der Demeter- und Ardvīçūrafeier (S. 506. 590). In allen Stücken erweist sich Freya als eine freundliche Wolkengöttin und ursprüngliche Gemahlin des Donnergottes, und auch ihr männliches Gegenbild Freyr entwickelt sich neben ihr als ein freundliches Seitenstück zu Thor (s. u.). Sie ist nun auch namentlich durch ihr Halsband Brisingamen, den Regenbogen, berühmt und berüchtigt und heisst deshalb im heroischen Stil der Fiölsvinnmál Menglöđ, die Halsbandfrohe, denn auch der Inder meinte: »Die Wolke hat als grosse Freundin buntschimmernder Dinge am Regenbogen ihr Gefallen« (Böhtling Ind. Sprüche 2, 166). Statt der buhlerischen Freya-Sif ist auch

die buhlerische Frigg in den Halsbandmythus verstrickt, die aber für die Gemahlin Odins gilt. Müllenhoff nimmt in seinem letzten Aufsatz (Z. f. D. A. 30, 219) an, dass dieser Mythus von Frigg auf die Freya übertragen, Frigg aber ursprünglich eine Gemahlin des Dyáus-Tŷr gewesen sei. Aber Freya und Frigg, die Geliebte, stellen nur eine und dieselbe, durch den köstlichen Regenbogenschmuck bezauberte und zur Buhlerei verleitete und bezaubernde, zur Buhlerei verleitende Wolkengöttin dar, um die, wie im thebanischen und zamaitischen Mythus (S. 611), im Gewitter die Mächte des Donners, Sturms und Wetterleuchtens und im Germanischen des Regenbogens selber, ringen: Thor, Odin, Loki, Heimdall. Thor schmückt sich mit Freya's Halsband, Odin trachtet darnach, Loki stiehlt es und kämpft mit Heimdall darum; der Regenbogen heisst darum auch regnbodi Hnikars, der Regenbote Odins (Fornmanna S. 9, 518). So erzeugt der das Gewitter ankündende Regenbogen die furchtbarsten, ewigen Kämpfe sowol der Ragnarök, wie an andrer Stelle nachgewiesen ist, und der Hildensage, in der namentlich Hagen als Sturmheros so deutlich hervortritt (s. u.).

Die deutsche Volksüberlieferung ergänzt durch viele Berichte das Bild dieser Göttin, namentlich hat sie die beiden Hauptschicksale derselben viel treuer als die nordische bewahrt. In zahllosen Varianten erzählt sie die Bewältigung der badenden Elbin oder der den Menschen bedrückenden Mahrt durch den Räuber ihres Hemdes, Schleiers, Ringes u. s. w. und deren Verwandlung in Schwan, Taube und Atzel (Wolf Beitr. 2, 233 f. Kuhn Herabk. 90 f.). Aber auch die auffallendere Ammenrolle wird ihr übertragen und zwar auch mit Nennung eines göttlichen Namens. Denn die westfäl. Kesselbesitzerin Holle trocknet ein neugeborenes Kind am Feuer, wirft es aber beim Aufschrei der entsetzten Mutter in die Flamme und flieht (S. 520). Frau Holda ist das höchste Gebilde, die Königin, der Elbinnen, Zwerginnen, Mahrten und Nachtfrauen (S. 513), im grössten Teile Norddeutschlands, heisst aber in einzelnen Strichen desselben Frau Freen, Freke, Fricke (altn. Frigg s. o.), Frau Gode oder Frau Harke (Kuhn-Schwartz N. S. XXIII. 370. 413), und ihr entspricht in Süddeutschland Frau Berchta. Wie jene elbischen Wesen tritt sie am gewaltigsten in den Zwölfnächten hervor. Ihre Eigenschaften decken sich genau mit denen der Mutter-

göttinnen der andern idg. Mythen, Ardvîçûra, Peri, Zloto Baba, Laima, Thetis-Demeter. Denn auch sie ist bald jung, schön, milde, freundlich, eine weisse Frau, bald alt, hässlich, wild, grausam und düster und berührt sich überall mit den elbischen Wesen, mit der von Wodan gejagten Holzfrau, der More, der Haulmutter u. s. w. (S. 526). Sie gleicht der schönen Frau, von der Wolfram 514, 19 singt: »diu ist bî der süeze al sûr, reht als ein sunnenblicker schûr.« Als weisse Schwanjungfer badet sie zur Mittagszeit in zauberhafter Schönheit (s. o.), wäscht ihren Schleier und kämmt ihre Locken, am Johannistag tritt sie als weisse Frau erlösungsbedürftig aus dem Berg hervor und lässt sich auch hier in allerhand Gestalten umwerben und bietet wie Gerđr-Brunhild (S. 634) ihr Getränk im Horn oder Becher dem Befreier dar (Kuhn-Schwartz N. S. 481. 471. Kuhn Herabk. 175). Aber Frau Holle und Harke erregt auch Schnee und Wirbelwind, die Eisenberhta hat eine lange Nase (Regennase), vom Feuer der Buschgrossmutter steigt der an den Bergen hangende Nebel. Frau Frick, des Teufels Grossmutter, tobt durch die Luft mit feuerspeienden Hunden, die man mit Mehl stillen muss (S. 527). Im Märchen (Kuhn-Schwartz a. O. 319) ist sie ein altes, menschenfressendes Zauberweib mit einem Wünschelstab, das einen See austrinkt und dann platzt. Wenn sie ein Knäblein einsperrt, um es zu schlachten, so mag dieser Zug aus dem älteren Kesselwurf entstanden sein. Man gedenke der Holle (s. o.) und der Gattin des Grafen Bruno, die ihre neugeborenen Söhnlein in einem Kessel ertränken lassen will (S. 519. 520). Aus Baiern kennen wir schon (S. 623) die Wetterwolke als Anel mit der Laugen und den Donner als greinenden Himmeltatl, und in Schwaben hiessen Donner, Blitz und Wetter die Söhne eines alten Mütterchens (Meier Schwäb. Märchen No. 6). Ihren stürmischen Umzug in den Zwölfnächten gibt das Volk am kräftigsten in den Alpen durch das wilde Perchtenlaufen wieder. Dann verwirrt sie Rocken und Haar, nimmt Augenlicht und Verstand, auch tritt und drückt sie die Schlafenden zumal als Stempe (Z. f. D. Phil. 4, 83) und, selber eine fleissige Nebel-Spinnerin (Laistner Nebels. 99) wie Eileithyia (S. 514), straft sie die faulen. Sie raubt die Seelen ungetaufter Kinder und zieht diese und andere Sterbliche in ihre Brunnenwohnung (die altn. Fensalir der Frigg) hinab. Aus

dem Frau Hollenteiche holen auch die Hebammen die neugebornen Kinder, und die weisse Frau selber trägt und wiegt dieselben, wenn die Ammen schlafen. Sie spendet ihren Lieblingen viele Reichtümer und gilt als Ahnfrau grosser Geschlechter, wie z. B. der Karolinger (vgl. Kuhn a. O. Grimm D. M.[4] 1, 220 f. 3, 87 f.). Im Frühjahr aber zieht sie, als Nerthus und die Maigräfin, über Land, von aller Welt mit lauter Lust empfangen (S. 629). Jene wurde dann in einem abgelegenen Wasser feierlichst gebadet, wie die anderen Symbole des wiederkehrenden furchtbaren Regens, der Maibaum, der Pflug und die Egge (S. 540. Mannhardt B. K. 585).

2. Thor und Freyr hat man vielfach durch einander geworfen, aber schon Uhland (Schr. 6, 179) erklärte, sie seien nach Charakter und Erscheinung gänzlich verschiedene Wesen, die man getrennt halten müsse, wolle man nicht überhaupt die lebendige Gestaltung in der nordischen Mythologie zerblasen. Und gewiss, Freyr steht ebenso weit ab von Thor wie etwa Dionysos von Zeus, aber er steht allerdings auch wieder zu keinem Gott in näherem Bezuge als zu ihm. Wenn man Thors Charakteristik bei Adam v. Bremen: tonitrua et fulmina, ventos imbresque, serena et fruges gubernat, mit der Freyrs Sn. E. 2, 96: er waltet über Regen, Sonnenschein und die Fruchtbarkeit der Erde, vergleicht, so erkennt man sogleich, dass Freyr die überwiegend mildere, friedlichere, fast ausschliessliche Gedeihen bringende Seite, mehr den Abschluss und die segensreiche Folge, als die wilden Hauptakte des Gewitters darstellt, den Übergang von diesem zum sonnigen Wetter. Sein Diener, in dem er sich wiederholt, heisst Skírnir der Heiterer, wie auch Thors Saal Bilskírnir der Sturmheiterer heisst, Freyr selber biartr und skír, glänzend. Er gehört zu den Vanen d. h. den lichten, freundlichen Göttern, die männliche Idealgestalt der milderen Lichtalfen, in deren Heim er Fürst »Freyr« ist. Seine Mutter Skađi, die Wetterwolke (S. 519), die mit ihrem Gatten in Unfrieden lebt, ist noch ganz daemonisch. So erscheint ja Dionys noch wie ein halbdaemonisches Wesen den Nymfen, Kureten, Satyrn u. s. w. aufs innigste verbunden. Er und Freyr sind göttliche Spätlinge des alten Daemonentums. Als Gott der befruchtenden Feuchte besonders im Frühling wirksam, wurde er gleich dem russischen Lenzgott Jarilo (Mannhardt B. K. 416) und Dionysos in einem Phallus geehrt (S. 502). Der

Stier heisst nach diesem befruchtenden Gott des Frühlingsgewitters »Freyr«, wie umgekehrt Dionysos und Indra Stier genannt werden, auch der brünstige Zeus als Stier sich der Europa darstellt. Dieser Ernte- und Viehspender (árguð, fégiafi) gelangte im fruchtbarsten Gau Skandinaviens, in der Getreidelandschaft von Upsala, wie es scheint, zuerst zu vollem Asenansehn, um von dorther mit Thor nach Norwegen und Island vorzudringen (Uhland Schr. 6, 168). So wuchs auch der Dionysosdienst gerade in einem der fruchtbarsten Striche Griechenlands, in Eleusis, aus ursprünglich geringer Schätzung zu feierlichster Würde empor, und auch der arische Nebendaemon des Gewitterwesens, Apam napat, wurde namentlich in Iran zu einem Genius des Wassers und der Fruchtbarkeit. Am Priesteramt aller drei nehmen Frauen hervorragenden Anteil. Freyr ist kein Sonnengott, als welcher er gewöhnlich aufgefasst wird. Er muss im Herbst seine Schwertwaffe dem Riesen Winter überlassen wie Thor seinen Hammer d. h. den Blitz, ein Schwert, das sich von selbst bewegt wie der Hammer, der geworfen von selbst zurückkehrt. Sein Schiff, das stets guten Wind hat und nach dem Gebrauch wieder zusammengelegt werden kann, deutete schon Magnusen L. M. 431 richtig auf die Wolke, Seefahrer rufen ihn wie Thor um günstigen Wind an (Fornm. Sög. 2, 16), denn auch er weiss wie dieser Sturm zu erregen (Kristnis. ed. Havn. 36 f.). Einer feurigen Wetterwolke gleicht sein bluthufiges Ross, das über feuchte Felsen läuft, wo es aber seinen Fuss aufsetzt, die Erde erbeben macht Sn. E. 1, 480. Skirn. 10. 14, und ebenfalls auch wol sein goldborstiger Luft und Meer durchrennender Eber, auf dem man Gelübde zur Julzeit ablegte. Einen solchen Eber hat auch Indra, und in Italien schloss man Bündnisse über den zum Opfer bestimmten Porcus ab, der mit dem Donnerstein des Jupiter Lapis getötet wurde (Preller R. M.[3] 1, 248 f.). Nach dem einfacheren Bericht Sn. E. 2, 275, dem ausführlicheren Sn. E. 1, 120 und dem lyrisch entfalteten Skírnismál (Paul-Braune Beitr. 7, 272. Z. f. D. A. 30, 132) tötet Freyr-Skírnir im Frühling mit zackigem Hirschgeweih oder seinem von selbst sich bewegenden Schwert, dem Blitz, den Sturmriesen Beli, den Brüller, und wird von Liebe zu Gerðr mit ihren Luft und Meer erleuchtenden Armen (Haar: Sn. E. 2, 275) ergriffen. So sagt man im unteren Aarthale, wenn die

zarten Sommer-Wölkchen über den Jura heraufsteigen: Die Schwarzwälderinnen haben die Hemdärmel hintergelitzt, die Wäldermädchen strecken die blanken Arme herüber (Rochholz Naturm. 216). Von seiner Mutter Skađi (S. 519) in seiner Liebesnot getröstet, wie etwa Achill von Thetis, durchreitet er auf jenem Rosse vafrlogi, das »eikinn fúr« das rasende Feuer (Bugge zu Skirn. 17), das Wetterleuchten (S. 627 Logi-Loki), das Beli's Schwester Gerđr, die versperrte Frühlingswolke, umgibt, ursprünglich wol Freya selber (W. Müller, Versuch 116. Müllenhoff Schmidts Z. f. allg. Gesch. 8, 237). Als sie widerstrebt, hält er zweimal drohend sein Schwert, maekir Sk. 23. 25, die auch hier den Blitz bedeutende *μάχαιρα* (S. 480), empor [und verflucht sie dazu, als ein Scheusal ewig in der Frostriesenhalle weinend zu sitzen und Geissenharn zu trinken (Z. f. D. A. 30, 132 f.) d. h. stets eine hässliche, kalte, immer rieselnde, nebelnde (S. 481) Winterwolke zu bleiben]. Da aber bietet sie ihm ihr Horn voll Meths, sie wird zur regenspendenden Lenzwolke, und im Frühlingsgewitter des milderen Stils des Freyrmythus feiern Freyr und Gerđr ihre Hochzeit im grünenden »Hain der stillen Fahrten«.

3. Ob sie in Beovulf einen Freys-, oder einen Thorshelden erkennen sollten, schwankten unsere bedeutendsten Mythologen, Müllenhoff und Mannhardt (Mannhardt Germ. M. 398. Myth. Forsch. XI). Aber die Sage von Beovulf, wie die gleichartigen von Halfdan und Dietrich und Siegfried haben sich aus dem Mythus weder des einen, noch des andern Gottes, sondern wie die Göttersagen selbständig und neben beiden aus dem Daemonenmythus entwickelt. In der in Dänemark lokalisierten und von da nach England gebrachten gotländischen Stammsage von Beovulf (Sarrazin in Paul-Braune Beitr. 9, 159) besteht der Held, ein Skioldung, zwei Hauptkämpfe, einen siegreichen gegen Grendel und seine Mutter, einen anderen unglücklichen Drachenkampf. In Nebel und Wolken schreitet Grendel B. 710. 714 heran, wie denn auch altn. Grindill zu den veđra heiti der eddischen Nafnþulur d. h. zu den Unwetternamen gehört und durch »tempestas« übersetzt wird, er ist der wasserverriegelnde Sturmdaemon wie Vritra und Hektor (S. 557). Die gräuliche Sturmmutter (S. 456) ist die finstre Wetterwolke, die sich nach der Niederlage ihres Sohnes zeigt, dessen Tod (Scherer Z. f.

öst. Gymn. 1869. S. 111 bessert þeód vrecan 1278 in deáđ vrecan) zu rächen. Sie stellt sich der sehr leidigen 900häuptigen Hymismutter Hym. 8. 35, der Vritra-Ahimutter und Hekabe gleich (S. 560). Nur mit Hilfe eines sveord eotenisc, enta ærgeveorc, vundorsmiđa geveorc 1558. 1679. 1681, eines alten Wunderschwerts, der Arbeit riesischer Schmiede, Nägling genannt, kann er sie besiegen, aber im Herbstkampf mit dem Drachen schmilzt auch dieses 2680 hinweg, so dass er erliegt. Das Übrige bei Müllenhoff in Haupts Z. 7, 413. 12, 183.

4. Die Glieder der bei Saxo p. 24. 320. 353 zersplitterten dänischen Skioldungensage, der Sage von Gram-Halfdan, hat Uhland Thor 192 bereits zusammengesucht, sie ruht auf den »vetustissima Danorum carmina«. Grams Eltern heissen Skiold und Alvilda (d. i. Alfhild). Skiold (Scyld) ist auch im Beovulf ein im Waffenglanz den Segen der Fruchtbarkeit spendender Gewitterheros, bei Saxo wird statt seiner auch Thor Halfdans Vater genannt. Alvilda ist schon ihrem Namen nach eine Elbin, um die auch Scato, das männliche Seitenbild zu Skađi (S. 519), also der Sturmdaemon, buhlt. Als echte Wolkenfrau lebt sie unter dem Namen Drótta, worin wahrscheinlich ein entstelltes þrúđr, ein eddisches Wolkenwesen, steckt, in einer Höle, die auch zwei zaubrische Schwerter birgt, Liusing und Hwitting, die Blitzschwerter. Ihr Sohn Gram d. i. Zorn, den die norwegisch-isländische Sage nicht kennt, führt einen echten Blitznamen (S. 547). Wie die andern Blitzgötter und -heroen wird auch er von einem Daemon erzogen, Hróar, dessen Namen in den Nafnþulur einem Riesen angehört, bei dem er ein wilder Waldmensch wird, oder wird geheilt von Viđolf, der tief im Walde heilkundig ist, Nebel hervorzuzaubern vermag und als Vater aller Völur Hyndlul. 33 die Zukunft weiss, also dem Kentauren Chiron im Wesen, einem andern, Hylaeos (S. 463), dem Namen nach gleich. Grams Waffe ist eine vielknotige goldbeschlagene Keule oder ein ungeheurer Hammer, wie sie beide auch dem Donnergott zugeschrieben werden. Er liebt die Groa, die ganz elbisch die Waldquellen zum Bade aufsucht. Zum Kampf wird er von seiner Mutter mit jenen leuchtenden Schwertern ausgerüstet. Als er darin unterliegen will, springt ihm Thoro, also auch ein Gewitterwesen, bei. Seine Hauptgegner sind Riesen.

5. Die rheinfränkische Sigfridssage endlich, die schicksalsreichste aller Sagen, bringt den in der eben skizzierten Gram- und Beovulfversion nur lückenhaft wiedergegebenen idg. Blitzmythus zum vollsten und edelsten Ausdruck. Durch den neuesten Akt der kritischen Untersuchung derselben hat Müllenhoff (Z. f. D. A. 23, 113) die Heimat, Composition und spätere ethische Bedeutung des ersten, Sigfrieds Ahnen betreffenden Teils scharfsinnig dargelegt, aber den physikalisch-mythischen Sinn der Sage, den auch er dahinter annimmt, zu erklären, hielt er für schwierig, wo nicht unmöglich. Aber werden seine Ergebnisse mit denen unserer vergleichenden Untersuchung vereinigt, so treten doch auch aus dieser Sage diejenigen Punkte als die bedeutsamsten hervor, die wir in den von uns besprochenen Götter- und Heroenmythen als die wol erklärbaren Angelpunkte erkannt zu haben glauben. Sigfrids Eltern heissen Sigmund und Siglint (bezw. Signy oder Hiördîs), sein Ahn Sigi. Aus dieser Namenreihe schlossen J. Grimm und Müllenhoff, die Sage müsse ihren Ausgang von Wodan, als dem Siegesgott (D. M. 1, 22. 111. 3, 50), der darin die einheitliche und in sich übereinstimmende Schicksalsleitung (Müllenhoff 23, 144) in der Hand halte, genommen haben. Aber das Schutzverhältniss der Völsungen zu Ođin bedingt keine Wesensverwantschaft des Helden und des Gottes; auch Odysseus z. B., ein unzweifelhafter Sturmheros, ist mit seiner Gönnerin Athene, einer unzweifelhaften Blitzgöttin, durchaus nicht wesensverwant und kann wol mit mehr Recht ein apollinischer Held genannt werden. Auch ist jenes Verhältniss nur in der nordischen Sage bezeugt, die ihrem erst später zum höchsten Gott erhobenen Ođin nicht genug Eingriffe in das Schicksal der verschiedenartigsten Helden gestatten kann, und die von Müllenhoff so schön dargetane, symmetrische, stilvolle Verteilung der Wirksamkeit Ođins und der durch diesen hergestellte ideelle Zusammenhang (23, 144) dürfen uns nicht bestimmen, dem Gotte auch nur in der fränkischen, geschweige denn in einer noch älteren rein heroischen Form, eine massgebende Rolle zuzuweisen. Und nicht die Ableitung vom höchsten Gotte machte ursprünglich Sigfrid zum ersten Helden, sondern seine Eigenschaft als Blitzheros, wie der idg. Gesamtmythus beweist, der auch die unwiderstehliche Sieghaftigkeit in viel höherem Masse dem germ. Blitz-

und Donnerwesen als dem Windgotte beilegte (H. Petersen Nordboernes Gudedyrkelse 98). Das dem got. sigis, ahd. sigi sigu entsprechende skr. sahas Sieg, Gewalt mit seinen zahlreichen Ableitungen wird in hunderten von Stellen des R. V. fast ausschliesslich an die Blitzwesen Indra, Agni, Manyu (S. 547) geknüpft, sahobhari,- vṛd und im Mahabh. saharâksha nähern sich begrifflich schon sehr unserm Sigmund und Sigfrid. Noch genauer scheinen sahista (Indra) R. V. 6, 18, 4 und Segestes, ahd. Sigost, übereinzustimmen, deren Endung Müllenhoff a. O. 23, 173 mit scelestus, vetustus vergleicht. Agni und Indra heissen mehrmals sahojā und sahaskṛta Siegessöhne, Agni's stehender Beiname ist Sahas, und Indra wird viçvasah Allsieger (S. 582) genannt.*) Also begegnet in Indien ein Sigisgeschlecht der Blitzgötter, und dürfte *Ἀχιλεύς, Ἀχιλλεύς* mit *Ἐχέλαος* zusammengestellt werden, was allerdings Bedenken hat, so würde auch des griechischen Blitzheros Name mit skr. sah, germ. sig verwant sein und etwa Nikolaos, -demos bedeuten (Curtius Gr. 119. 193. Brugmann Grundr. d. vergl. Gramm. 1, 422).

Schon die fränkische Sigmundssage erscheint den andern idg. Blitzherosmythen gegenüber insofern sehr erweitert, dass Sigmund ausser Sigfrid noch einen Bastardsohn Sintarfizzilo hat, dessen Name aber, der nach Müllenhoffs überzeugender Auslegung (a. O. 23, 163) den Abfall der Schlacke vom Edelmetall bedeutet, sehr schön zu der Annahme stimmt, dass der echte Sigmundssohn Sigfrid ebenfalls wie die andren Blitzheroen die Feuerfeiung ruhmreich bestanden habe. Im Norden wurde ausserdem die norwegische Form der Sigfridssage, die Helgisage, mit ihr verflochten, und so geht denn nun Sigmund mit drei Frauen Verbindungen ein, Signy (Siglint), Borghild und Hiördis, die doch eigentlich nur eine einzige Gattin darstellen. In Sigmund ist die Sage bereits dem Göttermythus genähert, wie die ind. und griechische, denn er ist ein Welsung, ein Sohn Wali's, also des auserwählten, echten Lieblings (des Gottes? Z. f. D. A. 1, 3. 12, 283), und wenn das Patronymicum auch dessen Nachkommen als solche Lieblinge bezeichnet (Z. f. D. A. 23, 119),

---

*) Auch tarani vorwärtsdringend, tarutra siegreich gelten im R. V. besonders von Indra. Das erste fällt mit der, wie es scheint, weiblichen keltischen Donnergottheit Taranis zusammen (Grimm Kl. Schr. 2, 412).

so stellt es Sigmund auch darin dem Pururavas und Peleus (S. 573) gleich. Peleus wird von K. Akastos' Gattin geliebt und der Buhlschaft mit ihr beschuldigt und ist mit der Nereide Thetis vermählt. Sigmund wird von K. Siggeirs Gattin, seiner eignen Schwester Signy, geliebt und buhlt mit ihr und ist mit einer Dís d. h. Elfin, Hiördis, einer Schwertelfin, vermählt. In beiden Sagen scheint sich ein einziges, von zwei Helden umworbenes Weib erst später in zwei gespalten zu haben, worauf die einfacheren Sagen von der Mutter Halfdans, des Zamaitenhelden u. s. w. hinweisen und auch die Sigfridsage selber, in der die Mutter des Helden in Deutschland der Signy entsprechend Siglint heisst, die aber im Norden aus der Sigmundssage in die Helgisage übergetreten ist (D. M.[4] 1, 326. Z. f. D. A. 23, 139. 142). Das einfachere Verhältniss ergibt sich aber auch aus der weiteren Vergleichung des Peleus und der Sigmund. Denn wird Peleus von K. Akastos wegen jener angeblichen Buhlschaft mit dessen Frau und wegen eines gottgefertigten in Mist gesteckten Schwertes verfolgt, so erleidet Sigmund Nachstellung wegen eines (von Oðin) in einen Baumstamm gesteckten Schwertes seitens der K. Siggeir, mit dessen Frau er buhlt (Völs. c. 3. 7). Den Ungeheuern, denen der schlafende Peleus von Akastos im Walde preisgegeben ist, schneidet (oder reisst J. M. 1, 114) der Held die Zungen aus; der alten bösartigen Wölfin, der Sigmund von Siggeir in den Stock gesetzt, im Walde überlassen wird, beisst der Held die Zunge aus (c. 5). Peleus wird durch den Kentauren Chiron, einen Vertrauten der Thetis (S. 438), von den Unholden befreit, indem dieser ihn durch ein Heilkraut wiedererweckt (Mannhardt A. F. W. 48. Z. f. D. A. 22, 2); dem Sigmund verhilft ein Vertrauter der Signy, der ihn Honig in den Mund legt, zur Befreiung von Wolf und Stock (c. 5). Das von Akastos entwendete, in Mist verborgene Wunderschwert wird dem Peleus von Chiron (Hermes, Hephaest) wiedergeschafft, und nach Schol. Ar. Nub. 1063 ist es das Schwert, womit er sich aus dem Walde befreit. Auch diese Variante finden wir im nordischen Bericht von einer anderen Waldgefangenschaft Sigmunds. Er (und sein Sohn Sinfiötli) wird darnach von Siggeir, der ihm jenes Wunderschwert genommen hat, in eine Höle geworfen, aber Signy schafft ihnen das in Stroh verborgene Schwert wieder, womit sie sich durch die Steine hindurchsägen

(c. 8). Und wiederum bewährt sich unsere frühere Deutung der Scene. Das Sigmundsschwert nämlich, das die Peleuslanze und das Peleusschwert in sich fasst (S. 423), heisst Gram und zwar nicht nur in der Völsungasage, sondern auch in der auf niederdeutsche Lieder zurückgehenden Thidreksssaga (vgl. W. Grimm H. S.[2] 184). Der Name kann also wol nicht als bestes der Schwerter nach altn. gram princeps benannt sein, wie Z. f. D. A. 23, 129 angenommen wird, denn dies ist nicht deutsch, sondern wird so nach ahd. gram Zorn, altn. gram zornig heissen oder vielmehr nach einem diesem zu Grunde liegenden älteren rein sinnlichen Begriff. Denn ahd. gramizôn bedeutet brummen, grisgramôn knirschen vgl. Thors Bock Tanngrisnir, der auch den zuckenden knirschenden Blitz bedeutet, kirchensl. gromu Donner (J. Grimm Kl. Schr. 2, 418), mundartl. grummeln donnern. In der ags. Exodus 408 heisst es von Abrahams Schwert »ecg grymetode«. Die Begriffe Blitz und Zorn berühren sich auch hier wie S. 547 und bei Lenau 1, 135, wo der Blitz die Zornesader des im Hader donnernden Himmels genannt wird. Auch unter den Schwertnamen der altn. Nafnaþulur (Sn. Edda 1, 536. 2, 476) begegnen ausser Gramr die Namen »Leiptr Blitz«, »Liomi Licht«, vgl. got. lauhmuni Blitz, altir. loche Blitz, Logi Feuer. Jene Eiche, in die Oðin dies Schwert stösst, auch barnstokkr Kinderbaum genannt, ist wahrscheinlich der Wetter- und Wolkenbaum, der im idg. Mythus, namentlich auch als Kleinkinderbaum, eine so grosse Rolle spielt (Kuhn Mythol. Stud. s. v. Wetterbaum. W. S. 1, 240. Rochholz Arg. S. 1, 87. Mannhardt B. K. 54. Wilken Pros. Edda 2, 13).*) Das Schwert steckt in dem diesem gleichbedeutigen Mist (S. 481) oder auch, wie hier, in Stroh. Es zersägt Steine d. h. der Blitz durchschneidet die Wolken, die auch als Berge und Steine gefasst werden (Laistner Nebels. 55). — Mit Chirons (neugr. einer Alten) Hilfe erwirbt der Held in einer Höle die Thetis zur Gattin, eine zukunftskundige, gestaltenwechselnde Nereide, durch Festhalten, bezw. Raub ihres Gewandes; mit Hilfe eines Zauberweibes gelingt es

---

*) Francisci Das eröffnete Lusthaus 1676 S. 1429 spricht von Siegesschwertern, die in ein Heft aus dem Holz einer Eiche gefasst werden, in die der Donner geschlagen. Vor solchem Schwert müssen alle andern Waffen zerspringen (Rochholz Naturmythen 172).

der gleichfalls zukunftskundigen (framvís) Signy, sich in einem Erdhaus in verwandelter Gestalt mit Sigmund liebend zu vereinigen (c. 4. 7). Signy-Siglint-Hiördís sind alle echte Walkürien-namen. Siglint heisst in Deutschland das weise Meerweib, die Schwanjungfrau, die Hagen durch Wegnahme ihres Hemdes (Nib. 1476, 1) bezwingt vgl. D. M.[4] 1, 326. 358. 573. Nach diesem Gestaltenwechsel verbindet sich Thetis mit Peleus, Signy mit Sigmund (c. 7). Auf der Thetishochzeit erhält Peleus von Chiron eine stets siegreiche Lanze, die nur von ihm geschwungen werden kann und später auf seinen Sohn übergeht; auf der Hochzeit der Signy (allerdings mit Siggeir) erhält Sigmund von Oðin ein stets siegreiches Schwert, das nur von ihm herausgezogen werden kann und später auf seinen Sohn übergeht (c. 3). War vielleicht auch in der germanischen Ursage neben dem Siegesschwert auch von einer Siegeslanze, einem Siggeir, die Rede, aus dem erst später ein Held wurde?

Der hilfreiche Winddaemon (Chiron) ist an einzelnen Stellen der nordischen, wie ja auch in der Arjuna- und der Zamaitensage, zum Windgott Oðin-Rudra-Aukßtis (S. 612) erhoben worden. Oðin ist in vielen Sagen des Nordens der Heldenerzieher, aber doch immer erst in deren späterer Form (Grundtvig Udsigt over den nordiske oldtids heroiske digtning 98), so wie auch erst in der späteren Form der Achilleussage der Windgott Hermes dem Winddaemon Concurrenz macht (Schol. Ar. Nub. 1063). Also selbst in diesem feineren idealisirenden Variantenspiel treffen die Blitzheroensagen der idg. Völker zusammen.

Sind diese Gleichungen richtig, so muss Sigfrid in der Tat, wie wol schon früher oberflächlich aus einigen Ähnlichkeiten geschlossen worden ist, dem Achilleus entsprechen und wie dieser ursprünglich ein Blitzheros sein. Zwar wird eine so wunderbare Feuer- oder Wasserweihe von ihm nicht berichtet, wenn man sie nicht aus dem Namen Sintarvizzilo (S. 637) zu vermuten wagt. Aber sie schimmert im grossartigsten Naturstil bei der Geburt von Sigfrids norwegischem Gegenbild, Helgi, einem andern Sohn Sigmunds und der Borghild, durch. Denn als Helgi d. i. der Unverletzliche zur Welt kam, rauschten die Aare (die Sturmwinde), die heiligen Wasser (die Gewitterregen, wie sie auch sonst so heissen S. 625) rannen von den Himmelsbergen (Helgakv. Hund. 1, 1). Ferner ist doch bemerkenswert,

dass Sigmunds Gattin vor Sigfrids Geburt zwei ihrer Knaben töten lässt (V. c. 6), wie auch von Thetis im Aigimios, der persischen Peri, Urvaçi und der Querfurter Gräfin Ähnliches erzählt wurde (S. 519), und dass die Geburt des Helden, allerdings hier schon die bevorstehende, die Trennung der Eltern herbeiführt (c. 12. Thidr. c. 159 f.). In der Völs. S. c. 13 nach der Landessitte einfach »vatni ausinn« mit Wasser begossen, liegt der Knabe dagegen in der Thidr. auffälliger Weise in einem doch sehr an den Metkessel erinnernden Metgefäss, und dieses wird beim Streit der beiden Männer, die ihn aussetzen sollen, ebenso auffällig ins Wasser gestossen. So nähert sich die germanische Sage mit einer zamaitischen Version (S. 607) dem ausgedehnten Kreis der idg. Aussetzungssagen, der von v. Hahn Sagwissensch. Stud. 303, Schwartz Röm. Stadtgründungssage und Baur Kyrossage behandelt ist. Auch die Sage von dem in die Styx geworfenen Achilleus und dem aus dem Wasser gezogenen Dionysos neigte schon dazu hinüber.*) Durch die Schärfe und den Glanz seines Auges war Sigfrid berühmt (Völs. c. 13), wie Thor und Achill, er hiess inn fráneygi sveinn der glanzäugige Jüngling (Fafnism. 5. Völs. c. 18). Nur Wenige wagten ihm unter die Brauen zu blicken (Thidr. c. 185). Bei seinem Gang heisst es: iörđ dúsađi**) ok uphiminn (Oddrunargr. 15), »Erde und Himmel bebten«, als ob ein Gewitter durch die Luft zöge. Wie Achill im Walde vom weisen Chiron, wird Sigfrid im Walde vom »vitr« Regin (Völs. c. 13. Sigurđarkv. II.)

*) Die Quelle dieser Partie der Thidr. ist noch nicht nachgewiesen (Z. f. D. Ph. 2, 7), aber es liegt nach Obigem kein genügender Grund vor, Sigfrids Aussetzung mit P. E. Müller, W. Grimm H. S.[2] 75 und v. Hahn Griech. und alban. Märchen 1, 292 als ausländisches oder anderer Sage entlehntes Element auszustossen, wogegen auch Rassmann D. H. S. 1, 143 und Müllenhoff a. O. 23, 155. Baur a. O. 63. Nach Müllenhoff a. O. 23, 155 steht die Form der Sigfridssage, wie sie in der Thidrekssage vorliegt, im Grund der ursprünglichen am nächsten.

**) „Dúsađi“ mit Egilsson und Fritzner hier als „war ruhig“ zu übersetzen, geht nicht an. Vigfusson (C. P. Bor. 1, 312) überträgt es durch „quaked“, wie es dieser Scene und dem Ausdruck „iorþ bifaz“ der entsprechenden Scene Skirn. 14 angemessen ist. Ist nicht für „dúsađi“ besser „dunađi“, „donnerte“ zu lesen? vgl. thiu ertha dunida Helj. 171, 22.

oder Mimer (Thidr. c. 164) erzogen, dem der Knabe, als er beim Feuer stand, zuläuft.

Wie Achill sich von Bärenmark, Fredun von Kuhmilch, der Perisohn von der Milch einer Bärenamme nährt, so Sigfrid von der einer Hindin (Th. c. 164). Alle diese Tiere sind beliebte Wolkenbilder. Wie der junge Achill Löwen einholt, ohne Netze fängt und heimschleppt, fängt der junge Sigfrid Löwen ein und hängt sie an die Bäume (Siegfriedsld 33). Gleich dem Blitz schlägt er das Eisen in der Schmiede auseinander und den Ambos in die Erde und, wie unter Achills Sprung (S. 541), springt unter Sigfrids Schlag auf den Amboss in einem farörschen Lied (Rassmann[2] 1, 311) eine Quelle auf.

Mimers Rolle in der deutschen Heroensage weicht scheinbar weit von seiner Stellung in der nordischen Göttersage ab. Er ist dort ein Schmied, hier ein Trankhüter. Aber er hat doch auch hier ein kostbares Pfand, in der dänischen Baldersage als Mimering silvarum satyrus bei Saxo nicht nur einen sich mehrenden Ring, wie der nordische Hringmimir-Heiđdraupnir-Hoddropnir Sigdrifum. 13, sondern auch ein alle andern übertreffendes Schwert in Besitz. Andrerseits verfügt doch auch der Waldschmied Mime in der Heldensage über einen kostbaren, noch dazu in einem Horn dargereichten Trunk, aus dem sich Sigfrid vor seinem Drachenkampf stärkt (s. u.), wie Ođin vor dem letzten grossen Kampf aus Mimes Quell. In beiden Mythengattungen ist er der weise Ratgeber, darum heisst er nicht nur Mimer der Denker (Uhland Schr. 6, 199. Müllenhoff D. A. 5, 105 f. gegen Weinhold Riesen 21), sondern auch Regin der Rater, der als Zwerg (Nornag. c. 5) mit Ráđsviđr Vsp. 12 gepaart wird. Mimer vereinigt also in sich die waffen-, trank- und ratspendenden Daemonen, die in den griechischen und den arischen Überlieferungen gewöhnlich in zwei auseinanderfallen, aber doch auch hier sich nahe berühren und zuweilen sogar in einander übergehen. Er ist der trankhütende Gandharve, der übrigens auch dem Blitzheros Waffen gibt, der weise Kavi Uçana und der Schmied Tvashtar; der trankhütende Gandarewa, der Weise auf dem Albursgebirge und der Schmied Kawe; der trankhütende Kentaur Pholos (vgl. den kentaurartigen Acheloos J. M. 1, 64. 132), der weise Kentaur Chiron, der übrigens auch Waffen gibt, und der Schmied Hephaestos, welche Daemonen

alle für den Blitzgott oder -heros sorgen, in einer Person, die bald für den Blitzgott, der erst später in der Völuspa durch den Sturmgott Oðin verdrängt wurde, oder den Blitzheros Sigfried sorgt. Rauft der Knabe Achill mit den benachbarten Kentauren (Stat. Ach. 1, 153), so jung Sigfrid mit seines Meisters Gesellen (Thidr. 165. Siegfriedslied). Darnach kommt Achill zu den Nereiden und nimmt Weiberkleidung, trotz der er aber an seiner Waffenliebe erkannt wird. Dieser Zug fehlt der Sigfridsage, jedoch nicht der norwegischen Form derselben, der Helgisage, in der der Held trotz seines Magdgewandes an seinen scharfen Augen und seinem heftigen Griff als ein Königssohn erkannt wird (H. Hund. 2, 3). Wie Chiron den Achill mit der altväterlichen, unwiderstehlichen Waffe ausstattet und die Mutter ihm eine Rüstung von Hephaest herbeibringt, so schmiedet Regin seinem Zögling jenes Vaterschwert wieder zusammen, dessen zerbrochene Stücke die Mutter herbeiholt, woher wol ihr zweiter, später als der Name einer 2. Frau Sigmunds aufgefasster Name Hjördis, die elbische Schwertfrau stammt vgl. S. 635 Halfdans schwerthütende Mutter Alfhild. Als Regin den Gram (S. 639) aus der Esse zieht, brennt Feuer aus den Schneiden. Es spaltet Regins Amboss entzwei Sig. 2, 14 f. Sogar die auffallende Abweichung, dass Regin die Waffe schmiedet, damit Sigfrid mit ihr seinen Bruder, den Drachen Fafnir, töte, überschreitet nicht den Variantenkreis des idg. Mythus. Denn im Mahabh., Yagurveda 2, 56, 6 und Ramay. 7, 50 erscheint Indra's hilfreicher Schmied Tvashtar als ein Feind Indra's. und als Vater Vritra's, den Indra tötet (Z. D. M. G. 32, 306. 308. 315. Gubernatis Tiere 58), und schon R. V. 2, 202, 19. 10, 8, 8 erschlägt ihn der dem Indra entsprechende Trita. In der germanischen Überlieferung (D. M. 1, 308) tritt Sigfrid jugendlich wie Achill und Indra in seinen Hauptkampf ein, der wiederum sich gegen ein drachenartiges und ein riesiges Wesen wendet. Er stärkt sich dazu durch gewaltigen von Mimer gespendeten Weintrunk (Thidr. c. 166) oder durch einen Trunk aus einem von elbischen Wesen dargereichten Horn (D. M. 1, 308) ähnlich wie Indra-Achill-Thor. Wie ihr Gegner ist auch Siegfrieds Feind ursprünglich jedenfalls ein Wasserdrache.*) Fafnir ist schon

*) Über das Verhältniss des Ungeheuers zu einer geraubten Jungfrau siehe S. 646.

von Weinhold Riesen 34 auf einen Strom gedeutet, aber er ist nicht ein Erden-, sondern ein Himmelsstrom. Sein furchtbar leuchtender Schreckenshelm (Oegishialmr) bezeichnet den unheimlichen Glanz der Wetterwolke (S. 553). Fafnirs anderer Bruder heisst in der nordischen Überlieferung Otr, altind. altiran. udra, gr. ὕδρα (Germ. 26, 300), also wie der vom Herakles bekämpfte Wasserdrache. In einem farörschen Sjurdslied liegt Fafnir an einem Wasserfall und, als er zu Wasser fährt, lauert Sigfrid ihm auf. Unter seinen Schritten, wie unter denen des Beovulfdrachen, zittert der Grund oder der Stein (Fafnism. Siegfriedslied), er bläst Gift vor sich her. Sigfrid springt in eine Grube, um ihn von untenher zu töten. Nach der nordischen Überlieferung rettet ihn der Rat eines Gottes vor dem Untergang im herabströmenden Blut des Untiers, woraus dann in den deutschen Quellen ein Bad im Drachenblut oder ein Bestreichen damit geworden ist. Der unterfränkische Säufritz badet im Wasser der Lingwurmwiese, über der einst ein Wolkenbruch sich entlud, dessen Andenken alljährlich in der Kirche erneuert wurde (Panzer B. 1, 179), und auch eine andre ähnlich benannte Wiese in Franken, die Lingwiese, wird von dem Ausbruch des Dreistelz, der mit Wasser gefüllt ist, und einer darin hausenden Schlange bedroht (Panzer B. 1, 186). In diesem wunderlichen Wasserberg hat sich noch der alte schlangenbewohnte Wolkenberg erhalten. Jener Säufritz wirft mit einem Stein einen Lindwurm, der in einer Lache haust, tot (Z. f. D. A. 12, 385). In der Thidrekss. c. 166 bekämpft Sigfrid ihn mit einem brennenden Baum, schlägt sein Haupt mit einer Axt ab und siedet ihn in einem Kessel, im Siegfriedslied verbrennt er ihn auf einem Holzstoss. In einem Faröerlied beben dabei alle Weltengründe (Rassmann H. S.[2] 1, 312). Die hier gegebenen wichtigsten Varianten von Sigfrids Drachenkampf stehen kaum weiter von einander ab, als die germanischen Gesamtauffassung desselben von dem Xanthoskampf Achills oder dem Ahikampf Indra's. Auch hier bricht das meteorische Element überall und in denselben oder ähnlichen mythischen Formen hervor, namentlich in der Not oder doch Gefahr des Versinkens, die ein Gott oder Daemon abwendet. Das Bauchaufschneiden und der Name von Fafnirs Bruder Otr erinnern an Herakles Kampf mit dem

troischen Wasserungeheuer und der Hydra (S. 554), der Kessel an Thors und Kereçaçpa's Drachenkämpfe. Auch im Siegfriedsmärchen vom jungen Riesen schüttet dieser den siedenden Kessel über zwölf gräuliche Katzen in einer Mühle aus und brüht sie alle tot (Grimm K. H. M. 3, 161), wie in einem andern vom goldenen Berg (a. O. 166 f.) ihn die Gespenster in einen siedenden Kessel werfen wollen. Nach dem Drachenkampf bringt im Biter. 7837 besonders ein Riese den Helden in Zorn, in welchem schon W. Grimm H. S.[2] 43 den Kuperan des Siegfriedsliedes vermutete. Kuperan besitzt aber den Schlüssel zum Drachenstein, auf dem Kriemhild gefangen gehalten wird und unter dem der Hort liegt. Als Schlüsselhüter entspricht Kuperan also bestens dem Hektor und Grendel, und merkwürdig genug kämpft Sigfrid mit ihm hier »vor eines Wassers Damm«. In der deutschen Überlieferung tritt dem Helden hilfreich der Zwerg Alberich oder Euglin zur Seite, der zugleich auch die Stelle Regin-Mimers einnimmt, den kein deutsches Gedicht kennt ausser Biter. 137, wo Mime gelegentlich als berühmter Schmied erwähnt wird. Denn Alberich oder Euglin verschafft dem Helden das Schwert Balmung, sogenannt, weil es aus der Höle, balma, stammte (Wackernagel Kl. Schr. 1, 47). Es gehört zu den schönsten Übereinstimmungen, dass, wie für Tvashtar oder Kavi Uçana als concurrierender Waffenschmied des Blitzgottes auch wol Ribhuksha der Ribhukönig eintritt (S. 545), so neben Regin-Mimer der dem Ribhukönig genau entsprechende Elbenkönig Alberich, denn ribhu entspricht unserm Elb, dem deutschen Blitzheros ein von ihm geschmiedetes Schwert schafft (vgl. W. Grimm H. S.[2] 59. 273). So liefern auch die Svartalfar dem Thor die Waffe. Die Zwerggestalt, die Schmiedekunst und die Hilfsbereitschaft in Kampfesnot teilen auch Alberich und Hephaest mit einander. Dass Achill sich durch seinen Sieg über den Wasserdaemon und den Burghüter ein Weib erwerben oder wiedererwerben wollte, indem auch er die Torriegel sprengend in die Burg eindrang, wie etwa Indra, ist S. 543 vermutet worden. Sicher ist nun, dass Sigfrid nach nordischer Überlieferung unter Erbeben der Erde und himmelhohem Aufwallen des Feuers (Sigrdrifum. Einl. und Helr. Brynh. 10) echt gewitterhaft durch die Waberlohe reitet oder nach der Thidrekss. das verriegelte Eisentor sprengt, um zu Brunhild zu gelangen. Er schneidet ihr

mit seinem Schwerte Gram die Brünne auf, und erwachend reicht sie ihm unter Heilswunsch ein Horn voll Met (Sigrdrifum. 3). Der Ritt durch die Waberlohe, die bedrohte Erlösung der Jungfrau durch das Schwert, die Überreichung des Methorns, die wir bei Freyr trafen, kehren hier wieder. Auch Thor watet durch glühende heilige Wasser. Der Siegespreis des Doppelkampfes gegen den Drachen und gegen den Riesen ist in der germanischen Sage deutlicher als in den meisten anderen idg. Parallelmythen ein doppelter, eine Jungfrau (Hilde) und ein Hort, die auch in der deutschen Volksüberlieferung der Sigfridssage noch eng zusammengehören. Aber auch aus der Hilde, der bald verschlossenen, finster brütenden, vom Wetter umspielten, dann geheimnissvoll grollenden und furchtbar hervorstürmenden Wolke und der bald wieder lichten, holden und dann milden Regen spendenden, weinenden haben sich weiterhin zwei weibliche Typen entwickelt, jene Brunhild und die freundliche und wieder trauernde und ergrimmende Kriemhild-Gudrun, nach Analogie jener älteren dem Donnerer angetrauten Wolkenfrau. Diese Spaltung auch des dem Blitzwesen verlobten Weibes, die steigende Bedeutung des Ackerbaus und die festere Regelung der Jahresrechnung nach dem Sonnenstand haben den alten germanischen Blitzheroenmythus mehr und mehr in die Bahn eines Sonnenheroenmythus gedrängt, auf den Lachmann die Nibelungensage bezog.

Wie weit dieselbe wirklich dem Gesetz der Solarisierung, die in der Tat den späteren idg. Mythus überhaupt stark abwandelt, nachgegeben hat, wollen wir hier nicht näher bestimmen. Aber diese Annahme gestattet uns, die dadurch hervorgebrachten Erweiterungen der Sage hier zu übergehen und sofort die an die eben besprochenen Kampfscenen in der idg. Gemeinsage unmittelbar sich anreihende Schlussscene, den frühen Tod des Blitzheros, auch hier ins Auge zu fassen. An einem Waldquell unter einer Linde wird Sigfrid von Hagen getötet, der ihm eine Wunde zwischen den Schulterblättern »den herten« versetzt (Nib. 913. W. Grimm H. S.[2] 154). Der Baum, unter dem Sigfrid auch den Drachen tötet (Nib. 845. Siegfriedsl. Str. 6), mit seinem Quell gemahnt an die Weltesche des Nordens mit ihrem Quell, unter der Thor den Drachen fällt, um dann selber zu fallen (Vsp. 47. 56). Auch in der deutschen Sage gilt es einen

köstlichen Trunk, wie er den Mittelpunkt des Indra- und in der Hymiskv. des Thorkampfes, in der Völuspa den allerdings verschwommenen Hintergrund des Ragnarök bildet. Die Wunde wird Sigfrid hinterrücks geschlagen, wie dem Indra, Achill (S. 565) und, wie es scheint, auch dem Thor, der erst fällt, nachdem er neun Fuss seinen Feind hinter sich hat (Vsp. 56). Neben der Fersenverletzung scheint auch von Achill eine Verwundung jener Rückenstelle zwischen den »Herten« überliefert gewesen zu sein, wenn auch die Scene der Patroklie Il. 16, 786 f., in der Apollon dem Patroklos *πλῆξεν δὲ μετάφρενον εὐρέε τ᾽ ὤμω*, wie so viele andere Motive dieser Dichtung, der älteren Achilleussage nachgebildet ist (S. 116). Vielleicht ist es demgemäss auch ein älterer ursprünglich der Niederlage Achills anhaftender Zug, dass der Held zuvor durch einen Schlag Apollons seiner Waffen beraubt wird, die ja auch Zeus und Thor im Herbst an die Sturmdaemonen verlieren (S. 563). Schon Schwartz (Praeh.-Anthr. Stud. 407 f.) wurde durch den apollinischen Schlag an den Alpschoss, den Blitz, erinnert, und in der Tat trifft der dän. elveskud namentlich »mellom herder« zwischen den Herten (Grundtvig Danemarks gamle Folkeviser 3, 825. 4, 852. 874), und der Mörder Siegfrieds, Hagen, heisst in der Thidrekssage zweimal ein Elfensohn (W. Grimm H. S.[2] 182) und ist bereits von W. Müller (Versuch 66) als ein Sturmdaemon erkannt worden. Dazu stimmen sein Beiname »der grimme« und sein »vorhtlicher« Anblick Nib. 1604, vor dem Gotelind zusammenschaudert. Im Kampfe mit Walthari aber wird ihm ein Auge ausgeschlagen. Vor der Ermordung Siegfrieds bemächtigt er sich der Waffe desselben, des Gers Nib. 918. 921 und stösst ihn durch des Helden Kreuz. Beide Züge sind abermals für Sturmdaemonen charakteristisch, denn diese entreissen gern den gegnerischen Blitzwesen die Waffe (S. 563), und die Einäugigkeit teilt mit Hagen auch Oðin, als er Völs. S. c. 11 Siegfrieds Vater Sigmund unter herabhängendem Hut und blauem Mantel mit emporgehaltenem Speer entgegentritt. Daran zerspringt Siegmunds Schwert und er fällt. Oðins Auge wird gewöhnlich nach skaldischem Vorgang auf die Sonne bezogen, aber wenn überhaupt, so trifft diese Deutung doch nur für einzelne Fälle zu. Laistner Nebels. 271 f. verweist dagegen mit Recht auf das Ochsen- oder Sturmauge, engl. bullseye, frz.

oeil-de-boeuf, oeil-de-bouc, die runde Öffnung einer Wolke, die Sturm melden soll. Sie heisst auch »Blink, sp. aclarada, frz. éclaircie«, wie denn die schwarze Wolke des Ochsenauges nach Körner die Luft S. 65 wirklich »donnert, blitzt, regnet und hagelt.« Viel deutlicher aber als im germanischen Mythus hat sich der Sinn dieser daemonischen, verderbenbringenden Einäugigkeit im keltischen erhalten (S. 650).

Die Blitzheroensage mag bei allen germanischen Stämmen in einer besonderen Form gangbar gewesen sein. In ihren Kreis fallen ausser der gotländ. Beovulfs- und der fränkischen Siegfriedssage noch, wie bereits angedeutet, die norwegische Helgi- und die gotische Dietrichs-, vielleicht auch die burgundische Parzivalssage. Auch die vielbesprochenen Stammväter der Irminonen, Istvaeonen und Ingvaeonen scheinen mir alle drei Blitzheroen gleicher Art und nur verschiedenen Namens zu sein, die dann auch wiederum an den Ahnherrn des Menschengeschlechts, nämlich Tuisto (J. M. 1, 232) anknüpfen, wie die arischen und auch Achilleus (S. 593).

H. Bei den Kelten.

Der keltische Blitzmythus knüpft sich in Irland an den Namen Lug, von dem nicht nur eine noch lebendige Volkssage, sondern auch im »Buch der Eroberungen« des 11. Jh., ja sogar in einigen poetischen Anspielungen des 10. Jh. eine ziemlich vollständige Überlieferung erhalten ist. Man vergleiche D'Arbois de Jubainville Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique. 1884, der bereits durch Lug an einige Züge des Zeus-, Bellerophon- und Perseusmythus und den iranischen Mythus erinnert wird, aber in sein Wesen nicht tiefer eindringt. Auch vom Lugmythus bewahrt die Volkssage wiederum die so wichtigen mehr idyllischen Züge, die die vornehmere historisierende Überlieferung auch hier fahren lässt (S. 592). Lug, genit. Loga (in erweiterter Form Lugaid, gen. Lugdach a. O. 139. 178) bedeutet nach Whitley Stokes »Krieger«. Aber ist nicht eher an altir. lóche gen. lóchet fulmen, corn. luhet fulgur zu denken? Das Schwanken des Vokals begegnet schon in beiden letzten Formen, das des Consonanten z. B. auch in altir. lócharrn, corn. lugarn (Curtius[5] Gr. 161). Noch ein anderer

Name Lug's führt auf die Bedeutung des Blitzes oder Feuers. Mercurius nämlich, mit dem Lug als ein gleich dem Zamaitenkönig vielfache Künste ausübender Culturheros von den Römern oberflächlich verglichen wurde, hat auf gallischen Inschriften die Beinamen Atusmerius und Adsmerius, oder er heisst auch kurzweg Smeri oder Smert. Smêr bedeutet aber im mittelir. Feuer (a. O. 381 f.). Es wird das Blitzfeuer gemeint sein, denn dieser Smeri oder Smert wird auf einem gallischen Basrelief dargestellt als ein Mann, der mit seiner Keule eine Schlange bekämpft, gerade wie andere idg. Blitzheroen. Wie diese steht nun auch Lug an der Spitze der altir. Königsreihe oder vielmehr an der Spitze der Könige der Tûatha Dê Danann 221 d. h. der Völker des Gottes, dessen Mutter Dana ist, welche einst Irland erobert haben sollen. Die Tûatha stammen aber vom Himmel und sind den Menschen meist nützliche, freundliche Geister 142 f. Dana heisst aber auch Ana, Anu 391 oder Brigit, wird schon 205 n. Chr. als Brigantis bezeugt d. i. die Hohe, Starke, Mächtige 146. Ihr Name stimmt begrifflich zu der Ardviçura (S. 590) und ausserdem lautlich zu der skr. brihad-divā (S. 573), dem Namen der mütterlichen Wolkenfrau Ida, Sarasvati, Ida und Raka R. V. 2, 31, 4. 5, 41, 19. 42, 12. 10, 64, 10.*) Brigit wird auch durch ihr näher bestimmtes Mutterverhältniss zu den trî dêi Dana, den drei Danagöttern, die mit Lanzen bewehrt sind und deren Rosse alle drei »Wind« heissen 145. 183. 373 f., als ein Windmutter, eine irische Nephele (S. 456), gekennzeichnet. Sie gilt für eine Tochter Dagdé's d. i. des guten Gottes 205, in dem man nach dem Beinamen Thors »Gofar« guter Vater (S. 519) oder Perkunas' »Dewaitis« Gott (S. 605) einen Donnergott vermuten möchte. Er heisst auch König der sîde 283 d. i. der Feen oder Elben, wie denn auch Thor in nahem Verhältniss mit diesen Wesen steht

*) Da das Gebiet der süddeutschen Göttin Berhta mit dem einst von den Kelten eingenommenen Landschaften Deutschlands zusammenfällt, eine Urverwantschaft des deutschen Namens mit dem kelt. Brigit den Lautgesetzen doch wol nicht entspricht, so fragt es sich, ob nicht der fremde Name von den vordrängenden Germanen dem deutschen assimiliert und auf ihre der Brigit innerlich gleiche Wolkengöttin Holda, Harke, Fria (S. 630) übertragen worden sei.

(Grimm D. M. 1, 144. 156). Brigit ist andrerseits die Frau des Bress, des Königs der Fomôré d. i. der bösen Riesen. Also auch sie schwankt je nach Art der Wirkung des wechselnden Gewölks zwischen einer lichten und dunklen Gestalt und würde sich deswegen und wegen ihres Titels »Mutter des Gottes der Tûatha« sehr wol zu einer Mutter Lugs, des Blitzes, eignen, wenn sie auch als solche, soviel ich weiss, nirgends bestimmt bezeichnet ist. Auch heisst Lug sonst ein Sohn, nicht ein Enkel Dagdé's, aber die Frau des letzteren, die Mutter Lug's, Ethné, scheint mit Brigit trotz der Verschiebung der Verwantschaftsgrade im Wesentlichen identisch zu sein. Ethné heisst die Tochter des Fomôrékönigs Balar, der mit jenem Bress zusammenfällt. Ihre Natur wird zunächst dadurch deutlich, dass die Gattin Dagdé's auch wol Boan genannt wird, d. i. die Fee des irischen Boyneflusses 271, andrerseits Ethné als Tochter Balars, eines blitzenden Wetterdaemons, genau zu jener auch in einen Erdenfluss verwandelten »blitzentsprossenen« Wolkenfrau Sarasvati (S. 552.) stimmt. Balars Charakter aber steht ganz fest. Schlägt er das eine seiner Augen, das gewöhnlich geschlossen ist, auf, so tötet dessen Blick, den die Iren noch heute als »suil Baloir, Auge Balors«, als bösen Blick fürchten. Es ist der tötende Blitz 209 (S. 582. 605). Man vergleiche den schrecklichen Oegishialmr (S. 553). Die Wolkenfrau Ethné entstammt also dem sie beherschenden mit Unwetter drohenden Blitzdaemon Balar, um dem den Segen des Regens von ihm erkämpfenden Blitzheros Lug das Dasein zu schenken. Obgleich die Volkssage den Namen desselben nicht kennt, so muss man doch hier ihr zunächst das Wort geben. Dem Balor, wie sie Balar nennt, ist geweissagt, der Sohn seiner schönen Tochter Ethné werde ihn umbringen 210 f. Deswegen sperrt er sie in einen Turm. Dann beruhigt, entführt er die Blaue Kuh dem Schmiede Gavida oder Goibhnen, die durch ihren grossen Milchreichtum sehr begehrt war, an ihrem Schwanze nach seiner Insel. Der Bruder des Schmiedes Gavida, Mac Kineely, der Eigentümer der Kuh, lässt sich nun durch eine Fee in jenen Turm bringen und erzeugt mit Ethné drei Söhne. Auf Balors Befehl sollen sie in einen Meeresschlund geworfen werden, aber nur zwei von ihnen finden darin ihren Tod. Der dritte fällt unterwegs ins Wasser und wird von jener Fee aufgenommen

und zu Mac Kineely, seinem Vater, gebracht. Nach der Überlieferung des Mittelalters heisst sie Tâltiu (von altir. tallaim, ich nehme weg, hebe auf, also Nährmutter wie Thetis?), und lebt als Frau Eochaids, des Königs der Firbolgs d. h. des Volks der Säcke, 150 (etwa der Windsäcke? S. 458. 592) in einem grossen Walde, und Lug wird ihr von seinem Vater zur Erziehung übergeben. Erst nach ihrem Tode, dessen Gedächtnissfeier am 1. August, dem nationalen Lugfeste, in Irland mit Wagen- und Pferderennen und andern Wettspielen begangen wurde 138, wird Lug — und hier setzt die Volkssage wieder ein — von seinem Vater dem Oheim Gavida, jenem Schmiede, anvertraut 215 f., der ihn in seiner Kunst unterweist. Aber Balar überrascht den Mac Kineely und tötet ihn auf einem noch heute geehrten von Blutadern durchzogenen weissen Stein. Gavida tritt darauf in Balors Dienst als Schmied mitsamt seinem Zögling, der vor Begierde brennt seines Vaters Tod zu rächen. Eines Tages kommt Balor während Gavida's Abwesenheit in die Schmiede und prahlt mit seiner Mordtat, da stösst sein Enkel ihm ein glühendes Eisen in das verborgene geschlossene Auge seines Hinterkopfes, und Balor fällt tot zu Boden. Nach der mittelalterlichen Überlieferung kommen die Tûatha Dê Danann, deren tapferster Anführer Lug ist, am Belteinefest, dem 1. Mai, in Irland an, um den Fomôré, den bösen Geistern, deren schrecklicher Anführer Balor mit seinem tötlichen Blick, eine Sommerschlacht und eine Schlacht am 1. Nov., zu Wintersanfang, zu liefern 174 f. Das Heer der Tûatha wird durch die drei Schmiede Goibniu (s. o. Goibhnen), Creidné (altir. cerd Schmied) und Luchtiné (vgl. ir. luachté weissglühend Curtius[5] 161) mit trefflichen Lanzen versehen. Durch die Waffen besiegen sie die Fomôré, und Lug trifft Balars Auge, als es sich öffnen will, mit einem aus einer Schleuder geworfenen Stein, so dass Balar tot niederstürzt 187. Balar ist hier die anthropomorphische Gestaltung derselben unholden Naturerscheinung, die in allen idg. Mythen auch durch die Schlangenform ausgedrückt wird. Daher ist Lug-Smêr auch ein Schlangentöter (S. 649), und daher wurden am 1. Nov. auf jenem irischen Schlachtfelde Milch, Korn und Kinder dem Cenn Crûach, dem blutigen Haupte, oder Cromm Crûach dem blutigen Wurm 107 (altir. cruim, skr. kirmis, alban. krimbi, lit. kirmele, lat. vermis

Wurm, got. vaurms Schlange*) geopfert. Solche Opfer empfängt auch Ahi budhnya J. M. 1, 174. 207, Skamandros-Xanthos (s. o. S. 554. 562), der dreiköpfige Azhi Dahaka (S. 586), neben dem auch eine gehörnte Schlange vorkommt (S. 585). Dies Ungeheuer wird auf vielen gallischen Monumenten mit einem Widder- oder Hirschkopf, auch wol 3köpfig dargestellt, entsprechend der irischen Fomôrébezeichnung der Ziegenköpfe 95. 384. Es ist der Cernunnos, der gehörnte Daemon, mit dem Hirschgeweih am Kopf und dem Geldsack auf dem Schoss, wie er auf dem Altar des Museums von Cluny zu sehen ist 385 (s. o. S. 585). Dass Lug auch noch die drei oben erwähnten Winddaemonen tötet 373, stimmt zu den Taten der anderen Blitzwesen. Bald darauf wird aber auch er erschlagen, durch wen, wird uns leider 221. 276 aus dem »Buch von Leinstre«, das davon weiss, nicht mitgeteilt.

Der hilfreiche Schmied ist in mehrere Personen gespalten, wie im Zeus- und im arischen Mythus. Das Wort Goibniu stammt vom altir. goba Schmied, das neuir. gava lautet und sich zu Gavida weiterbildet. Er besass das Bier der Unsterblichkeit und wurde in einem Zaubersegen angerufen, die Butter frisch zu erhalten, er besass auch Schweine, die verzehrt immer wieder zum Leben zurückkehrten 276. 308. Ausser diesem Erzieher des Lug gab es aber noch einen andern, dem ein andrer Sohn Dagdé's, Oengus, zum Unterricht angewiesen wurde, nämlich Mider. Aber wie die beiden Dagdésöhne, werden auch die beiden Erzieher ursprünglich identisch sein oder sich so nahe berühren, wie die verschiedenen entweder das Blitzfeuer oder den Wind darstellenden Erziehergestalten, die in den andern idg. Sagen von der Waldjugend des Blitzhelden concurrirend auftreten, namentlich wie Regin und Mimir-Mime (S. 568. 588). So benimmt sich denn auch Mider ganz wie ein räuberischer, buhlerischer Winddaemon. Er entführt Etain, die Frau des Königs Eochaid, die wir noch dazu oben unter dem Namen Tâltiu, als Nährmutter Lugs kennen lernten, durch die Luft in sein Reich, in dem klares Unsterblichkeitsbier, Wein und Met fliessen und die stets sich erneuernden Schweine sind 311 f.

---

*) Die alte auch von d'Arbois 107 angenommene Erklärung „Courbe sanglante, Croissant ensanglanté“ ist sinnlos.

Er verfügt also über dieselben Schätze wie jener Schmied. In demselben Reiche liegen nun auch die »sîd«, die unterirdischen Zauberschlösser Dagdé's und Lug's, die man in den ehrwürdigen Gräbern zu Brug an der Boyne gelegen glaubte. Dort grünen drei Bäume mit ewigen Früchten, dort finden sich zwei Schweine, das eine lebendig, das andre gesotten sich zum Schmause darbietend, und ein Gefäss stets gefüllt mit dem klaren Bier der Unsterblichkeit 270 f. 305.*) Die massgebende Bedeutung des Lugmythus zeigt sich endlich auch darin, dass er die drei irischen Jahresfeste bestimmt. Am Frühlingsfest, den 1. Mai, wurde die Ankunft der Tûatha und Lugs in Irland gefeiert und durch das grosse Belteine, das Festfeuer, der böse Drache verjagt; am 1. Aug., dem Sommerfest, wurde das Gedächtniss des Todes Tâltiu's, jener Erzieherin Lug's, und seiner Kämpfe durch Wettspiele begangen; am 1. Nov., der wol ursprünglich als Lug's Todestag aufgefasst war, brachte man dem furchtbaren Wetterdrachen, dessen Haupt Lug so blutig getroffen hatte, versöhnende Opfer dar.

Die wichtigsten Charakterzüge des idg. Blitzmythus treten auch aus der irischen Überlieferung sehr energisch hervor, sie sind nur anders ausgelesen und hie und da anders gruppiert. Die zwischen einer Götter-, Heroen- und Daemonensage schwankende Gesamthaltung derselben ähnelt am meisten der Zamaitensage, während einige Einzelzüge stark an die Perseus- und Siegfriedssage erinnern. Aber am auffallendsten und oft bis in die verschiedenen Varianten hinein stimmt sie doch mit dem

*) Jedem Germanisten fällt hierbei Grimnism. 18. 25. 31. Sn. E. 2, 276 (vgl. Z. f. D. Phil. 4, 118) ein, wo Yggdrasill mit den drei Stämmen (nicht Wurzeln Wilken Sn. Edda 86. Paul-Braune Beitr. 7, 255) geschildert wird und Andhrímnir, — wahrscheinlich ein Winddaemon, denn sein Name gehört wie die unzweifelhaft winddaemonischen Namen Eggþér und Hraevelgr Sn. E. 2, 488 zu den Ara heiti, — das beste Fleisch, den allabendlich sich erneuernden Eber Saehrímnir, siedet. Dort ist auch der dem Yggdrasill identische Baum Laeradr oder Mimameidr und darunter ein skapker, ein stets mit klarem Met gefülltes Gefäss. Es ist hoch an der Zeit, das Verhältniss dieser germanischen und keltischen Überlieferungen zu einander, wie auch z. B. das des ir. Mag Itha, der Walstatt der guten und bösen Götter d'Arbois 28 f. 102. 285 zum Idavöllr, derEithné 278 zur Idunn, der Liebesgeschichte des Oengus und der Caer 283 zu der des Freyr, der ja auch Yngvi heisst, und der Gerdr planmässig zu untersuchen.

iranischen Fredunmythus, namentlich in dem paradiesischen Hintergrund, der Charakteristik des bösen Daemons, dem Hervortreten der Kuh und der Schmiede (S. 587). Eins der eigenartigsten Motive unseres Mythus, das aber so oft unterdrückt oder geschwächt worden ist, die Eintauchung des jungen Blitzes in Feuer oder Wasser, wird nur angedeutet, aber doch genügend. Wie in den entsprechenden idg. Mythen gehen die (2) Brüder zu Grunde, nur der ins Wasser gefallene Blitzheros besteht die Probe. Wie der niederd. Kielkropp (S. 519) wird der irische Wechselbalg von der Mutter ins Wasser geworfen (Knortz Irländ. Märchen 3). Aber auch die Feuerprobe war ohne Zweifel echt keltisch. Denn das Kind, das im Verdacht eines Wechselbalgs steht, wird von der keltischen Mutter nicht nur mit Ruten gepeitscht (J. M. 1, 167), sondern auch über Feuer gehalten, um seine Echtheit zu beweisen (S. 521. Knortz a. O. 50). Und gewiss gewährt die reiche keltische Elfensage noch manche andre Beispiele. In der Sage von Cûchulainn, dem Sohne Lugs, 195. 294. 299, scheint ein mehr herakleischer Typus der Blitzheroensage bewahrt zu sein. Endlich ist zu bemerken, dass auch die Sage von der Eroberung Irlands durch den Kampf der guten Götter mit den bösen Riesen anknüpft an die Flutsage 13. 30 und der 1. Mai auch dem Gott des Todes, dem gallischen Dispator Caesars d. b. g. 6, 18, dem Ahnherrn des Menschengeschlechts, geweiht ist 38 (S. 648).

Dreizehntes Capitel.

Die indogermanische Urform des Achilleusmythus.

Nach der obigen Untersuchung bildet der Achilleusmythus eine bei allen idg. Völkern wiederkehrende heroische Hauptform des Gwittermythus, zu der es bei allen idg. Völkern in ihrem Göttermythus ein Seitenstück gab. Doch erscheint bei den Römern auch dieser Zweig der Mythenbildung verkümmert und, so weit wir sehen, haben weder sie, noch die Slavoletten und Kelten, einen vom göttlichen Typus rein abgesonderten heroischen entwickelt, wie die Arier, Griechen und Germanen.

In der Form und Reihenfolge der 8 Scenen, die der Peleus-Achilleusmythus durchläuft, stimmen die entsprechenden Mythen der nichtgriechischen Indogermanen durchweg mit diesem überein, desgleichen in der Zahl und dem Charakter der 7 Träger ihrer Handlung. Denn der väterliche Donnerer, die mütterliche Wolkenfrau und beider Sohn, der Blitz, ferner der erziehende Winddaemon und der im Himmelsfeuer die Blitzwaffe fertigende Schmied, und endlich die Gegner, der Drache und der gefährliche Riese oder Held, die das Wolkenwasser hüten, sind bereits in der idg. Zeit ausgeprägt und in jene Beziehungen gesetzt worden, die wir als die Grundlagen der Urform unserer Sage ansehen dürfen. Diese war darnach folgende:

1) Ein Daemon des Donners liegt, überwältigt von den heftigen, das Gewitter ankündigenden Stürmen, hilflos da, indem ihm seine Blitzwaffe im Wolkennebel versteckt ist. Aber beim Herannahen des freundlichen Windes gewinnt er die Oberhand über sie und erhält seine Waffe wieder. Diese Scene finden wir zunächst heroisiert in Griechenland = Der Götterliebling Peleus (der Weitrufer?) liegt auf der Jagd von den bösen Kentauren überwältigt da, indem sein Wundermesser (dem Akastos nachtrachtet) versteckt ist. Aber beim Herannahen des guten Kentauren Chiron, des Freundes der Nereide Thetis (der Muhme), gewinnt er die Oberhand über sie, schneidet oder reisst ihnen die Zunge aus und erhält von ihm das Messer wieder (S. 479).

A. Der ruhende Götterliebling Pururavas (der Weitrufer) wird von den bösen Gandharven zweimal beraubt, ohne sich zu wehren, bis er beim Leuchten des Blitzes zum Kampf gegen sie aufspringt. Den gandharvischen Winddaemonen kann eine gierige Zunge nicht nachgewiesen werden, doch kommt bei den wesenverwanten Maruts das Lecken und Züngeln mehrfach vor. Zwar nicht hier schon, aber später erweisen sich auch dem Pururavas die Gandharven, als Freunde der Apsaras Urvaçi, hilfreich und verschaffen ihm das Feuer des Blitzes, mit dem sie schon hier eingreifen (S. 570). — B.: In der Thraetaona (Fredun)sage ist Athwyan (Abdin), ein Wolkenheros, der früh im Kampf mit einem Ungeheuer sterbende Vater des Haupthelden (S. 586). — C.: Der Vater des skythischen Haupthelden heisst Zeus Papaios (der Alte) oder Herakles (S. 594). — D.: Als Vater des slavischen Haupthelden ist Perun, der Donner-

gott, zu vermuten (S. 596). — E.: Perkunas, der Donnergott, der Vater des littauischen Hauptbelden, lebt bald in Freundschaft, bald in Streit mit dem Windgott Aukßtis, dem Freunde der Perkuna tete (Muhme) oder Zamaite. Die von ihm gegen Aukßtis geschleuderten Blitzschlangen schlägt dieser zu Boden, aber er wird auch wieder mit dem Blitz in die Flucht getrieben (S. 606). — F.: Jupiter Volcanus oder Picus-Picumnus lebt bald in Freundschaft, bald in Streit mit den Winddaemonen Silvanus oder Faunus, den Freunden der Maia (Muhme, Nährwind) Bona Dea (der Holden) oder Pomona (S. 614). — G.: Der im Walde oder in einem Hügel gefangen liegende Götterliebling (Völsung) Sigmund wird von einer bösen Wölfin bewältigt, indem er das ihm von Siggeir missgönnte, durch Odin, dem Windgott, in einen Baumstamm gestossene oder in Stroh verhüllte Wunderschwert nicht bei sich hat, bis ihm ein Freund der Schwanenjungfrau Signy-Siglint hilft, er aber dem Untier die Zunge abbeisst, oder auch sie selber ihm das in Stroh verborgene Wunderschwert herabwirft und er sich damit befreit (S. 638.) — H.: Dagdé, der Donnergott?, oder Kineely, der Vater des keltischen Hauptbelden Lug, lebt im Streit mit dem Unwetterdaemon Balar, dem Riesenfürsten (S. 650). Die andern germanischen, keltischen, neugriechischen Sagen von den mit einem verborgenen Wunderschwert kämpfenden, einem Ungeheuer Zungen ausschneidenden und ohnmächtig hinsinkenden Helden s. bei Mannhardt A. W. F. 53 f. Dazu viele ähnliche südslavische Märchen bei Krauss Sagen der Südslaven.

2) Vom freundlichen Wind (oder einer dunklen Wolke) unterstützt, bezwingt der Donnerdaemon die gestaltenwechselnde wasserreiche Wolke (den über dem Wasser wallenden Nebel), die sich verbergend oder verborgen oder Donner und Blitz fürchtend ihm nur widerwillig ergibt = Vom Kentauren Chiron (oder einer Alten) unterstützt bezwingt Peleus die in Schlange, Wasser, Feuer sich verwandelnde (oder mit Gefieder, Schleier, Ring geschmückte) vornehmste Nereide Thetis, die Kentaurenfreundin, in einer Höle (oder beim Bade) durch ringendes Festhalten (oder Raub ihres Gefieders, Schleiers, Ringes). Sie folgt ihm widerwillig in die Ehe (S. 483). A.: Pururavas bezwingt die in Schlange, Ente sich verwandelnde, verschleierte, vornehmste Apsaras Urvaçi, die Gandharvenfreundin. Sie folgt

ihm nur widerwillig in die Ehe, unter der Bedingung, dass er sich ihr nie nackt (als Blitz) zeige (d. h. blitze) (S. 575). Der jagende Çantanu trifft die Apsaras Ganga am Fluss in feinem Gewand und heiratet sie unter der Bedingung, dass er sie nie tadle (d. h. donnere) (S. 578). Ein Jüngling raubt der Apsaras das Gewand und heiratet sie (vgl. Journal of philology 12, 123). — B.: Als Gattin Athwyans ist eine der Pairika's und wahrscheinlich deren vornehmste, Ardviçura, die reiche Wasserfrau zu vermuten, die an demselben Wasser lebt, das der freundliche Gandarewa behütet (S. 588). Ein jagender Kaiser gewinnt eine Peri [die auch in Taubengefieder vorkommt] mit Unterstützung ihrer heilkundigen, schlangenförmigen Schwester zur Frau, [indem er ihr das Gewand raubt], unter der Bedingung, dass er sie nie schilt (S. 592). — C.: Herakles (Papaios) gewinnt eine in einer Höle wohnendes schlangenleibiges Weib (Api) zur Frau (S. 594). — D.: Peruns Gattin war vermutlich eine der wilden Frauen oder Vilen und wahrscheinlich deren vornehmste, Baba (die Alte), die mütterliche Wasserfrau, die sich in verschiedene Gestalten, zumal in Schlangenform zu verwandeln weiss und geschleiert sich zeigt (599). (Ein Bauer heiratet ein wildes Weib unter der Bedingung, dass er sie nie schilt S. 602.) Dass ein Jüngling der Vila, Rusalky oder ähnlichen Wasserfrauen ihr Gewand raubt und sie heiratet, ist südslavisch, russisch, wendisch (Krauss Sagen d. Südsl. 1, 409 f. Journal of philology 12, 123). — E.: Perkunas, vom Luftdaemon Algis herbeigeholt, scheint seine Gattin Perkuna tete oder Mahmina (Muhme, Mutter), die Freundin des Windgottes Aukßtis, die vornehmste der in verschiedenen Wolkenfarben und Tierformen erscheinenden Debesenes oder Wolkenfrauen, der zum Liebesbunde ins Wasser lockenden Laume's, als heilkundiges, schlangenförmiges Weib gefunden zu haben (S. 605). — F.: Die Gattin oder Geliebte des Jupiter-Volcanus ist bald Juno, deren heilige Tiere Gans, Schlange und Kuh vielleicht auf frühere Gestalten derselben hinweisen, bald Maia (Name), bald die in einer Höle wohnende, sich sträubende Bona Dea Subsaxana, die Freundin des Winddaemons Faunus, bald die zukunfts- und entbindungskundige Nymfe Juturna. Picumnus-Vertumnus gewinnt durch Gestaltenwechsel die sich sträubende Pomona, der auch der Winddaemon Silvanus nachstellt (S. 614 f.). — G.: Sigmund gewinnt mit Odins Hilfe die

Schwanjungfrau Signy-Siglind, die ihre Gestalt bei ihrer Vereinigung mit Sigmund tauscht (S. 640). Die deutsche Sagenwelt ist voll von den Liebessiegen von Helden, die die Schwanjungfrau, Elbin, Mahre u. s. w. beim Bade überraschen und sie durch Raub ihres Federkleides zur Ehe zwingen, und von den verwanten Erlösungen sich in Tiere, zumal Schlangen, verwandelnder weisser Frauen (Z. f. D. M. 3, 378. Mannhardt A. W. F. 64). Auch Holle (Bona Dea Subsaxana) und Mömeken (Thetis, Tete, Maia) vereinigen sich in ihrer Höle mit einem Sterblichen (S. 520). — H.: Mac Kineely gewinnt mit Hilfe einer Fee die in einen Turm eingesperrte Ethné zur Frau (S. 650).

3. Der Donnerdaemon feiert mit der Wolkenfrau im Beisein anderer Wolken und der Winde (auch des Regenbogens) seine laute Hochzeit hoch oben im Gewölk, wobei ihm der freundliche Winddaemon den unwiderstehlichen Blitz schenkt, der nur vom Donnerdaemon oder dessen Blitzsohn geschwungen werden kann = Peleus feiert mit der Nereide Thetis im Beisein anderer Nereiden und der Kentauren seine laute Hochzeit hoch oben auf dem Pelion, wobei ihm der Kentaur Chiron eine unwiderstehliche Lanze, die nur von Peleus und seinem Sohne geschwungen werden kann, schenkt (S. 484). (Neugriechisch verheiratet Gott im Gewitter seinen Sohn J. M. 1, 198). — A.: Dies Gewitterhochzeitsbild ist in Indien durch die spätere Hochzeit der Sonnentochter Sūryā verdrängt, bei der aber auch noch der Gandharve Viçvāvasu als Schutzgeist auftritt. Sie hat sich aber im Brauch und im Recht als Gandharvenhochzeit und -ehe erhalten, womit ein freier Liebesbund bezeichnet wurde, und Pururavas lebt mit seiner Urvaçi im Gandharvenwald (S. 574). — B.: Vgl. das Ardviçurafest (S. 669). — C.: Skythisch ist dies Fest nicht nachweisbar. — D. und E.: Sl. und litt. sind Hochzeiten im Gewitter bekannt (J. M. 1, 198). Perkunas hält mit der Sonnentochter, im Wirbelwind der Teufel Hochzeit (Veckenstedt Mythen der Zamaiten 1, 204). — F.: It. scheint dies Fest nicht nachweisbar. — G.: Auf der Hochzeit Siggeirs mit Signy, mit der sich ja auch Sigmund vereint, erhält dieser vom Windgott Odin ein unwiderstehliches Schwert, das nur von Sigmund und seinem Sohn geschwungen werden kann (S. 638). Deutsche Gewitterhochzeiten (J. M. 1, 198). Dazu der Aberglaube: So oft sich einer

mit seiner Gevatterin ehelich vermischt, donnerts (Grimm D. M. 3, 440). Vermutlich hiess es ursprünglich etwa: Bei der Ehe mit Mömeken oder Muhme d. h. einer Elbin, Schwanjungfrau (D. M. 1, 405), donnerts. H. versagt, doch wurden am 1. Mai in Irland die alten Jahresehen gelöst und neue wieder geknüpft d'Arbois de Jubainville a. O. 6 (vgl. die deutschen Mailehen).

4. Aus der Ehe des Donnerdaemons mit der Wolkenfrau geht der Blitz als Sohn hervor, der von seiner Mutter im Gewitter in das Wolkenfeuer oder den siedenden Wolkenkessel, ins weihende, stärkende Himmelsnass, geworfen wird, worüber der Vater donnernd seinen Zorn äussert. Beim abnehmenden Gewitter eilt die erschreckte Wolke davon. Oder: [1]Der erzürnte Vater wirft den Blitzsohn ins flammende Gewölk und die besorgte Wolkenfrau nimmt diesen rettend in ihren Schoss auf. Oder: [2]Eine als Amme gefasste dunkle Wolke wirft den Blitzsohn ins Wolkenfeuer, als aber die Wolkenfrau bei diesem Anblick aufschreit, flieht jene aufleuchtend davon = Der Sohn des Peleus und der Thetis ist Achilleus, den die Mutter bald nach der Geburt ins Feuer hält oder in einen Kessel (oder Backofen) wirft, um ihn unsterblich zu machen, aber der darüber erzürnte Vater schilt sie, weshalb sie ihn verlässt und zu den Nereiden zurückkehrt (S. 491). [1]Der erzürnte Athamas (der kretische Neraidengatte) wirft seinen Sohn in einen siedenden Kessel (Backofen), um dessen Echtheit zu prüfen, aber die Mutter Ino entreisst ihm denselben und flieht mit ihm ins Wasser (die Neraide verschwindet mit dem Knaben (S. 509). [2]Die hässliche Amme Demeter hält den Demophon ins Feuer, um ihn unsterblich zu machen, als aber die Mutter bei diesem Anblick aufschreit, geht sie strahlend davon (S. 506). [3](Die Neraide erlangt ihren Schleier wieder und fliegt davon D. Rundsch. 29, 332). A.: Çantanu's und der Apsaras Ganga Sohn ist Bhīshma, der furchtbare, (oder Dyaus), er soll von der Mutter in den Fluss geworfen werden, damit er unsterblich werde. Als aber der Vater ihr gegen sein Versprechen darüber Vorwürfe macht (vgl. S. 657), verlässt sie ihn (S. 578). Variante: Der nackte, blitzerleuchtete (nicht der donnernde) Pururavas, der seinen Sohn schützen will, erzürnt durch seine wider sein Versprechen ihr gezeigte Blösse Urvaçi, so dass sie ihn verlässt. Ihr Sohn Āyu liegt im Feuer im Walde (S. 575). — B.: Die Peri wirft

ihren Sohn in Feuer oder den Rachen einer bald darauf als Amme erscheinenden Bärin. Da verwünscht sie ihr Mann gegen sein Versprechen und sie entflieht [3][mit Hilfe einer Alten] (S. 592). — C.: (Herakles) verlässt seine schlangenleibige Gattin, hinterlässt aber deren bestem Sohne zwei Geschenke, die nur dieser zu gebrauchen vermag, einen Bogen und einen Gürtel (S. 595). — D.: Ein Bauer schilt ein Waldweib gegen sein Versprechen (3 D.), darauf entflieht dies in furchtbarer Hagelwolke (S. 602) vgl. die ihre Kinder im Mörser zerstampfende Baba. [1]Ein Vater zerreisst seinen Sohn aus Zorn über dessen Liebe zur Mutter und wirft ihn ins Meer (S. 601). [2]Eine Mutter sieht bei ihrer Rückkehr über das in Flammen stehende Bett ihres allein gelassenen Kindes eine weisse Frau gebeugt, die bei ihrem Aufschrei davonfliegt (S. 602). [3]Durch List eine Alte betörend erlangt die Vila ihr Federkleid wieder und verlässt in einer Nebelwolke den Gatten (S. 602). — E.: Der Sohn des Perkunas und der Perkuna tete ist Dungis, den die Mutter badet, um ihn zu reinigen. Das Kind schläft in einer flammenden Kammer oder von Feuer umlodert im Walde und wird von seiner Mutter verlassen. Auf diese schleudert Perkunas zornig feurige Schlangen, weil er sie für untreu hält. Auch zerschmettert Perkunas den Wagen der Sonnentochter (Z. f. Ethnol. 7, 231 f.). [2]Eine Mutter sieht bei ihrer Rückkehr die Laume, wie sie das allein gelassene Kind in einem siedenden Kessel verbrüht. Diese eilt bei ihrem Geschrei davon (S. 609). — F.: Der Sohn des (Jupiter-)Volcanus, Caeculus, von der Schwester der Divi Fratres (Maia) am Heerde in einem Funken empfangen, wird von den zur Quelle gehenden Jungfrauen bei einem plötzlich entstandenen Feuer gefunden (S. 615). — G.: Sigmund und seine Gattin sind schon (durch seinen Tod) getrennt. Sie wird mit Sigfrid ausgesetzt, bei einem Streit aber der aussetzenden Männer wird das in ein Metgefäss gelegte Kind ins Wasser gestossen. Genauer stimmt, wenn Graf Bruno seine neugebornen Söhnchen aus einem Kessel befreit, in welchem seine Frau dieselben ertränken lassen will (S. 641. 631). (Das Hügelimaidli wirft bei einem Zank mit ihrem Manne ihr Kind in den Backofen, worauf ein furchtbares Unwetter losbricht S. 518). [1]Ein Ritter verlässt seine Geliebte, Laura, mit ihrem Kinde, das dabei ins Wasser fällt. Die Mutter stürzt

ihm klagend nach und zieht wie ein »Wölklein« am Bach auf und ab, durch ihr Stöhnen Unwetter verkündigend (S. 517). [3]Eine Mutter sieht bei ihrer Rückkehr Frau Holle (die einen Kessel besitzt), wie sie das alleingelassene Kind ans Feuer hält, bei ihrem Aufschrei flieht diese davon, das Kind ins Feuer werfend. Als weisse Frau wiegt Frau Holle Kinder und zieht sie in den Brunnen. Die bairische Trude wartet das Neugeborne in einem Bauernhause trotz der Schmähungen der Leute und verwandelt sich aus einer hässlichen Alten in ein schönes Weib (S. 520 f.). — H.: Kineely und seine Gattin sind getrennt. Ihr Sohn Lug wird ausgesetzt und fällt ins Wasser (S. 650). Eine Mutter wirft ihren Wechselbalg ins Wasser oder hält ihn übers Feuer (S. 654).

5. Der Blitzsohn wird den Winden und Wolken zur Erziehung anvertraut von der Wolkenfrau (oder dem donnernden Vater). Der Wind oder auch die Wolke nährt ihn mit Wolkennass, der schnelle, kraftvoll sausende und rauschende Wind unterrichtet ihn im Lauf, im Blitzwurf, in Musik. Weit umher gekommen ist er überhaupt weise und sogar der Zukunft kundig. Er überträgt seinem Zögling die väterliche Lanze, deren Anfertigung auch wol dem wetterleuchtenden Daemon zugeschrieben wird. Auch die Wolkenmutter bleibt ihrem Sohne nahe. So übertrifft der Blitz früh alle andern Wesen an Schnelligkeit und Kraft = Achilleus wird von Thetis (oder Peleus) dem zukunftskundigen Kentauren Chiron zur Erziehung im Pelionwald übergeben, der ihn mit Bärenmark nährt und in Jagd, Lanzenwurf, Heilkunde und Musik unterweist. Alle Tiere holt Achilleus ein und schleppt sie ohne Netze heim, er rauft sich auch gern mit den Kentauren und erhält die berühmte väterliche Lanze, die auch als eine Arbeit des Schmiedes Hephaest betrachtet wird. Auch Thetis sieht ihren Sohn öfter (S. 532). — A.: Ayu ist von den Gandharven in den Wald entführt und wird von seiner Mutter Urvaçi dem weisen, hephaestosartigen Cyavana zur Erziehung anvertraut. Von diesem oder den ebenfalls weisen und zukunftskundigen Gandharven wird er zumal im Bogenschiessen unterrichtet, und durch seine Agniwaffe (Blitz) übertrifft er bald seine Lehrer (S. 574). Der epische Ayu ist Arjuna, der, wie Ayu ein Blitzwesen, den jagdlustigen Pandu oder gar Indra selber zum Vater, die Kunti, Buhlin des Windgottes Vāyu, zur Mutter hat. (Mit

seiner Mutter) lebt er ausgestossen im Walde, berühmt durch seine Windschnelle, seine von Gandharven ihm gelehrte Musik und seine von Indra oder Rudra, dem Windgott selber, ihm beigebrachte Kunst im Schiessen mit dem (Regen)bogen, von dem Blitze fliegen. Durch seine unwiderstehliche Bogenkunst gewinnt er eine Königstochter (S. 579) und wird der hervorragendste von drei (5) Brüdern. — B.: Thraetaona wird von seiner Mutter zu einem weisen Manne auf das Albursgebirge geflüchtet, an welchem auch ein freundlicher Gandarewa, der Hüter des Unsterblichkeitswassers, des Vourukashasees, wohnt. Eine Kuh nährt ihn mit ihrem Euter, ein Schmied Kawe oder dessen Leute fertigen ihm eine unwiderstehliche Keule. Vergebens stellen ihm seine Brüder nach (S. 586). (Der entflohenen Peri Kind nährt eine Bärenamme S. 592). — C.: Als Herakles (Zeus-Papaios) seine Gemahlin verlässt, trägt er ihr auf, denjenigen ihrer drei Söhne zum König zu machen, der seinen Bogen zu spannen und seinen Gürtel anzulegen verstehe. So gewinnt Skythes das Reich, das dem Papaiossohne zufällt, weil er ein glühendes Beil u. s. w. anzufassen vermag (S. 594). — D.: Ein Hüter wilder Tiere, Wölfe, auch kurzweg Wolf oder Wind genannt, nimmt sich des ausgesetzten Helden an, den auch wol eine Vila säugt. Auch ein Schmied erteilt ihm hilfreichen Rat. Der Held trägt als Mal an seinem Arm ein goldnes Schwert (S. 601). — E.: Der Windgott Aukßtis nimmt sich auf Bitten der Perkuna tete oder Zamaite ihres verstossenen Sohnes Dungis an, oder Gott nimmt das von der Mutter im Wald zurückgelassene Kind zu sich in den Himmel (S. 604). — F.: Caeculus, der Sohn des Volcanus, wird bei Hirten im Walde aufgezogen (S. 615). — G.: Der ausgesetzte Sigfrid wird im Walde von Regin oder Mimir erzogen, einem weisen, schmiedekundigen Hüter eines kostbaren Brunnens, und von der Milch einer Hindin genährt. Er fängt Löwen und hängt sie an Bäume auf. Er rauft sich mit seines Meisters Gesellen. Regin schmiedet ihm das väterliche Schwert Gram wieder zusammen oder Mimir gibt ihm eine Axt (S. 641). — H.: Lug wird von seiner Nährmutter Tâltiu, die in einem grossen Walde wohnt, dann seinem Vater, dem Besitzer einer wunderbar milchreichen Kuh, dann von dessen Bruder Gavida, einem Meisterschmied, der den Unsterblichkeitstrank behütet, erzogen und ausgerüstet (S. 650).

6. Auch unter den Wolkenmädchen hält sich der Blitz in deren Kleider versteckt auf = Achilleus weilt bei den Nereiden oder im Mädchenkleid unter den Töchtern des Lykomedes, verrät aber sein Geschlecht durch seine Waffenliebe (S. 540) oder erkämpft eine Jungfrau. (?) Aus diesem Leben wird er aufgestört durch Waffenlärm. — A.: Arjuna lebt in Eunuchenkleid unter Weibern und lehrt den Tanz (S. 519). — G.: (Sigfrid-) Helgi steckt in Magdgewand, wird aber an seinen scharfen Augen und seinem heftigen Griff als ein Königssohn erkannt (S. 643). — H.: Lug lebt eine Zeit lang bei der Wasser- und Waldfrau Tâltiu (S. 651).

7. Wenn die Donnertrompete ertönt und die Wetter leuchten, bricht der Blitzdaemon mit wildem Donnerruf nackt oder in glänzender Rüstung, nachdem er den ersten Regenguss genossen, zum Kampf hervor, gegen zwei Feinde, den düsteren wasserreichen Wolkendrachen und den riesigen Verschliesser der Wolkenburg. Mit seinen durch den Daemon des Wetterleuchtens geschmiedeten neugearbeiteten Blitzwaffen und der Hilfe desselben Daemons während des Kampfes besiegt der Blitzdaemon beide Feinde, versinkt jedoch beinah in den losgelassenen Fluten des Wolkendrachens. Beim Sieg ertönt sein Frohlocken = Als Hektor den Achill durch Feuerbrände bedroht, stürzt dieser mit schrecklichem Drohruf nackt hervor, kleidet sich aber dann in Hephaests Rüstung, die ihm seine Mutter bringt. Sie(?) stärkt ihn auch durch Ambrosia zum Kampf. Er besteht zuerst den Wasserdaemon Xanthos, in dessen Wogen er fasst versinkt, so dass Hephaestos mit seinen Gluten beispringen muss, erlegt darauf, obgleich getroffen, Hektor, den Brunnenhüter, mit seiner unwiderstehlichen Lanze und frohlockt laut (S. 543). — A.: Arjuna legt eine neue, Çikandhins, eines Winddaemons, Rüstung an und schiesst von seinem Bogen Pfeile wie Indra's Blitze, auf Bhīshma, den er auch, obgleich in der Stirn getroffen, besiegt, unter hellem Löwengeschrei. In anderer Fassung wird Arjuna von Indra mit seinem Bogen und einem der Luft ähnlichen undurchdringlichen Harnisch von andern Göttern mit andern Waffen ausgerüstet gegen die Danava, die ihn mit Geschossen, Stein- und Wasserregen und Stürmen überschütten, Alles in Finsterniss hüllend. Aber er siegt (S. 579). — B.: Thraetaona zieht mit des Schmiedes Kawe

Waffe ausgerüstet und mit diesem selber verbündet in den Kampf. In Not geratend fleht er zu (seiner Mutter) Ardviçura, dass sie ihn heraushebe. Mit seiner Keule schlägt er dem halb mensch-, halb schlangenartigen Azhi Dāhaka, den Mörder seines Vaters, nieder und befreit dessen Frauen (S. 586). — C.: Die skythische Überlieferung versagt. — D.: Die slavischen Märchen erzählen zahlreiche Drachen- und Riesenkämpfe, die zum Teil hierher gehören. — E.: Als Dungis in den Kampf zieht, schlägt er die Trommel, leiht von seinem Vater Perkunas Blitz und Donner, wird auch von den Geistern der Luft unterstützt und besiegt mit den Brocken eines grossen Steines oder einem Schlangenschwert seine Feinde, unter denen sich auch eine Schlange befindet (S. 604 f.). — F.: Die italische Überlieferung versagt. — G.: Sigfrid, ausgerüstet mit dem Feuerschwert, dessen Stücke seine Mutter herbeiholt und Regin zusammenschmiedet, gestärkt durch einen elbischen Mimirtrunk und unterstützt von dem schmiedekundigen Alberich besiegt einen Drachen, dessen Blut ihn mit Überströmung bedroht, und dann einen schlüsselhütenden Riesen am Wasser (S. 643). — H.: Lug zieht, ausgerüstet mit den Waffen des Schmiedes Goibniu (Gavida), aus und schlägt, von ihm in den Kampf begleitet, dem halb mensch-, halb schlangenartigen Mörder seines Vaters mit einem Stein oder einer Stange das todbringende Auge aus (S. 651).

8. Der Blitzdaemon erleidet den Tod schon im Herbst, als er zum letzten Mal versucht das Tor der Wolkenburg zu sprengen. Vom übermächtigen Sturmdaemon des Herbstes werden ihm seine Blitzsehnen zerrissen. Im letzten flammenden Gewitter des Jahres wird er bestattet und liegt nun entweder im stillen Wintergewölk oder in der Ferne, um im Frühling wiederzukehren = Achilleus wird in der Blüte seines Lebens vom Sturmgott Apollon an der nicht von der unsterblich machenden Styx benetzten Ferse tötlich getroffen, als er in Hektors Burg eindringen will. Er wird auf einem Scheiterhaufen verbrannt und liegt in einem Grabe am Meer oder weilt in einem fernen Lande, wo er Spiele treibt, unsterblich, aller Helden gefeiertster (S. 563). — A.—D.: Die arisch-skythisch-slavische Überlieferung scheint zu versagen. — E.: Dungis wird von einer Schlange getötet, um sich alljährlich in einer weissen Wolke zu zeigen. Er wird begraben, wohnt aber als ver-

wünschter König in einem Berg und ergötzt sich wol auch an Kampfspielen mit seinen Kriegern hoch oben in der Luft, unsterblich, aller Helden gefeiertster (S. 607). — F.: Die italische Überlieferung versagt. — G.: Sigfrid wird von Hagen, einem finstern Sturmdaemon im Herbst, als er zum letzten Trunke eilt, hinterrücks an einer nicht vom Drachenblut benetzten Stelle tötlich getroffen, auf einem Scheiterhaufen verbrannt und liegt in einem Grab, unsterblich, aller Helden gefeiertster (S. 646). — H.: Lug wird in oder bald nach einem Kampfe mit Winddaemonen getötet und liegt in einem ein paradiesisches Zauberschloss bergenden Grab, unsterblich, aller Helden gefeiertster. Zu seinen Ehren wurden allsommerlich Kampfspiele gefeiert (S. 632 f.).

Diese durch zwei Generationen fortlaufenden Übereinstimmungen greifen aber ausserdem noch in zwei ältere Geschlechtsstufen hinüber. Durch Ida ist Pururavas Enkel des Manu (des Totenherschers Yama) und Urenkel Vivasvats, der nicht als der Glänzende, sondern als der Doppelgestaltige zu erklären sein möchte. Athwyan ist Nachfolger des Totenherschers Yima, des Sohnes Vivanhana's. Peleus ist Sohn des Totenherschers Aeakos, des Menschenschöpfers und Amtsgenossen des Minos, und die allerdings noch erst als Blitzheroen zu erweisenden Germanenhelden Irmin, Ingvio und Istio leiten sich direct, die Stufe des Donnervaters*) überspringend, von Mannus ab, dem Sohne des doppelgestaltigen Tuisto. Auch die Dungis- und die Lugsage scheint mit dem Ahnherrn der Menschen verknüpft. Die Zusammengehörigkeit dieser Vorelterpaare erhellt aber deutlich auch daraus, das sich an das jüngere Glied derselben, nämlich an Manu-Yama, Yima, Aiakos, der wie der Meerherscher Minos durch Gebet die Flut herbeizieht, und den dem südgermanischen Mannus genau entsprechenden nordischen Börr, den Sohn des Urwesens Buri, übereinstimmend die Sagen einer vom Himmel ergossenen Flut, bezw. eines ungeheuren Schneefalls, anhängen,

*) Die meisten Häuptlinge auf Neuseeland leiten ihr Geschlecht vom Donnergott Tawhaki ab, von dem selbst zwei Stämme ihren Namen führen (Schirren Wandersagen der Neuseeländer 60), und Tawhaki erlebt wieder eine ähnliche, doch wol entlehnte Liebesgeschichte wie Pururavas und Peleus (Kuhn Herabk. 88). Auf den Feuerstein, als den im Blitz herabgefahrenen Donnerkeil, führten die Dakotahs ihren Ursprung zurück (Z. f. Völkerpsych. 7, 311).

woraus dann die neue Menschheit, sowie die Donner- und Blitzdaemonenwelt, hervorsteigt. Auch jene zamaitische und irische Sage hat Spuren des Zusammenhangs mit dem Flutmythus.

All diese Zusammenklänge des Mythus werden endlich noch durch eine Reihe denselben begleitender genauer Übereinstimmungen des Kultus, der Sitte, Naturanschauung und Sprache verstärkt. Die gleichmässig abergläubische Verwendung uralter Geräte, wie des Mörsers und des Kessels, die Ausstattung der Namengebung, der Feuer- und Wasserweihe bei der Geburt, des Wochenbettes mit denselben Opfer- und Abwehrbräuchen und -formeln, die gleiche Feier der Zwölfnächte, die gleichen Donnersteinsalbungen, Donnersteinschwüre und Regenzauber (S. 489 f.) erweisen sich aus demselben mythischen Urquell entsprungen. Dieselbe auffallende Begriffs- und bezw. Wortverwantschaft spiegelt sich in den Ausdrücken für Nass, Nebel, Mist und Kot (S. 481) und in der Auffassung königlicher Majestät (S. 582), derselbe Begriffswandel in Wolke, Berg, Erde (S. 621) wieder.

In diesen festen, wolgegliederten und umfassenden Verband gemeinsamer mythischer Vorstellungen spielen nun auch noch verwante, aus derselben Luftregion stammenden Mythen hinein, namentlich der vom verhängnissvollen Streit um die Waffe oder den Schmuck des Regenbogens (S. 611). Aber noch wichtiger ist, dass jener Verband überwiegend heroischer Mythen noch ein heroisches und ein göttliches Gegenstück hat. Der Blitz hat seine Verkörperung nicht nur im Achilleustypus, sondern noch in einem andern stark abweichenden und selbständig weiter entwickelten Typus, dem des Herakles, gefunden, den wir hier nur mit wenigen Strichen charakterisieren können. In Indien wird er sich an Kriçaçva geknüpft haben, von dessen Sage aber kaum dürftige Spuren erkennbar sind (J. M. 1, 173). Um so schöner entfaltet sich der mit der griechischen Sage so genau übereinstimmende Mythus von seinem iranischen Gegenbild Kereçaçpa (S. 584). Ein Bruchstück dieses Mythus scheint sogar die römische Überlieferung vom Cacuskampfe bewahrt zu haben, während die deutsche auch hier, in der Dietrichsage nämlich, ein volles Seitenstück liefert. Ob auch die irische Cuchulainnsage, muss ich vorläufig unentschieden lassen. Die Sage von Kereçaçpa-Herakles-Dietrich (K. H. D.) stimmt mit

der Achilleussage darin überein, dass die Helden aus einer geheimnissvollen Verbindung stammen, von Eltern, die sich bald trennen (H. D.), dass ihre Jugend von Verfolgung oder Aussetzung bedroht ist (H. D.), dass sie eine Zeit lang in Weiberkleidern stecken (H.), dass sie siegreich, aber schwer gefährdet, Drachen und Riesen bekämpfen (K. H. D.). Aber die Liebesgeschichte der Eltern von K. H. D. ist lange nicht so schön ausgebildet wie die des Achilleus, ihre (H. D.) Mutter steht viel weniger hoch über dem Verdacht ehelicher Untreue als die Mutter dieses, die Erziehung in der Waldeinsamkeit unter hilfreichen Daemonen ist viel weniger (bei K. H. D.), dagegen anderseits ein Dienstverhältniss des Helden (H. D.) viel stärker dort als hier betont. Ausser den angeführten Kämpfen und etwa noch den Raufereien mit seinen Jugendkameraden und dem Kampf vor seinem Tod treten andere Kämpfe im Achilleustypus kaum hervor, während K. H. D. ausserdem noch mit mehreren verschiedenartigen Sturmdaemonen, selbst weiblichen Geschlechts, zu tun haben (S. 585). Jener Achilleussage wurde darum eine viel kunstgerechtere Form zu Teil, alle übrigen Handlungen des Helden und seiner Eltern sind nur Vorstufen, die zu dem einen grossen Doppelkampfe emporführen, auf den alsbald der Tod folgt. Dagegen liegen die vielfachen und oft einander sehr ähnlichen Abenteuer der K. H. D. in einer Linie wie eine lange Kette vor uns, in die sich später in Griechenland und Deutschland bequem manches fremde Glied einhängte. Merkwürdig aber ist noch, dass alle jene drei K. H. D. in die Hölle geraten und zwar zur Strafe. Auch diese eigentümliche Vorstellung von einem Versinken der Blitze in der unheimlichen, unterweltlichen Gewitternacht scheidet diese Helden ganz bestimmt von denen des Achilleustypus, die in ein freudiges Jenseits eingehen, das allerdings dem Herakles wenigstens schliesslich, jedoch wol erst in jüngerer Sage, auch noch zu Teil wird.

Diesen beiden Hauptströmen des indogermanischen Heroenmythus parallel ergiesst sich aus demselben Becken, das die Gesamtmasse der Blitzmythen umfasst, ein dritter Strom, der der Blitzgöttermythen, welcher nun auch die Neigung hat in zwei und in Griechenland sogar in drei Arme sich zu spalten, denn die *μυθοτόκος* Hellas hat neben Zeus und Dionys auch

eine weibliche Blitzgottheit, die Athene hervorgebracht.*) Von diesem dritten Hauptstrom zweigte sich später ein neuer Seitenarm ab, der von der Vergleichung des aufflammenden Wetterleuchtens mit einer angeblasenen Esse, des Blitzes mit einem Schmied, dem Träger einer neuen Technik, ausgieng. Dieser Schmied griff dann auch vielfach in die Heroenmythen hinüber. Das Walten und Schicksal der alten Blitzgötter stellt sich den Indogermanen nun etwa in folgenden Scenen dar, die zwar zum Teil dem Heraklestypus des Heroenmythus entsprechen, jedoch im Wesentlichen in ähnlicher Weise sich abspielen wie der des Peleus-Achilleustypus. Wir knüpfen also an diesen wiederum an, indem wir hier nur das Griechische deutlicher hervorheben. die übrigen indogermanischen Parallelen nur andeuten.

1. (S. 655) Zeus (Euryopa vgl. Peleus, Pururavas) ist im Winter überwältigt vom bösen Sturmdaemon Typhon, indem seine Waffen vom Feinde in den Wolken oder unter einem Stein versteckt sind, aber sie werden ihm im Frühjahr vom Himmelsschmied Hephaestos oder den Kyklopen oder den Winddaemonen Hermes oder Aegipan wiederverschafft. Nun besiegt er seinen Feind (S. 563). Dyaus-Indra lebt mit einem Winddaemon, dem Gandharven Kriçānu, in Fehde, sein Donnerkeil ist zu Zeiten in Nebeldunst verborgen, den ihn aber der Himmelsschmied Tvashtar oder Kavya Uçana oder die Windwesen, die Ribhus (Elben), wiederbesorgen (S. 545). Perkunas lebt mit dem Windgott Aukßtis in Fehde, der durch Gebrüll seine Blitzwaffe zu Boden schlägt. Doch treibt er ihn später, wieder damit versehen, in die Flucht (S. 610 f.). Dem schlafenden Thor hat der Sturmriese Thrym den Hammer gestohlen, den er aber von diesem, indem er ihn zerschmettert, im Frühling heimholt (S. 565) vgl. Freyr, der sein Schwert eingebüsst hat, aber im Frühling mit dem Ersatz des Hirschgeweihs den Sturmriesen Beli erschlägt (S. 633). Dagdé-Mac Kineely kämpft mit Balar (S. 651).

2. (S. 656) Zeus vereint sich gestaltenwechselnd heimlich in einer Höle mit der bei Okeanos und Tethys erzogenen Wol-

*) Auch die Serben kennen eine weibliche Blitzgottheit, die Munja, die mit ihren Brüdern, den Donnern (Grom), spielt. Der Morgenstern wirbt für seinen Bruder, den Mond, um sie (Z. f. Ethnol. 7, 222).

kengöttin Here, oder buhlt mit der Europa*) in einer Höle oder unter einer immergrünen Platane, oder nähert sich, von einer Alten unterstützt, der badenden Semele, oder stellt den Nymfen und Nereiden, wie auch der Kentaurenfreundin Thetis nach (S. 484). Dyaus verbindet sich mit der Prithivi, Indra stellt den badenden Apsaras, namentlich auch der Gandharvenfreundin Urvaçi nach (S. 570). Der skythische Herakles-Zeus gewinnt ein in einer Höle wohnendes schlangenleibiges Weib (S. 594). Perkunas, vom Luftdaemon Algis herbeigeholt, vereint sich mit einem schlangengestaltigem Weib (S. 599) oder befreit es mit einem ungeheuren Hammer aus einem Turm (Z. f. Ethnol. 7, 291). Jupiter-Volcanus vereint sich mit Juno, buhlt aber auch mit der Bona Dea Subsaxana und andern Nymfen (S. 614 f.). Im Nordischen sind die Liebesabenteuer wie die Geschichten vom Gewinn des Göttertranks meist vom Thor auf Oðin übertragen, der gestaltenwechselnd um Gunnlöð, Freya und Rindr buhlt. Doch hat Freyr sein Verhältniss zu Gerðr, der Tochter des Gymir-Aegir und Aurboða (vgl. Okeanos und Thetys), durch deren nackte Arme bezaubert, behauptet (S. 633). Kineely buhlt, von einer Fee durch die Luft geführt, im Turm mit Ethné. Zu Yngvi-Freyr und Gerðr vgl. Oengus und Caer (S. 650. 653).

3. (S. 658) Zeus feiert mit der Wolkengöttin Here im Frühling seinen ἱερὸς γάμος hoch oben auf dem Kukuksberg (in Argos), dem Ocha oder Sprungberg (in Euboea), dem Kithaeron und andern Bergen (S. 149) oder unter dem mit Hesperidenäpfeln geschmückten Baum im Westen am Okeanos und seinen Ambrosiaquellen (Preller Gr. M.[3] 1, 131 f.). Diese Ehe wird z. B. in den Daedalen gefeiert. Die Hochzeit Indra's mit seiner Braut scheint durch die Hochzeit Sūryā's, d. i. der Ushas, der schönsten Apsaras, der morgenrötlichen Wolkenfrau, verdrängt (S. 658). Die Ardviçūrāfeste, an denen sich Alles der Liebeslust hingab, scheinen das Gedächtniss einer ähnlichen Götterverbindung erhalten zu haben (S. 590). Perkunas hält im Westen mit der Sonnentochter, der schönsten Debesene, Hochzeit (Z. f. Ethn. 7, 298). Freyr hält Hochzeit, nachdem er (Skírnir) durch die Waberlohe zu der mit Goldäpfeln be-

*) Darf man vermuten, dass dieser Name doch einst zu dem jetzt lautlich abstehenden Euryopa und Urvaçī gehörte?

schenkten Gerđr geritten ist, im grünenden Haine Barri. Diese Verbindung feierten die Germanen durch ihre Maifeste, eine ähnliche die Kelten durch ihren 1. Mai (S. 634. 629. 659).

4. (S. 659) Aus der Ehe des Zeus mit Alkmene geht Herakles hervor, den die Zeusgattin Hera u. a. mit Blitzschlangen verfolgt. Der erzürnte Vater hängt sie mit Ambossen beschwert und Goldfesseln gebunden am Himmel auf. Oder: [1]Der erzürnte Zeus wirft seinen und der Hera Sohn, Hephaestos, ins Wasser, wo ihn die Nereiden aufnehmen; seine Gemahlin aber peitscht er. Oder: [2]Aus der Ehe des Zeus mit Semele geht Dionysos hervor, dessen Mutter von Zeus zerschmettert wird, doch der Sohn wird aus dem Feuer gerettet. [3]Zeus schleudert Blitze auf Jasion, der mit Demeter in der Furche buhlt. — Aus der Ehe des Dyaus und der Prithivi geht Indra hervor, bei dessen Geburt Himmel und Erde erbeben, die Wasser rinnen und die Winde rauchen. Der Sohn trinkt sofort Soma nach seiner Geburt, wird aber von seiner Mutter ausgestossen. [3]Indra-Parjanya schleudert seine Blitze in die Furche. [4]Indra zerschmettert zornig den Wagen der übermütigen Sonnentochter, der Ushas (um die er selbst geworben? R. V. 10, 138, 5. 2, 15, 6. 4, 30, 91). Vom skythischen Herakles wird ein solcher ehelicher Zwist nicht gemeldet, doch verlässt auch er seine Gattin. Aus der Ehe des Perkunas und der Perkuna tete geht Dungis hervor, den die Mutter badet, um ihn dann von Flammen umlodert zu verlassen. [3]Perkunas schleudert Schlangen auf sie, weil sie mit Aukßtis auf dem Acker buhlt. [4]Perkunas zerschmettert zornig den Wagen der Sonnentochter, die er selber gefreit hat. Bei den Germanen wird Frau Holle, die Kinder wiegt, aber auch ins Wasser zieht oder ins Feuer hält, in die Flucht geschreckt. [4]Beim Donner haut de Olle mit sin Ex anne Räd (Müllenhoff S. H. S. 358. Kuhn Herabk. 67) und Frau Berhta, Holde und Gode wird das Wagenrad zerschmettert, dass es verkeilt werden muss. Die herabfliegenden Späne sind Blitze (D. M.[3] 246. 252f. Schwartz Heut. Volksgl. 20. Ursprung d. M. 245). Aus der Ehe Dagdés (Mac Kineely's) und Ethnés geht Lug hervor, der ins Wasser fällt.

5. (S. 661.) Zeus oder sein Sohn Dionysos wird von der Mutter Rhea oder der Amme Ino den Winden und Wolken: Kureten, Melien, Pleiaden u. s. w. oder Korybanten, Panen,

Nymfen, Thyiaden u. s. w. zur Erziehung übergeben. Das Kind wird genährt mit Ambrosia, Honig und Milch. Dionysos tanzt. Auch Indra scheint als Kind von Frauen umgeben und sein Dionys-Freyrartiges Ebenbild Agni, der Wassersprössling, wird von Frauen in Flutgewändern umkost und genährt. Ja selbst der iranische Apamnapat ist von Frauen umgeben und wohnt im Vourukashasee, den der freundliche Winddaemon Gandarewa behütet. Die slavische Überlieferung versagt, doch die von den Winden gewartete Blitzvila Munja, die mit den Donnerbrüdern spielt, weist auf ähnliche Vorstellungen. Perkunas' Sohn Dungis wird auf Bitten seiner Mutter dem Windgott Aukßtis übergeben. Den Thor erziehen Wind und Wolke: Víngnir und Hlóra. Den Lug erziehen die Wasser- und Waldfrau Tâltiu und ein Schmied (den Oengus Mider, ein Winddaemon) mit Kuhmilch oder Unsterblichkeitsbier. Die Waffenübung tritt als eigentlich heroisches Element fast ganz zurück.

6. (S. 663.) Ein Zeus in Weibertracht ist mir unbekannt. Indra und Agni dagegen sind unter den Wolkenfrauen in Weibergewand versteckt, aus dem jener hervorbricht, in eignes Gewand sich hüllend (S. 545). Jupiter (?) birgt sich in Frauenkleider nur bei seiner Werbung (S. 618) und auch Thor nur, um Thrym zu überlisten (S. 629). Die andern Indogermanen scheinen nichts Derartiges zu liefern.

7. (S. 663.) Die Götter Zeus, Indra, Ahuramazda, Perun, Perkunas, Thor und Lug besiegen zwei oder drei Arten von Feinden, einen drachen- und einen riesenförmigen Wolkendaemon und verschiedene Sturmungeheuer. Für Zeus Theog. 640, Indra, Ahuramazda, Thor, Lug handelt es sich dabei vorzugsweise um einen Himmelstrank oder ums Reich. Ein Amrita-, Ambrosia-, Mimir- und Goibniutrank stärkt vorher die Streiter, doch tritt im Nordischen auch wol Oðin an Thors Stelle. Alle Götter geraten dabei in grosse Not, deren Einzelzüge freilich fürs Iranische nur durch die Eschatologie bezeugt werden (Spiegel Avesta 1, 32 f.). Der Sieg wird nur herbeigeführt durch den Donnerkeil, den daemonische Schmiede, wie die Kyklopen oder Hephaest, Tvashtar oder die Ribhus d. h. die Elbe, Kawi (Uçana), die Himmelsschmiede Ugniedokas und -gawas, Mimir, Loki oder die Alfen, der Schmied Creidné oder Goibniu-Gavida liefern, oder durch das Einspringen dieser oder ver-

wanter Windwesen, wie der Hekatoncheiren und Maruts, in den Kampf. In den Mythen von Agni-Apamnapat, Dionysos-Freyr kehren diese Kampfscenen zum Teil und geschwächt wieder. Zu der grossartigsten Darstellung dieses Krieges erheben sich die Griechen und Germanen in der Theogonie und Völuspa.

8. (S. 664.) Die Götter Zeus (Dionysos), Indra (Agni), Thor (Freyr) und Lug werden aber auch im Kampf mit dem Drachen- oder Sturmdaemon besiegt und darauf der 1., 2., 6 und 7. wenigstens bestattet. Ein am Ende der Zeiten Alles vernichtendes Feuer, dessen Bild, wie die vormals Alles vernichtende Flut, aus der grossartig erweiterten Anschauung des Gewitters hervorgeht, flammt bald schwächer, bald gewaltiger als Weltbrand der Zukunft in allen oder den meisten idg. Religionen auf.

Die Namen der beteiligten Hauptgötter der verschiedenen Idg. berühren sich häufiger als die ihrer heroischen Gegenbilder, deren Mütter allerdings mehrfach denselben (z. B. Thetis, Tete) oder doch einen begrifflich gleichartigen Namen (z. B. Demeter, Baba, Mutter, Anel) tragen. Die vollste Götternamenreihe dieser Art hat Indien.

Ind.: 1. Varuna; 2. Parjanya; 3. Dyāus; 4. Indra; 5. Peru? R. V. 5, 84, 2. 7, 35, 3 (Pârya Blitz 1, 121, 12).

Ir.: 1—5. Ahuramazda.

Gr.: 1. Uranos; 3. Zeus; 5. Keraunos? (J. Grimm Kl. Schr. 2, 414. 425, doch s. o. S. 538).

Sl.: 5. Perun (J. Grimm a. O. vgl. Hesych *στυπάζει = βροντᾷ, ψοφεῖ, ὠθεῖ*).

Litt.: 2. Perkunas.

Lat.: 3. Jupiter.

Germ.: 2. Fjörgynn; 3. Týr; 6. Thórr.

Kelt.: 7. Taranus; 8. Lug.

Die verschiedenen Seiten und Stadien des älteren Gewittergottes, stellen sich in diesen Namen dar, in dem 3., dem durchgreifendsten, die Leuchtkraft desselben und zwar viel wahrscheinlicher die des plötzlich hervorschiessenden Blitzes, als, wie man gewöhnlich annimmt, die des ruhig ausgebreiteten Himmelsglanzes. Darüber würde eine genauere Untersuchung der Bedeutung namentlich der Wurzeln div und ruk (luc vgl. No. 8 Lug) aufklären können. Fast überall wird das Donner- und Blitzwesen als das gewaltigste aller Naturwesen anerkannt

und deshalb früh über die andern Daemonen erhoben, wird es einerseits von der Priesterschaft zum obersten majestätischen Schutzgott, andrerseits vom Adel zum siegreichsten aller Heroen erkoren. Aber in beiden zuckt die daemonische Urleidenschaft, der Zorn, der rächende, strafende, wie eine unvertilgbare Erbsünde nach. 1) Ihr Mythus ist die höchste Leistung aus der Blütezeit idg. Mythenbildung. Aber daneben sind noch drei andere umfassende Mythen zu erkennen, die in ihren Grundzügen gleichfalls schon in der indogermanischen Zeit festgesetzt worden sind und gleichfalls eine eingehende Untersuchung verdienen. Müllenhoff D. A. 1, 30. Z. f. D. A. 30, 217 und Mannhardt Z. f. Ethnol. 7. Band haben dazu den Weg gebahnt. 2) Neben dem Donner- und Blitzwesen erscheint nämlich als gefährlicher Nebenbuhler ein Sturmwesen, ein zweiter grosser Gott und Heros, in dem das Daemonische im Ganzen nicht so geläutert erscheint wie in jenem. Daher bleiben grosse Winddaemonenmassen neben ihm tätig, daher ist seine verderbliche Macht oft ebenso gross wie seine segnende. Es entstehen so die Mythen der ind. Götter Rudra, Vāyu und Vāta, des iran. Vayu, der griech. Apollon, Poseidon und Hermes, des röm. Mars, des lett. Aukßtis, des germ. Wodan-Oðin und des griech. Heros Odysseus, des germ. Orendel und vieler anderer weitgefahrener und vielerfahrener Windheroen, welche die geliebte Wolkenfrau buhlerisch berücken oder verfolgen, ihrer dann wieder beraubt werden, aber endlich zu ihr unkenntlich zurückkehren und sie mit gewaltiger Waffe des Bogens oder Speers wiedererobern. 3) Im Regenbogenmythus erscheinen das Blitz- und das Sturmwesen, zu denen sich auch noch das Wetterleuchten gesellt, in wildem Streit um eine Bogenwaffe (Indra-Rudra, Herakles-Eurytos J. M. 1, 181) oder um einen Schmuck der Wolkenfrau (S. 630). 4) Im Dioskuren-Helenamythus entfaltet sich der Mythus des Morgen- und Abendhimmels, wenn der Morgen- und Abendstern erglänzt, darnach die Wolkenfrau, die Sonnentochter, in rotem Gewande erscheint und verschwindet. Er lehnt sich an den älteren Gewittermythus an. Von ihren Brüdern, dem Morgen- und Abendstern, den Açvins, Dioskuren, lett. Gottessöhnen, Harlungen, begleitet und auch umworben, tritt die Wagengöttin Ushas-Sūryā, Helena, die lett. Sonnen-

tochter, Freya, in ein wechselndes Verhältniss zu Indra, Paris, Perkunas und vielleicht auch zu Freyr (S. 629). Es ist ein schon zarteres und complicirteres Erzeugniss, gleichsam eine Nachblüte der Mythenentwicklung, in der die bisher mehr sächlich gedachten Himmelskörper, Sonne, Mond und Sterne, zu persönlichen Lichtwesen ausgebildet wurden.

Sind hiermit Inhalt und Umfang des idg. Mythenstocks einigermassen richtig bestimmt und begrenzt, so erkennt jeder Unbefangene in den gezogenen mehrfachen Parallelen vor Allem eine durchgreifende Gleichheit der gesamten Auffassung des Gewitters und seiner Faktoren und eine sehr weit greifende im Ausdruck und in der Form derselben. Wie aber ist dieser von der Ganga bis nach Island hin massgebende Einklang zu erklären? Ist er aus Analogiebildung, oder aus Entlehnung, oder aus gemeinsamer Arbeit entsprungen?

Neulich hat v. Wilamowitz-Moellendorf Homer. Unters. 225 erklärt, da die Vorstellung von einem Totenfluss und einem Totenfährmann, die aus einer bei den Einzelheiten verweilenden späteren Einbildungskraft entstanden sei, sich bei verschiedenen Völkern finde, so zeige sich augenfällig, wie verkehrt es sei, aus Übereinstimmung auf gleichen Ursprung derartiger Vorstellungen zu schliessen, oder besser: der Ursprung sei derselbe, nämlich die Volksfantasie, die aber zu verschiedenen Zeiten bei verschiedenen Völkern das Gleiche hervorgebracht. Unbedacht verallgemeinert er darauf die Wahrnehmung durch den Satz: »Analogie ist es, was Mythenvergleichung lehrt, sobald sie aber auf die Descendenztheorie dabei überspringt, gerät sie in ein Labyrinth.« Auch angenommen, Charon könne wirklich nicht früher als im 5. Jh. entstanden sein, weil er zuerst in diesem bezeugt ist, folgt daraus, dass alle andern mythischen Figuren, zumal die bei den verschiedenen Indogermanen nachweisbaren weit älteren, ebenfalls erst nach der Auflösung der Gemeinschaft in ihrem Geist entstanden sind? Dann könnte ja auch nur die Sprachvergleichung ihr Geschäft aufgeben, indem man sie z. B. mit dem Hinweis auf den Schluss schreckte, da der bestimmte Artikel zu verschiedenen Zeiten bei den verschiedenen Indogermanen aufgekommen sei, so habe sie sich nur auf den Nachweis der Analogie zu beschränken, um nicht auch in jenes Labyrinth zu geraten. Aber wie diese ältere und

allerdings bereits auf gesicherteren Bahnen schreitende Wissenschaft wird auch ihre jüngere Schwester, die vergleichende Mythologie, sich schwerlich durch derartige Trugschlüsse irre machen lassen und vielmehr mit der Frage antworten, ob denn jene in späteren Zeiten als so wirksam anerkannte Volksfantasie nicht auch in älteren Zeiten, vielleicht in diesen, denen man doch allgemein eine ganz besondere lebhaftige mythenbildende Kraft zuspricht, ganz besonders rührig gewesen sei. Es wäre eine völkerpsychologische Abnormität ohne Gleichen, wenn die Einbildungskraft des idg. Volkes, das über die Viehzucht bereits zum Ackerbau fortgeschritten war und sogar schon die ersten Griffe des Schmiedehandwerks gelernt, das eine ganze Welt teilweis bereits abstracter Begriffe aus gleichen Wurzeln durch Jahrtausende hindurch in genau demselben Sinne d. h. gemeinsam fortentwickelt und darin ein mächtiges, vollständig ausgestattetes Flexionsgebäude gemeinsam aufgeführt hatte, nicht einmal zu mythologischen Gestaltungen von der Kraft und Fülle fähig gewesen wäre, die doch z. B. die Indianer Nordamerika's und die Polynesier erreicht haben, und dass es einen der ältesten und eingeborensten Triebe seiner Seele, den religiös-mythologischen, in seiner schaffensfreudigen Urzeit hätte gänzlich verkümmern lassen.

Überraschende Einzelübereinstimmungen kommen allerdings in Sage und Brauch weit von einander entfernter und nach menschlichem Ermessen völlig unverwanter Völker vor. Die Drachenvorstellungen der Chinesen z. B. (Faber Z. f. Missionskunde und Religionswissensch. 1, 95) gleichen denen der Indogermanen vielfach aufs Haar und wurzeln in der Tat offenbar in derselben Auffassung der Wetterwolke. Auch die Chinesen kennen den Donnerherrn Lüikung, der auf Gewitterwolken einherfährt und verschieden gestimmte Pauken schlägt (o. S. 605), den Blitz als Peitsche schwingt (S. 270), und sogar neben sich eine Mutter des Blitzes Tiénmu hat (J. Grimm Kl. Schr. 2, 436). Andere derartige Fälle sind gelegentlich S. 513. 531 f. bemerkt worden. Aber es sind doch meistens nur gewisse allen Menschen eigentümliche Keimvorstellungen, wie auch die verschiedenartigsten Sprachen kindliche Allerweltsausdrücke z. B. für Mutter und Vater aufweisen. Bei verwanten Völkern reicht allerdings, je grösser ihr gemeinsames Erbgut ist, desto weiter die daraus

hervorgegangene Analogie, und gerade Charon z. B. scheint bloss eine besondere Fassung der verbreiteten idg. Vorstellung zu sein, dass der Windgeist (Hermes, Ođinn) die Toten hinwegführt. Denn einerseits ähnelt der neugriech. Charos, wie er. mit dem verdüsternden Sturm verglichen, zu Pferde samt seiner Totenschaar über das dunkle Gebirge zieht, dem der wilden Jagd voranreitenden Wodan in seinem dunklen Mantel, andrerseits tritt dieser germanische Totenführer nicht nur, wie im Harbardslied, als Fährmann, sondern, wie in der Völs. S. c. 10 und schwed. Volkssage (Weinhold Altn. L. 479) sogar als Totenfährmann auf. Ebenso wird der kentaurische Winddaemon Nessos zum Fährmann (S. 449) und weiterhin zu einem Totenfergen (J. M. 1, 133). Über solche Einzelvorstellungen aber wird hier nicht verhandelt. Die durchgehende, Alles durchdringende Übereinstimmung von Götter- und Daemonennamen, Sagen, Bräuchen, Formen und Formeln des Aberglaubens, die Gleichheit des Gesamtbau's der Mythologie der einzelnen idg. Völker in Grund- und Aufriss, Anlage und Raumverteilung, wie sie oben nachgewiesen worden ist, kann wie jener Einklang des idg. Lautsystems und Bedeutungswandels und jene Gemeinschaft der idg. Flexion nur aus einer grundlegenden und Jahrtausende hindurch fortgesetzten gemeinsamen Arbeit erklärt werden.

Gegen die Annahme der Entlehnung sprechen noch mehr Gründe als gegen die der Analogie. Zwar hat ohne Zweifel ein Austausch religiöser und mythischer Vorstellungen auch zwischen unverwanten Völkern schon in alter Zeit stattgefunden. Die zwischen den Iraniern und den Griechen mitten innegelagerten Semiten teilten nach beiden Seiten hin aus (S. 82. 497. 504. 507. 590), um wiederum wenigstens von persischer Seite Gegengaben zu empfangen, z. B. den Trieb, den Dualismus der Jehovareligion zwar nicht erst zu schaffen, aber doch wesentlich zu vertiefen. Der Mythus der Finnen stand seit uralter Zeit unter dem mächtigen Einfluss der überlegenen Germanen und Littauer (Anz. f. D. Altert. 13, 27). Auch innerhalb des idg. Völkerkreises wirkten, wie bekannt, der thrakische auf den griechischen (S. 83), der griechische und der persische Glaube stark auf den römischen ein, und wo Römer und Kelten, wo Kelten und Germanen am Rhein oder den Westinseln der Nordsee aneinander grenzten, sind Wechselwirkungen mehrfach nach-

weisbar (S. 649. 653). Aber alle diese Einflüsse sind aus einer jahrhundertlangen alltäglichen Berührung zweier Nachbarvölker, ja zum Teil erst aus der freiwilligen oder gezwungenen Ansiedelung der Mitglieder des einen auf dem Gebiet des anderen und aus der dann oft eingetretenen Vermischung beider, oder aus dem bewussten Streben einer Weltstadt, wie Rom, nach einer Weltreligion hervorgegangen. Aber auch in dem Falle, wo solche Mitteilungen weit hinaufreichen, lassen sie sich meistens noch heute als fremdländische wol vom echten Stammgut unterscheiden, so der phoenicische Sonnenmelkart vom idg. Blitzherakles (S. 410), so die phoenicische Aphrodite von den der heimischen Nereidenwelt entsprossenen, ihr verwanten griechischen Göttinnen, so der thrakische Sturmgott Ares von den griechischen Sturm- und Windgöttern. Und einen wie spärlichen Ertrag an wirklichen Mythen hat doch dieser Austausch im grossen Ganzen ergeben! Wie leer und modern erscheinen sie, wenn sie nicht etwa mit altheimischen Beständen verschmolzen sind! Wirklich ausgebildete Erzählungen fremder Art, die es mit unsrer Sage an Ausbildung und Fülle auch nur einigermassen aufnehmen könnten, finden wir dagegen erst verhältnissmässig spät von einem Volk zu einem andern gebracht.

Noch entschiedener spricht gegen die Annahme der Entlehnung das Alter der Überlieferung. Das älteste uns bekannte Beispiel von Entlehnung ist die verkümmerte Übertragung der anmutigen medopersischen Sage von Zariadres und Odatis, die sich im Traum sahen und verliebten. Chares von Mytilene erzählte sie im 4. Jh., aber um dieselbe Zeit ist sie bereits auch auf den Phokaeer Euxenos und eine gallische Königstochter bei Massilia übertragen, wovon Aristoteles wusste (Rohde Griech. Roman 44 f.). Die Überlieferung unseres Mythen- und Sagenkreises dagegen liegt in der zwischen 1500 und 500 v. Chr. entstandenen ältesten arischen und griechischen Literatur vor und zwar offenbar als eine anerkannt uralte, und wenn auch die Zeugnisse der übrigen idg. Stämme weit jünger sind, so gehören doch auch sie zu deren ältestem Literaturbestande und weisen ebenfalls in unvordenkliche Zeit zurück. Diese Überlieferung ist also bereits nach den ältesten Zeugnissen über das ganze ungeheure Gebiet der idg. Völker als etwas Urheimisches

in gleicher Kraft, Bedeutung und Altertümlichkeit verbreitet. Sie trägt ein durchaus nationales Gepräge, sie erscheint vollkommen bodenständig und ist auch in ihrem Lande ebenso lange heimisch wie das Volk selber, und nicht die geringste fremde Spur ist darin zu entdecken. Von einander durchaus unabhängig bewegen sich diese Traditionen der einzelnen idg. Völker stets neben einander her, aber man darf sich dadurch andrerseits nicht zu jenem Trugschluss auf Analogie verleiten lassen. Denn bei der Aufspürung ihres Oberlaufs erkennt man nach und nach, dass die Betten dieser Überlieferungsströme sich weiter aufwärts immer mehr nähern und dass nur im tiefsten Hintergrund ihres Daseins ihre gemeinsame Quelle zu finden ist. Auch handelt es sich hier ja nicht um irgend einen Einzelkultus, einen Zusatz zu einer heimischen Sage, ein bloss unterhaltendes Abenteuerchen, sondern um eine lange und festgeschlossene Kette der wundersamsten, bald göttlich, bald heroisch, bald daemonisch gestalteter Mythen, deren verschiedene idg. Formen trotz ihres nationalen Gepräges bis in viele kleine Einzelheiten und sogar in die feinsten Varianten hinein mit einander übereinstimmen, und die als massgebende und schon völlig ausgereifte nationale Gebilde in den ältesten Überlieferungen der einzelnen Völker festgewurzelt dastehen, die nicht nur den Hintergrund ihrer Urgeschichte bilden, sondern auch von den fernsten Zeiten her in den die wichtigsten Lebensereignisse umgebenden Bräuchen die eigentümlichsten, zum Teil noch heute bewahrten Niederschläge gefunden haben. So umfassende und alte Systeme geheiligter Vorstellungen konnten weder um Christi Geburt durch fremde Waffenhändler, Bernsteinritter und Weinreisende von einem Volk zum andern kolportiert, noch etwa erst im Mittelalter durch Araber und Mongolen aus dem Morgenland nach dem Abendland verbreitet worden sein. Man hat es auch wol für denkbar gehalten, dass ein Schmied, der sich in einem fremden Volk zur Ausübung seiner zauberhaften Kunst dauernd niedergelassen, die eigenartigen Sagen eines Handwerks, z. B. die von Hephaestos und Daedalos, die sich in der Wielandsage wiederfinden, verbreitet habe. Man könnte darauf verweisen, dass die Veddahs auf Ceylon Nachts ein Stück Fleisch in die Schmiede tragen, ein ausgeschnittenes Blatt von der Form der gewünschten Waffe daneben hängen

und nach Anfertigung derselben sie abholen und noch mehr Fleisch bringen. Denn diesem Brauch verwante Sagen von dem Hinlegen rohen Eisens und eines Goldstückes vor die Schmiede oder eine Höle, in der ein Schmied wohnen sollte, um es am andern Tag zum Schwert oder Kessel verarbeitet wieder abzuholen, finden sich in Lipari, Deutschland, Belgien und England (vgl. auch Wright Arch. 33, 315. Schmerling Ossements fossiles 1, 43. Z. f. D. Phil. 1, 434. Kuhn Z. 4, 96. Kuhn W. S. zu 1, 148), und aus jenem Veddahbrauch müssen wir sie auch für Indien schliessen. Ob Bugge (Stud. 1, 1, 23) mit Recht einen Einfluss griechisch-römischer Erzählung auf die übrigens von ihm dem Ursprung nach für altgermanisch gehaltene Wielandssage behauptet, lassen wir dahingestellt (vgl. A. f. D. A. 13, 29). Aber wenn Schrader Sprachvergleich. und Urgeschichte S. 230f. daraus folgert, dass die Schmiedesagen sich zugleich mit der Ausbreitung der Schmiedekunst von Volk zu Volk fortgepflanzt hätten, so scheint mir das entschieden nicht richtig. Jene Veddahs, die zu den niedrigsten Mitgliedern unseres Geschlechts zählen, stehen doch in einem andern geistigen Abhängigkeitsverhältniss zu den Hindu's, als je ein indogermanischer Stamm zum andern gestanden hat, und wenn Schrader (224 f.) betont, dass die Namen des Schmiedes und seiner Werkzeuge fast bei allen indogermanischen Völkern genuine seien, so stützt das nur scheinbar die Annahme einer Unbekanntschaft der ältesten Indogermanen mit dem Schmiedehandwerk. Denn es wäre bei dieser Annahme doch sehr auffallend erstens, dass ein Volk ganze fremde Schmiedesagenkreise seinem Sagenschatz einverleibte, während es doch seine Schmiedetechnik sprachlich völlig selbständig gestaltete und zweitens, dass es diese Schmiedesagen, die noch dazu viel weiteren Umfang haben, als aus Schraders Buch hervorgeht, genau in dieselbe Stelle ausgedehnter, unzweifelhaft gemeinsamer Mythenkreise einfügte und sogar dieselben Stadien der Entwicklung durchlaufen liess. Überall sehen wir nämlich den Schmied mit den Gewittererscheinungen verbunden, hören von seinem Regenbogen-Halsband, seinem Himmelssturz, seiner Lähmung, seinem Verhältniss zu den Wasserfrauen und den Windgeistern (Ribhus, Kentauren, Elben) und seiner Freundschaft mit dem Gewittergott oder Blitzheros, dem er überall in der Entscheidungsstunde hilft u. s. w. Dies

lässt sich nur aus einer noch gemeinsamen, noch ganz naturbedingten Erfindung erklären.

Zu der hiernach ausserdem einzig möglichen Annahme, dass die fremden Schmiede förmlich Unterricht darin erteilt hätten, wie die Barbaren die fremde Schmiedesage in denselben dem fremden genau entsprechenden heimischen Mythus, nämlich den der Blitzgötter- und Blitzheroen, und zwar genau an derselben Stelle, harmonisch hineinzucomponieren hätten, wird sich wol Niemand entschliessen. Allein man wird uns jenes Ergebniss von Schraders sorgsamer sprachlicher Erörterung entgegenhalten. Doch auch die von ihm hervorgehobene Sprachdifferenz in den Namen des Schmiedehandwerks, der Metalle, Waffen u. s. w. bei den verschiedenen indogermanischen Völkern schlägt keineswegs durch. Man bedenke nur, dass die Indogermanen, bei denen doch die Viehzucht altheimisch war, trotzdem nur für die Viehgattungen übereinstimmende Namen schufen, wie Schrader a. O. 178 selber hervorhebt, dagegen schon in der Bezeichnung der nach Alter und Geschlecht verschiedenen Mitglieder dieser Gattungen völlig auseinander giengen, dass ein so uraltes Getränk wie die Milch sehr verschiedene Namen bei den verschiedenen Völkern erhielt, und sogar noch innerhalb des deutschen Volkes Milch und Butter, Rahm, Molke und Käse (Grimm G. D. S. 997 f.) und die Milchgefässe je nach den Mundarten sehr verschieden benannt wurden und werden. Ist also die Tatsache, dass die indogermanischen Völker in der Bezeichnung der einem technischen Gebiet, wie dem Schmiedehandwerk, angehörigen Begriffe auseinandergiengen, ein genügender Grund, ihnen die Kenntniss auch nur der ersten Anfänge der Schmiedekunst abzusprechen? Übrigens sind doch auch auch die Slaven und Preussen durch die Namen des Schmiedes vutri-wutris, die Slaven und Germanen durch medari-smīdar mit einander verbunden, ja sogar die Osseten im Kaukasus und die Iren durch kard-cerd. Dieser beiden letzten Wörter Einklang aber aus dem Aufenthalt keltischer Stämme in Kleinasien zu erklären (Schrader 235 f.), scheint mir um so gesuchter, als ein Vordringen der Kelten bis nach dem östlichen Kaukasus hin und das Vorkommen jenes Wortes bei andern kleinasiatischen Stämmen in der Bedeutung »Schmied« nicht nachweisbar ist. Auch der von Schrader aus seiner gründlichen Prüfung der

Waffennamen gezogene Schluss (331 f.), dass man daraus für die Schutzwaffen, etwa vom Schild abgesehen, nicht die Fähigkeit, solche herzustellen, und für die Angriffswaffen nur eine Herstellung derselben ohne metallene Zutat folgern dürfe, scheint mir sehr unsicher. Denn erstens sind die meisten Waffen nicht nach ihrem Material benannt, zweitens können auch nach dem Baum oder Stein bezeichnete Waffen, z. B. wie die Eschen- und Eichenlanzen, recht wol auch mit Metallteilen versehen gewesen sein, drittens bezeugen viele Beispiele, dass mit den alten eingebürgerten Namen der Holz- und Steinwaffen später auch ohne Weiteres Metallwaffen bezeichnet wurden, als diese jene zu verdrängen anfiengen. Man sollte ferner denken, dass die Indogermanen nicht allzu weit hinter den im Schmelzen und Schmieden des Eisens so erfahrenen Hottentotten zurückgestanden, dass ein, auch in der Urzeit, wie Sprache und Mythus bezeugen, weit höher als diese begabtes Volk, das schon über die Viehzucht hinweg zu einem nicht unbedeutenden Ackerbau fortgeschritten war, bei dem der Feuerkultus eine hervorragende Rolle spielte, doch schon sehr früh auch die Einwirkung des bei der Härtung von Lanzenspitzen und Sprengung von steinernem Waffenmaterial vielfach angewanten Feuers auf gewisse Metalle, namentlich Kupfer, kennen gelernt und benutzt hätte. Hierfür sprechen ausser diesen allgemeinen Gründen doch auch jene einzelne Spracherscheinungen, ganz besonders aber die gleiche eigentümliche Auffassung und Verwendung des Schmiedes in einem reichen Sagenkreis, der allerdings wol den jüngsten äussersten Ring eines viel ältern inneren Sagenkreises bildet. Neben der Person des Schmiedes aber tritt nun noch zu weiterer Bestätigung dieser Ansicht eine geschmiedete Sache, der Kessel, in diesem und zwar in dem inneren Sagenkreis als ein Faktor von centraler Bedeutung hervor. Schrader hat dieses uralte, in manchen Beziehungen vielleicht wichtigste Gerät der Indogermanen nicht erwähnt, das mit dem Feuer vereint den Mittelpunkt des Hauses und der heiligen Stätte bildete, an das sich die ganze Fristung des Alltagslebens, das Opfer der Ahnen und Geister, die Weihe der bedeutendsten Hausfeste, wie der Geburt und der Hochzeit, knüpfte. Es ist begreiflich, wie dies segensreiche, brausende, lebensvolle Gerät auch in der Natur wiedergefunden wurde in der segnenden, brausenden, lebensvollen

Gewitterwolke, und dass nun diese in der Hirtenzeit zum Mittelpunkt der Welt und alles Lebens, zum Gegenstand des Kampfes und zum Festgerät der Götter, zum Weihgerät himmlischer Geburten und Hochzeiten wurde. Und dies Gerät, das man sich doch nur geschmiedet vorstellen kann, das schon R. V. 5, 30, 15 ehern heisst, hat im Indischen, Germanischen und Keltischen einen übereinstimmenden Namen skr. caru, anord. hverr, ags. hver, ir. coir. Wir nehmen deshalb an, dass das Schmiedehandwerk schon bei den Indogermanen im Stande war, einfachere Kupfer- und vielleicht Bronzewaffen zu liefern oder doch die Brauchbarkeit von Waffen anderen Materials durch Teile jener Metalle zu heben und für den Herd des Hauses und den der Gemeinde den grossen Kessel herzustellen, und dass in Folge dessen auch der Schmied und der Kessel so wesentlich übereinstimmende Rollen im indogermanischen Gesamtmythus spielen.*) Wir dürfen aber zugleich vermuten, dass unter den diesem Mythkreis gemeinsamen Personen und Sachen der Schmied und der Kessel als technische Typen die neuesten, die letzten Bestandteile sind, die noch die Indogermanen während ihrer Gemeinschaft in diesen Kreis hineingebracht haben. Die Anfänge des Schmiedehandwerks ziehen also eine deutlich wahrnehmbare Grenzlinie zwischen dem Gemeinsamen und den später daraus entstandenen analogen oder auch gänzlich verschiedenartigen Fortbildungen, die sich innerhalb der einzelnen Nation vollzogen. Und es kommt nun darauf an, die diesseits und jenseits dieser Linie gelagerten Massen, die indogermanische Gesammtmasse von den nationalen Mythenmassen zu sondern.

Um den Blitz drehen sich alle die besprochenen Mythen, deren Grundzüge auch noch in einem so modernen Geist wie Schiller lebendig waren. In seiner Blitzcharade sagt er:

Unter allen Schlangen ist eine,
Auf Erden nicht gezeugt,
Mit der an Schnelle keine,
An Wut sich keine vergleicht.

Sie stürzt mit furchtbarer Stimme
Auf ihren Raub sich los,
Vertilgt in einem Grimme
Den Reiter und sein Ross.

*) Ein neues Werk von Much Die Kupferzeit in Europa 1886 S. 187 soll auch die Verwendung von Kupfergeräten für die älteste Periode des neolithischen Alters, für die idg. Zeit, nachgewiesen haben.

Sie liebt die höchsten Spitzen,
Nicht Schloss, nicht Riegel kann
Vor ihrem Anfall schützen;
Der Harnisch — lockt sie an.

Sie bricht wie dünne Halmen
Den stärksten Baum entzwei,
Sie kann das Herz zermalmen,
Wie dicht und fest es sei.

Und dieses Ungeheuer
Hat zweimal nie gedroht —
Es stirbt im eignen Feuer;
Wie's tötet, ist es tot!

Schillers Charade ist eine treffliche Blitzskizze, die in leichtem, aber echt mythischem Stil hingeworfen ist. Auch im igd. Mythus ist der Blitz oft ein Ungeheuer, eine Schlange oder ein Drache, und auch in menschenartigerer Form hat er, wie wir namentlich an Achilleus sahen, die von Schiller hervorgehobenen Eigenschaften des Blitzes, die Alles überholende Schnelle und Alles vernichtende Kraft, die Freude an Kampf und Gefahr, den Zorn und die Furchtbarkeit der Stimme, und er wird wundersam geboren und verfällt frühem Tode. Aber die Indog. haben bereits während ihrer Gemeinschaft aus dieser Skizze ein ausgeführtes Gemälde oder vielmehr einen schöngegliederten scenenreichen Bildercyclus gemacht. Aus einer flüchtigen Novelle, die nur einen Moment, das einmalige Hervorbrechen eines Blitzes, veranschaulichen sollte, ist ein wol angelegter Roman geworden, der mindestens die ganze Zeit vom Erwachen des Donners und der Geburt des ersten Blitzes im Frühling bis zu seinem Tod im letzten Herbstgewitter umspannte. Auch hat sich das Blitzwesen schon in jener Urzeit der Art und auch der Form nach gespalten. Es ist ein Ungeheuer tierischer Form geblieben oder hat, zwar mehr menschlich geworden, aber in dräuendem Unwetter hausend, einen bösen, verderblichen Sinn bewahrt, das man durch Opfer zu versöhnen suchte (S. 652), oder es hat sich einerseits innerhalb des Priesterstandes zu einem göttlichen, andrerseits unter dem Waffenadel zu einem heroischen Wesen erhoben. Ja man darf weiter behaupten, dass dies Wesen in mindestens zwei heroischen und zwei göttlichen Hauptformen bereits auseinander getreten war, die sich bei den Ariern, Griechen und Germanen zum Achilleus- und Heraklestypus und zum Zeus- und Dionysostypus glänzend entwickelten. Diese Standeserhöhung des alten rohen Blitzungeheuers ist einer der grossartigsten und entscheidendsten Akte indogermanischer Mythen-

geschichte. Denn die Naturmenschen sehen im Gewitter nur den verderblichen Daemon und verehren ihn als solchen mit Angst und Beben, so auch noch die Chinesen (Faber Z. f. Missionskunde und Religionswissensch. 1, 95). Der civilisiertere Polytheist feiert ihn als den Helfer und Retter. Er wird sein Gott (Schwartz Indog. Volksgl. 242 vgl. M. Müller Essays 1, 41). Doch von Indern und Kelten, auch von den Skamandrosanwohnern erhielt der alte Wetterdrache noch immer Verehrung. Jene Standeserhöhung hatte eine weitere Ausbildung seiner ganzen Umgebung zur Folge, seiner ursprünglich auch ungeheuerlich und tierisch gedachten Eltern und Freunde, und nur seine Feinde liess man meist in dem älteren tierischen oder doch daemonischen Zustande verharren.

Die indogermanischen Gewittervorstellungen dringen also nicht nur in wesentlicher Übereinstimmung weit über den engen von Schiller gezogenen Bezirk von Keimvorstellungen hinaus, sondern schliessen sich nun auch wiederum übereinstimmend einem noch älteren Vorstellungskreise an. Die wechselvollen Daemonenmärchen, welche die durch den Sommer hinrollenden Gewittererscheinungen wiederspiegelten, verknüpften die Indogermanen mit den armseligeren Fantasiegebilden einer noch früheren Epoche, der des Seelenkultus. Die abgerissenen Geschichtlein von den Ahnen, den zuerst zum Leben und zum Tode gelangten Wesen, die unsicher schwankenden Rätselangaben vom Ursprung der ersten Dinge wurden in der folgenden, durch einen lebendigeren Natursinn aufgeregten Epoche, vermittelst der Sage von einer ungeheuren Flut, die doch nur das erweiterte Bild eines mächtigen Wolkenbruchs war, mit den Gewittermythen verbunden. Ein Mitglied des urältesten Geschlechts, das dieser Flut entrinnt, wie der Blitz dem Gewitter, wird der Stammvater der Donner- und Blitzdaemonen. Die segens- und schreckensvolle Wetterwolke wird in der Hirtenzeit der Urquell aller Wesen, wie sie der Schauplatz der Geburten, Liebschaften und Hochzeiten, der Jagden, Schmiedearbeiten und heissen Kämpfe und endlich des Todes all der Blitz-, Wind- und Wolkendaemonen und -götter war. Die Verehrung wendet sich denn nun auch von jenen Ahnen immer mehr zu diesen Wesen hinüber, die Seelenfütterung z. B. wird durch die Windfütterung verdrängt, der Ahnenkultus sättigt

sich immer mehr mit den Bräuchen der Abwehr oder Begütigung der bösen Wind- und Wolkendaemonen, namentlich in der Not der Niederkunft und der Krankheit, der Dürre der Weide und der Wetterbedrohung des Ackers. Auch gut und freundlich stellen sich jene dar, doch immer bleibt ihnen ein wechselnder Charakter, während der Donner- und Blitzdaemon mehr und mehr zum herschenden, schützenden, hilfreichen Gotte oder zum siegreichen Helden heranreift. Der Satz Heraklits »ὁ κεραυνὸς τὰ πάντα οἰακίζει« ist schon die Parole der indogermanischen Mythenbildung.

Nicht nur die Sprache, sondern auch die Mythologie bewegt sich nach bestimmten Verschiebungsgesetzen, die, schon J. M. 1, 211 f. angedeutet, hier weitere Bestätigung finden. Die Mythenverschiebung ist uns sogar zwar nicht in ihren Wirkungen, wol aber in ihren Ursachen fasslicher als die Lautverschiebung. Alle Anstrengungen der Lautphysiologie haben doch bisher nicht vermocht, die eigentlichen Urmotive des Lautwandels aufzuhellen. Dagegen liegen die Ursachen des Wandels der mythischen Vorstellungen, der sich vorzugsweise auf deren drei Hauptelemente, das Lokal, den Charakter des Personals und die Ausdrucksform, erstreckt, ziemlich deutlich vor uns. Denn dieser Wandel ist durchaus abhängig vom Wechsel der Cultur und zwar zunächst überwiegend der äusseren Cultur d. h. der allgemeinen Lebensweise und Volksbeschäftigung, die zumal den ganzen Charakter der mythischen Personen bedingen. Unter solchen Umständen ist es fast selbstverständlich, dass auch jeder bedeutendere Wohnungs- und Klimawechsel der Völker namentlich auf das Lokal des Mythus bestimmend einwirken kann. Später aber veranlasst bei geistig fortschreitenden Völkern vor Allem der Wandel der geistigen Cultur, der sich am deutlichsten in der Entstehung verschiedener Stände, des Priestertums, des Adels, des Handwerks, ausdrückt, grosse Veränderungen in der Charakteristik des mythischen Personals. Endlich lenken bedeutende historische Schicksale einer schon gereifteren, selbstbewussteren Nation den Mythus in neue Bahnen. Im Hintergrunde auch der vorliegenden umfangreichen Mythenwelt dämmert undeutlich, wie alles Embryonische, Werdende, ein dürftiger, enger Kreis von Vorstellungen eines rohen Jägervolkes, der mehr im Kultus, als im Mythus zum Ausdruck

kommt und als Höchstes die Ansätze zu Erzählungen von einem Erstgeborenen oder Erstgestorbenen, einem Urahnen, hervorbringt. Dieser weilt in der Nähe seines Grabes und seiner Hinterbliebenen, eine traumhafte Zwillingsgestalt des Verstorbenen oder ein Tier oder ein Wind, bald schreckend, bald schützend, besonders wo Seelen kommen, sich verbinden und gehen, bei Geburten, Hochzeit und Tod. Diese zu rauben oder zu segnen dem trachtet Er oder auch Sie, die Alte, nach. Er findet das Feuer mit seiner abwehrenden Kraft, er herscht über die Toten. Die noch so leeren Figuren dieses ängstlichen, nur um die eigne leibliche Sicherheit bekümmerten Glaubens mit all seinem Abwehr- und Opferkram stehen an der Spitze auch unseres Mythus und sind als die ersten Urheber desselben zu betrachten. Aber die Seelen werden Geister, das enge Erdenlokal erweitert sich in die Breite und Höhe. Die abergläubischen Formeln wachsen zu Märchen aus, als das Jägervolk zu einem Hirtenvolk wird, dessen Sorgen nun auch über die eigne Person hinweg sich über Vieh und Weide erstrecken und dessen Einbildungskraft daher vor Allem das segens- und schreckensvolle Treiben der Wolken, von denen es lebt, ergreift, den Donner und Blitz, die Gestalten und Farben wechselnden Wolken, die bösen und die freundlichen Winde, den Regen und den Nebel. Aber die Hirten brechen darum nicht mit den alten Vorstellungen, sie schließen die neuen an die alten an.

Jener alte Feuerfinder wird der Ahnherr des Himmelsfeuers, des Blitzes. Denn das ist hervorzuheben, dass die Fantasie auf ihrem höheren Fluge in die Himmelswelt nicht bloss die in der Sprache, sondern auch die schon in jenem ältesten Glauben reflectirten Vorstellungen von den Erdendingen mit hinübernimmt. Zahlreiche lose Märchen schießen auf, in denen die jene Lufterscheinungen verkörpernden Daemonen ihr Spiel treiben, und ordnen sich erst nach Feststellung des Jahresringes zu einem festen Mythenkreise. Als dann der Ackersmann die Erde aufreisst, um ihrem Schoß sein Gut anzuvertrauen, als dadurch sein Blick wieder stärker als früher abwärts gezogen wird, da wird selbst die weite, so unfassbare Erde als solche ein wichtiger mythischer Gegenstand. Die Beziehungen von Himmel und Erde, zumal von der Wolke und Erde, werden immer inniger, und die Wolkenfrau verwandelt sich bereit-

willigst in eine Erden- oder Wasserfrau, die Wetterdaemonen werden vielfach Wald-, Feld- und Wassergeister. Aus ihrem Kreise löst sich mit dem Aufkommen des ersten Handwerks ein daemonischer Schmied los, der mitten unter den älteren geliebten und verstossenen Wolkenjungfrauen und -müttern oder Erdmüttern, den drachen- oder riesenförmigen im Himmel und auf Erden waltenden Unwettergeistern, den Wind-, Donner- und Blitzdaemonen, im Wetterleuchten seine Werkstatt aufschlägt.

Diesen mythischen Vorstellungen entsprechend drehte sich der älteste Kultus vornehmlich um die Ahnen und die elbischen und riesischen Verkörperungen jener Naturgewalten. Die Todesgedächtnisstage jener und die Sonnenwenden und Tag- und Nachtgleichen waren die grossen Opfer- und Abwehrzeiten, die Hauptfeste dieser gefürchteten oder verehrten Wesen, namentlich des Blitz- und Donnergottes, und sie blieben es im niederen Volke bis zum Untergang des Heidentums, ja teilweise, wie die Ahnen- und Windopfer in den Zwölfnächten (S. 527), noch heute. Die höchste Form erreichte die Volksverehrung im Dienste des blitzenden Donnergottes. Doch wurde es nur hie und da und mit der Zeit durch den freier entwickelten Glauben der höheren Stände zu diesem Gotteskultus emporgehoben.

Auf der Stufe, wo die Daemonen zu Göttern und Heroen überzugehen eben erst anfangen, finden wir den Mythus und Kultus der Lettoslaven. Indem dies Völkerpaar der wol im Inneren Russlands anzunehmenden indogermanischen Urheimat am treuesten blieb, wurde es durch neue Lebensbedingungen, die durch Ortswechsel und Eroberungskämpfe gestellt werden, und durch weitere Kulturfortschritte am schwächsten beeinflusst und verharrte deshalb auch am längsten im alten Glauben. Die modernste noch gemeinsam geschaffene Figur unseres Mythus, der Schmied, kommt kaum zum rechten Eingreifen in die Handlung, die Hauptpersonen derselben werden zwar als Götter bezeichnet, unterscheiden sich im Wesen aber kaum von ihren daemonischen Gegnern und sind auch ganz nach Daemonenart in fortwährende Händel untereinander verwickelt. Die ursprüngliche Naturbedeutung des Donners, des Blitzes und zumal der Wolke zeigt sich in diesen Figuren durchweg noch ganz nackt und unverhüllt. Der erste Gott oder dessen Sohn ist zugleich der Stammheros, wie im Skythischen. Man sieht hier deutlich,

wie das Götter- und das Heroentum noch keimartig im stillosen Daemonenmärchen bei einander ruhen und die Schale desselben erst schüchtern zu durchbrechen beginnen. Der Gewittergott ist doch dem Sturmgott mehr als gewachsen, und unter allen den verschiedenartigen Wolkenfrauen hebt sich seine Gemahlin als die erste hervor.

Unter den andern indogermanischen Völkerstämmen, welche erst nach langen Wanderfahrten neue dauernde Wohnsitze gewinnen, erweist sich der italische — denn von den Kelten sehen wir wegen der mangelhaften Überlieferung besser ab — als derjenige, der dem altindogermanischen Ahnen- und Daemonenkultus am treuesten ergeben bleibt. Vielleicht lenkten die besonders rauhen und kampfreichen Wege, die ihn durch den breitesten Teil der Alpenwelt führten, seinen Sinn von den leichten Spielen der Fantasie frühzeitig auf die harte Wirklichkeit ab. So kam es, dass bei den Italern dem Polydaemonismus das weiteste Gebiet praktischer Tätigkeit in Wald und Feld, auf dem Markt und im Hause zugewiesen wurde. Vom innersten Winkel der Speisekammer bis zu dem über dem Mundus, dem Ahnenheim, gehaltenen Comitium, über Alles erstreckten die bald mehr ahnen-, bald mehr daemonenartigen Genien ihre Gewalt, indem sie mächtig den Kultus, wenig den Mythus förderten. Nur an den altindogermanischen Geistern der Winde und Wolken, die früh im Hain und auf der Flur, in den Quellen und in den Grotten und Bäumen der erstbebauten Hügel der Stadt angesiedelt wurden, an Picus und Faunus, Bona Dea und Juturna und Cacus, an dem Feuerdaemon Volcanus und dem Schmiedegeist Mamurius, auch wol noch an den alten Genien der Geburt klebten noch die Eierschalen des alten märchenreichen Daemonentums. Ja aus ihrem Kreise heraus wurde sogar der Anlauf zu einer Heroensage genommen, wie er uns in den Wundergeschichten der ersten Könige erhalten ist. Aber in einsamer Höhe über diesem älteren und neueren Daemonengewimmel erhebt sich auch hier das aus dem Donner- und Wolkenwesen bestehende Ehepaar, als einziger Machthaber wie der altrömische König, Jupiter und seine Gemahlin Juno. Der slavolettische Charakter der Beiden hat sich wesentlich geändert, wenn auch noch der Stein Jupiters wie ein Fetisch bei Festen gelabt worden zu sein scheint, bei Dürre zauberisch bewegt, bei

Verträgen zur Bekräftigung des Eides gebraucht wird. Aber nicht nur die allgemeinen Umrisse des Dienstes der Vesta (Hestia) und der Gestalt des Sturmgottes Mars (Ares), sondern auch die bestimmteren des Jupiter umbr. Jupater-Juno (epirot. *Διπάτυρος* Zeupater-Dione Curtius Gr.[5] 617) scheinen die Italer zu einer Zeit ausgeprägt zu haben, als sie sich noch mit den Griechen nahe berührten. Als Jupiters ältestes Heiligtum galt die Eiche auf dem Capitol, wie die dodonäische als die des Zeus, Regengebete auf der Höhe bewogen diesen oder jenen zur Gnadenspende, die feste Verbindung des Vaternamens mit seinem alten Licht- oder Blitznamen scheidet sie, wie den indischen Dyōspita, von allen andern indogermanischen Gewittergöttern. Aber die religiöse Energie des römischen Gemeinde- und Familienbewusstseins macht nun Jupiter und Juno zum gewaltigsten Sinnbild des Staates und der Ehe und umgibt sie mit dem peinlichsten Ritus, der feierlichsten Priestersatzung. Wie der Römer der guten alten Zeit Frieden in seiner Stadt zu erhalten wusste, schafft er auch dem Götterreich ewigen Frieden, und das kriegerischeste Volk der Erde hat die harmloseste zahmste Mythologie der Welt. Auf nie bestrittenem Thron herschen Jupiter und Juno über alle Daemonen und andern Götter, selbst den alten Nebenbuhler Mars, nicht als primi über pares, auch nicht als Herren über Diener, sondern als Könige über ein treues Volk, das nicht aus Knechtssinn, sondern nur aus gerechter Dankbarkeit sich beugt. Selbst der grösste Römer, selbst der Triumphator des Erdkreises, klimmt knieend die Tempelstufen des Jupiter Optimus Maximus Capitolinus hinan (Dio Cass. 43, 21. 60, 23), als ob er nicht nur an die an seinen Namen geknüpfte Macht des Kaisertums, sondern bereits an die noch anspruchsvollere geistliche Macht des Mittelalters erinnern wollte. Es ist das grossartigste Bild der Vereinigung der von Ranke als die festesten Grundlagen des römischen Staates bezeichneten Mächte, des Imperiums und der Religiosität.

So hat in Italien wenigstens die Stadt Rom, wie in Palaestina etwa Jerusalem, den Gottesdienst sittlicher aufgefasst und zu einer wirklichen Religion veredelt, allein zu voller Erscheinung gelangt der mythologische Idealismus doch erst bei den vier andern indogermanischen Stämmen, bei denen das

Heroentum emporkommt, das auf die Kunst, wenigstens die Dichtung, und die allgemeine Gesittung noch stärkeren Einfluss ausgeübt hat als die Götterverehrung. Ebenso wenig wie der Göttermythus bringt der Heroenmythus neue Stoffe, beide behandeln dasselbe Grundthema von den Zwisten, Freund- und Liebschaften der Mächte des Donners, des Blitzes und der Wolke, der Winde und des Wetters, wie das alte Daemonenmärchen. Aber die Auffassung und Formung dieser Stoffe d. h. der Stil ist ein anderer, und der Stil verät denn auch eine ganz andere Urheberschaft. Über die von der Sorge eingegebenen Opfer, Abwehrformeln und Stossgebete des kleinen Mannes schwingt sich nun freier und vornehmer der priesterliche Hymnus zur Andacht des Preises und des Gebetes, der Busse und Hoffnung empor. Die Götter wachsen mit den Menschen, sie werden schöner und edler, sie erweitern ihr Dasein zeitlich und räumlich und nähern sich den Grenzen der Ewigkeit und Allgegenwart, mehr und mehr ihrer Verpflichtung zu vorbildlicher Sittlichkeit sich bewusst. Auf diesen Weg hatte auch schon die römische Priesterschaft das Volk geführt. Aber der allgemeine Dienstzwang der altitalischen Stadtgemeinden scheint der Poesie weniger hold als die freiere Gefolgschaft des Kriegsadels, die ihren Fürsten in Althellas, Iran, Indien und Germanien in Sieg und Tod umgab. In diesem Kreise wurden die alten Daemonen nicht zu Göttern, sondern zu Heroen, die nicht jünger sind, als jene, sondern sich beide gleichzeitig entwickelten, wie sich das Volksleben zu den beiden Richtungen des Priestertums und Waffenadels auseinandertat. Den bösen Daemonen liess man meist die alte ungeheuerliche Drachen- oder Riesenform, die guten wurden zu schönen, starken, fürstlichen Männern und Frauen umgebildet, die bald guten, bald bösen schwanken in der Form oder in ihrem Wesen, wie die Kentauren, Gandarewas, Gandharven-Ribhus, Mimir und die Elben. Das unbestimmte Märchenlokal verwandelt sich in den festen Schauplatz eines Gebirgs, eines Waldes, einer bestimmten Höle oder eines bestimmten Gewässers. Von dieser alten unvordenklichen Heroensage ältesten Stils, die man durch die Hypostasenphrase ganz irrig in ein Abhängigkeitsverhältniss zum Göttertum zu schlagen pflegt, unterscheidet sich scharf diejenige jüngeren Stils, die ich Heldensage nennen möchte, die

in Folge eines neueren, historisch mehr oder minder verfolgbaren Umschwungs im Leben der Völker aus der Heroensage sich entwickelt. In der Heldensage drängt sich das rein menschliche immer stärker und manichfaltiger hervor, die Handlung erhält einen historischen Anstrich, andere Handlungen wirklicher Menschen werden in den Kreis hineingezogen, die Heldenlieder schliessen sich zu einem erweiterungsbereiten Epos zusammen. Wir haben die Ilias, das Mahabharata, das Shahnameh, das Nibelungenlied erreicht. Obgleich die Griechen an Gestaltungslust und -kraft ihrer Fantasie die andern drei indogermanischen Mitbewerber um den Preis der idealsten Fassung des alten Glaubens weit übertreffen, bewähren sie doch auch hierin ihre erstaunliche Begabung, die einmal gegebenen Elemente, also hier die des Polydaemonismus und -theismus möglichst folgerichtig, organisch, weiterzubilden. Aus der hin- und herwogenden Schaar bald so, bald so gestalteter Wind- und Wolkengeister wird ein schöner Kosmos je nach Stamm und Wohnort gegliederter, plastisch ausgeprägter zahlreicher Gruppen, die den ganzen Weltraum bevölkern, von der hoch oben bald drohenden, bald verheissenden Iris bis zu den Titanen herab, deren Sturm und Drang kaum der tiefste Tartarus bändigt. Die Geister sind nicht wie so viele römische fast ausschliesslich zu allerlei menschlichen Diensten genötigt, sondern führen ein freies Leben sich selber zum Genuss oder stellen sich auch zum Kampf den Göttern und Heroen entgegen. Bemerkenswert ist dabei, dass durchweg die Götter und die Heroen ihre eigenen Daemonen zu Gegnern oder Freunden haben. Jene werden unterstützt oder bekämpft von den Kyklopen, Titanen, Typhon, diese von den Nereiden, Hephaest und den Kentauren. Diese drei letzten sind eng verbündet, wie denn die Gandarewas, die Pairikas und vielleicht auch der Schmied Kawe, wie die Gandharven, die Apsaras und die Ribhukschan oder Tvashtar, endlich der Schmied Mimir-Mime, die Nornen und die Elben, namentlich Alberich, zusammengehören. Aber die Rossmenschenform haben allein die Griechen des Pelion den Kentauren verliehen.

Vater Zeus, in der mit allen Gewittersymbolen geschmückten Eiche zu Dodona verehrt, waltet in alter Naturkraft über dem Land und spendet dem Westen reichlich, dem Osten kärglich

und deswegen hier oft erst, wenn ihn Zauber herbeigelockt, die Gnade des Regens (Neumann u. Partsch Phys. Geogr. Griehenl. 76). Seinen Donnerstein scheint man in Delphi nach uraltem Brauch geehrt zu haben. Auf den höchsten Bergen Thessaliens, Arkadiens, Kreta's und dann Troja's hat er seinen Sitz. Er hat auch sonst noch viel vom indogermanischen Donnerwesen bewahrt: in seiner Kindheit wird er vom eignen Vater bedroht, ist buhlerisch, leicht zum Zorn geneigt, mit seiner Gattin oft verfeindet und wieder versöhnt, im Streit mit den Sturm- und Wolkenungeheuern meist siegreich, aber doch auch nach dem ältesten Glauben dem Tode ausgesetzt. Dennoch hat er vor allen, auch den alten Sturmgöttern Poseidon und Apollon, kaum angezweifelten Vorrang, ist jedoch als König der Götter und Menschen nur der Erste im Götterreich und berät mit den Andern und schlägt die Unholde mit ihnen gemeinsam. Nachmals wird die niedere Sinnlichkeit in ihm immer mehr von edler Menschlichkeit besiegt, bis er in Phidias' Wundergestalt von der Cella zu Olympia aus sich an der freien Leibes- und Geistesentfaltung eines beglückten Volkes noch freudiger weiden kann, als jener Jupiter der ewigen Stadt am gebeugten Nacken des Weltbezwingers Caesar. Sein Haupt, das kein mystischer Nimbus umrahmt, gilt doch auch Völkern andern Glaubens für so unerreichbar majestätisch, dass auch uns noch heute das Antlitz der ewigen Gottheit in ihm sichtbar geworden scheint. Hera-Dione dagegen hat zumal in der Poesie keinen ihrem Gemahl voll entsprechenden Ausdruck gefunden. Nicht von ihr stammen seine besten Kinder, weder die beiden neuen göttlichen Blitztypen, Dionysos und Athene, von denen diese ihrer Stiefmutter weit über den Kopf wächst, noch Apollon, der sich zu einer fast Zeusartigen Würde emporschwingt, so dass in der seit dem 7. Jahrh. aufkommenden, Zeus, Athene und Apollon umfassenden Formel, allerdings das Höchste griechischer Religion ausgedrückt ist (S. 358). — Aus dem Daemonismus das griechische Heroentum ans Licht gehoben zu haben, ist das unbestreitbare geistige Hauptverdienst des aeolischen Stammes. An den Küsten und Bergen, Sümpfen und Burgen Thessaliens, Boeotiens und Argos' reiften die Daemonenmärchen zur Peleus-, Achilleus- und der Argosage, der Herakleis, Thebais und Atridensage heran und schlagen nun den Ton menschlicher Leiden-

schaft an, der immer ergreifender bis Sophokles hinab die griechische Poesie bewegt. Zum Durchbruch kam er aber wol erst, als in den ersten grossen Kriegen in Nordgriechenland und Kleinasien eine neue Epoche der Heldenliederdichtung anbrach und die ionische Kunst dieselbe zu umfassenderen und geschlosseneren Werken aufbaute, zu den berühmtesten Epen der Erde, in denen sich wol nun erst die Götter- und die Heroenwelt vielfach berührten.

Die höchste Übersinnlichkeit und Sittlichkeit erreicht der iranische Glaube. Nach vielfachen Wandlungen wird der alte Donnergott in Ahuramazda als der sehr weise, allmächtige Herr proclamirt, der alles Göttliche und Götterwürdige des ganzen Mythus an sich gerissen hat und in den Dienst des grossen Kampfes wider das Böse oder vielmehr den Bösen, den schlagenden Geist, stellt. Denn auch hier verleugnet sich nicht der ursprüngliche Natursinn des Streits. Der Hauptgegner zeigt sich hie und da noch als Gewitterdrache, die guten reinen Genien sind meistens Blitzschwinger, auch nehmen die Winddaemonen, wie der Gandarewa und Vayu, einen gesonderten mittleren Platz ein, denn sie sind bald gut und bald böse, und auch hier haben die Gandarewa's nur mit den Heroen zu tun. Die Wolkenfrauen, die Pairika's, haben nur ihre holde Gestalt behalten, sind aber bösen Herzens. Jedoch erhebt sich aus ihnen in sinnlicher Fülle das gütige hohe Wolkenweib, Ardviçura, die auf einem heiligen Gebirge thront. Die meisten Daemonen aber sind tückisch. Nach morgenländischer Weise sind Böse und Gute nur wie Diener um ihre beiden Herren geschaart, durchweg ohne selbständiges Leben, ohne Fleisch und Blut. Zur Teilnahme am Streit dieser beiden Heerlager werden nun auch Tag für Tag die Menschen aufgerufen, die alte zum Kampf zwischen Licht und Dunkel erweiterte Gewitterfehde wird als ein alle Wesen umfassender sittlicher Kampf in Permanenz erklärt. Dieser moralische Geist scheint schon früh auch in den Heroenmythus von den Drachenschlägern eingedrungen zu sein, zu denen sich ausser den alten Wind- und Schmiededaemonen nun auch ganz priesterlich abstracte Genien, wie Çraosha (die Andacht), gesellen. Erst in der zweiten Periode, als der Zusammenstoss mit den Turaniern erfolgt, werden sie zu eigentlichen Volkshelden, deren Taten in einer

an schönen Einzelheiten reichen, aber unübersehbar ausgereckten poetischen Chronik aufgezeichnet werden.

Auch der indische Donnergott durchläuft mehrere Stadien, bis er aus einem segnenden Hirtengott mehr und mehr ein kühn voranstreitender Kriegsgott wird. Mit Hilfe der Ribhus und Maruts (Elben und Maren) und des Schmiedes Tvashtar wird Indra der Allbesieger, der mit dem Blitz die ganze Dreiwelt beherscht. Die in Hellas und Iran nur mit den Heroen verknüpften Gandharven sind in Indien auch in die Göttersage verwickelt, aus dem Apsarasscharen vermag sich eine eigentliche Gattin Indra's nicht recht zu bilden. Er selber aber wird mit der Zeit, wie fast alle indischen Götter, im Dunste brahmanischer Speculation zu einer widerlichen Mischgestalt derber Sinnlichkeit und mystischer Erhabenheit aufgebläht, die übrigens in andern Gegenden und Zeiten andern Göttern, wie Rudra und Vishnu, weichen muss. — Wie das Avesta hat auch der Rigveda schon manche Anspielungen auf einen alten umfassenden Blitzheroenmythus, der uns aber eigentlich nur in der späteren historisirenden Heldensage erhalten ist und zwar wiederum nur in deren bereits von Priesterhand schmählich entstellten Form, im Mahabharata. In den heissen Kriegen um das mittlere Gangagebiet häutet sich der Heroenmythus in die Heldensage um, aber die frische Farbe und Gesinnung des alten Jagd- und Schlachtgedichtes wird von den Brahmanen verwischt und umgebeugt und die bewegte Handlung als bequemer Beutel von ihnen benutzt, um die ganze Encyclopaedie ihrer Weisheit hineinzuschütten. In so verderblicher Weise berühren sich hier Priestertum und Adel.

Thor ist ein Kampfgott wie etwa der alte Indra, aber ohne die Sinnlichkeit und Fahrigkeit dieses Grand Seigneur. Als Hort der Götter und Menschen, insbesondere der Bauern, ist er stets redlich bemüht, alle Ungeheuer in den Lüften, eisigen Felsöden und strudelnden Meereswogen auf mühevollen Fahrten zu schlagen. In der Wetternot ist er stets hilfbereit, er vertraut nur auf seine eigne Kraft, denn entweder zieht er einsam daher oder doch nur von Loki (Thiálfi und Týr?) begleitet. Die Windgeister folgen nicht ihm, sondern seinem glücklicheren Mitwerber um die höchste Macht, Odinn-Wodan, der mit der wilden Jagd den schönen Elbenfrauen nachjagt, der wie er den

Göttertrank erwirbt und statt seiner den Himmelshochsitz einnimmt. Thors Gemahlin tritt wenig deutlich hervor, deutlicher seine Freunde die schmiedekundigen Zwerge und Elben, die sich überhaupt nun im germanischen Mythus zuerst in allen Heimlichkeiten und bei allen Angelegenheiten des Hauses und der Natur tätig zeigen und sich eines eigenen Königs, des Alberich, und seiner mütterlichen Königin erfreuen, einer der Wolkenfrauen, deren schönste, Holda, Berhta, Freya aus jedem Quell, jeder Höle lockend oder klagend, fröhlich oder traurig, aufsteigt. In breiter Masse und Bedeutung tritt auch hier das Riesenvolk den Göttern und Helden bei jeder Gelegenheit in den Weg. Thor aber kommt über das geistige Mittelmass eines biedern Volksfreundes kaum hinaus, und wenn wir einen germanischen Gott mit Jupiter oder Zeus vergleichen wollen, so ist es der Sturmgott Ođinn, der Fimbultýr, der Hauptgott, der nach der Skalda als Allvater mit den Raben auf den Schultern aller Weisheit, Kraft und Güte voll über die Welt blickt, der Gott der ungestümen Jagd und des Krieges und der tiefsinnigen Runen. Ođinn ist statt Thors auch in nähere Beziehung zu dem Gandharven-Kentaurenabbild Mimir getreten und ist wie dieser, dem es zukommt, inniger mit der Heroensage verknüpft. Gebührt den Nordgermanen der Preis betreffs der Vertiefung des germanischen Gottesideals und der Auffassung des Weltenschicksals, so fällt den Deutschen der Ruhm zu, die grossartigste aller Heldensagen, die Nibelungensage, geschaffen zu haben. Auch hier geht der entscheidenden historischen Bewegung, der Völkerwanderung, die Blüte des Blitzheroenmythus, des fränkischen Siegfriedsmythus, weit voraus. Aber aus seiner engeren rheinischen Heimat mit ihren Waldschmieden und Drachenhölen wird er dann in die ungeheuren Völkerfluten hineingerissen, die im 5. Jahrh. zwischen Ungarn und dem Wasgenwald, Wälsch Bern und dem Nordseestrande hin- und herwogen. Aus dem Siegfriedsmythus wird die Nibelungensage. Die neuen Heldenlieder verflechten compositionsmächtig, wie nur je griechische, die Sagen und Geschichten burgundischer, thüringischer, gotischer, bairischer Stämme mit jenem fränkischen Heroenmythus. Kunstgerechter mag der Abschluss sein, den die genügsame alte Achilleis, keinesfalls derjenige, den die Ilias der alten Blitzheroensage im neuen Epos gab, denn in dieser

lösen bereits die Schicksale Hektors und Patroklos' bedenklich unsre Teilnahme für den Haupthelden auf. Aber weit ergreifender als beide führt uns das Nibelungenlied nicht nur den Untergang des Helden vor, sondern hängt an diesen den Untergang eines ganzen geschichtlichen Volkes. Ein ungeheures Gewicht reisst uns in einen noch tieferen Abgrund der Erschütterung hinunter. Sprache, Vers und Darstellung sind im griechischen Epos gewanter, fester und runder, als die unbeholfenere, viel trockenere und nicht immer so bildliche Ausdrucksweise des deutschen. Der Schauplatz zwischen der Burg und dem Strand dort ist einheitlicher als die hin- und herziehende Bühne hier, und die freiere Art der Helden ihre Herzen zu öffnen gewinnt uns mehr als die Verschlossenheit der altfränkischen Recken. Dort strahlt ein warmer blauer Himmel, hier sehen wir in ein wechselndes nordisches Herbstwetter hinein. Wer möchte und könnte die Echtheit und Tiefe der Leidenschaften all jener griechischen und deutschen Männer und Frauen der beiden Dichtungen gegen einander abwägen! Die deutsche aber steht hierin gewiss nicht nach und übertrifft die fremde unbedingt an Manichfaltigkeit, Schwung und Kontrast der Handlung. Beide aber sind die schönsten, noch heute die Geister aufregenden Verklärungen des indogermanischen Blitzmythus.

Die vorstehende Untersuchung führt zu denselben oder ganz ähnlichen allgemeineren Grundsätzen der Mythologie, wie sie der erste Band der Idg. Mythen S. 211 f. ergeben hat.

1. Das Gebiet, dem der menschliche Geist den Stoff zur Mythenbildung entnimmt, ist an sich zwar unbegrenzt oder doch so umfassend wie die Natur, zu der auch der Mensch selber zu rechnen ist. Aber je nach der Fähigkeit der Naturerscheinungen, auf die Phantasie zu wirken, und je nach der Bildungsstufe, Geschichte und Landesart des Volkes treten einzelne Naturerscheinungen als die massgebenden in den Vordergrund, zu verschiedenen Zeiten verschiedene. 2. Nach Idg. 1, 211 ist solch ein Lieblingsgegenstand der mythischen Einbildungskraft in ältester Zeit der Mensch selber, der entstehende, erkrankende und namentlich der sterbende und gestorbene, und wird der Anlass zum Seelenglauben. Auch Idg. M. 2, 684 scheint dies zu bestätigen. 3. Nach oder mit dem Seelenglauben (vgl.

Laistner Anz. f. D. A. 10, 413) entspringt der Geister- oder Daemonenglaube, der namentlich die Wettererscheinungen, die Winde, Wolken, Blitze und Donner, auch das Wetterleuchten und den Regenbogen sachlich, tierisch, menschlich oder doch persönlich zu verkörpern sucht, während die Lichterscheinungen des Himmels, Sonne, Mond und Sterne, noch überwiegend sachlich aufgefasst werden. 4. Im Falle der Anthropomorphosirung, dem weitaus wichtigsten, entstehen zwei Hauptdaemonenreihen, die elbische und die riesische, die freilich oft in einander übergehen. Die erste, noch mit dem Seelenglauben eng verknüpft, bildet jene Naturerscheinungen häufig in feineren Formen nach, die andre schafft schon frei nach der ungeheuren Natur und löst sich vom alten Seelenglauben ab. Dieser Daemonenglaube bleibt mit dem Seelenglauben der eigentliche Volksglaube, der allerdings den Einflüssen des daraus später entwickelten vollkommeneren Glaubens der höheren Stände vielfach nachgibt. Wenn andrerseits umgekehrt ein Herabsinken der Götter und Heroen zum Daemonenstand wahrnehmbar ist, so ist dies ein späterer Vorgang, der durch das Eindringen einer fremden Religion, wie z. B. in Deutschland, oder durch einen inneren Wechsel des Glaubenssystems, wie z. B. bei den Ariern, herbeigeführt worden ist. 5. Die hervorragendsten edelsten Daemonen bildet weiterhin einerseits ein höher gebildeter, mehr oder minder priesterlicher Stand, andrerseits ein höher gebildeter Kriegsadel zu einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten, jener zu Göttern, dieser zu Heroen um. Die gewöhnlicheren, unedleren Daemonen bleiben, was sie waren, und treten nun den neuen Personen gegenüber oder verbinden sich mit ihnen. Götter und Heroen haben also denselben natürlichen Kern wie die Daemonen, die elbischen wie die riesischen, aber sie sind jüngere, künstlerisch besser stilisirte, deutlicher individualisirte, ethisch idealisirte Gebilde. 6. Diese beiden Umgestaltungen giengen etwa gleichzeitig neben einander her. Die Heroen sind weder vergötterte Menschen, noch vermenschte Götter, wie von J. Grimm und Andern angenommen wird. Die ältesten idg. Urkunden, R. V., Avesta, Ilias, kennen die Heroen bereits als alte, durchaus fertige Wesen, die in manchen Beziehungen sogar entwickelter sind als die Götter. Die Grundzüge ihres Mythus sind schon in der idg. Urzeit mindestens ebenso bestimmt fest-

gestellt und reich ausgebildet, wie die des Göttermythus. Die Nachrichten von der Abstammung der Heroen von den Göttern und deren Verbindung mit diesen sind verhältnissmässig jung und gehören nicht der ältesten Form der Heroensage an (S. 636 Sv. Grundtvig Udsigt over den nordiske heroiske digtning 94). Viel besser bezeugt, alt und in sich begründet aber ist die Abkunft der Heroen von elbischen Wesen (Apsaras, Pairika's, Nereiden, Vilen, Debesene's, Nymfen und Elben), ja noch heute rühmen sich sogar angesehene Familien in Griechenland wie in Island ihrer elbischen Abkunft. Allerdings ist das Heroentum bei den Italern und vielleicht auch Slavoletten nicht zu einem den Göttern vergleichbaren Range gediehen, aber doch auch bei diesen gehen die Daemonen ebenso leicht in Heroen, wie in Götter über. Es kommt übrigens vor, dass die idealisirten Daemonen zuweilen einen halb heroischen, halb göttlichen Charakter von vornherein bewahren, wie z. B. Herakles und die Açvins-Dioskuren. 7. Während also die Götter und Heroen nur anders stilisirte Wind-, Wolken-, Donner-, Blitz-, Wetterschein-, Regenbogenriesen oder -elben sind und die Blüte idg. Mythenbildung darstellen, haben die früher nur sachlich gedachten Sonne und Mond in der Daemonenwelt keine nachweisbaren Vorbilder. Sie sind erst in der Nachblüte einzelnationaler Mythenbildung zu wirklichen Göttern und Heroen ganz neu gestaltet oder durch Weiterbildung der älteren Wind- und Blitzgötter und -heroen, zum Teil gegen deren ursprünglichen Sinn, allmählich umgeschaffen worden. 8. Es entstehen hieraus vier idg. Hauptmythen, bald nur göttliche, bald nur heroische, bald in beiden Formen ausgeprägte (S. 673): a) der von Geburt, Erziehung (Liebe), Drachen- und Riesenkampf und Tod des Blitzgottes oder -heros, der bei einigen idg. Völkern in mindestens zwei Typen vorhanden ist (S. 666); b) der von den Irrfahrten und Abenteuern des seines Weibes durch Daemonen beraubten und wieder mit ihm vereinten Sturmgottes oder -heros; c) der vom Kampf des Blitzwesens mit dem Sturmwesen um das Regenbogenhalsband und dessen Trägerin; d) der von den Dioskuren und der Morgenröte. Erst in Folge grosser historischer Ereignisse verwandelt sich bei mehreren idg. Völkern der Heroenmythus in eine mehr oder minder rein menschliche Heldensage und diese darnach ins Epos. Der Heros hat noch soviel Dae-

monisches an sich, dass er bei einigen idg. Völkern, wie namentlich beim griechischen, noch Verehrung genoss. Je mehr Held, desto mehr wird er eine rein poetische Figur. 9. Es wäre wünschenswert die Heroen von den Helden zu scheiden, wie man die Helden von den Rittern scheidet. 10. Bewegt sich die idealisirende Rangverschiebung all dieser mythischen Personen durchweg in ansteigender Linie, die sich beim Austritt aus dem Daemonentum in eine göttliche und eine heroische gabelt, so verfolgt eine andre ebenso gesetzmässige Verschiebung, die des Schauplatzes ihrer Handlungen, im Wesentlichen einen von der Erde in die Luft auf- und dann wieder zur Erde absteigenden Weg. Denn der Schauplatz der Seelen haftet in der Nähe der Lebenden, also in oder an der Erde, die Naturgeister der Hirten aber führen ein freieres Leben in der Luft, nament- in Wolken und Winden. Die neuen Götter wohnen auch dort, aber sie werden mit den älteren Daemonen da, wo der Ackerbau die Erde und ihre Erzeugnisse, die Schifffahrt das Meer bedeutsamer macht, viel häufiger an die verschiedenen Gewässer, Berge, Wälder und Felder der Erde gebannt. Insbesondere bemerkenswert ist die so oft eingetretene Verwandlung der alten Wolkenfrau in eine Berg- und Erdgöttin. Die Heroen haben ebenfalls schon wegen ihrer stärkeren Vermenschlichung, die sie von den Daemonen und Göttern unterscheidet, den Trieb auf der Erde sich zu betätigen. 11. Zu diesen beiden Verschiebungen kommt als dritte die der Darstellungsform. Die kümmerlichen Ahnenanecdoten wachsen zunächst zum Daemonenmärchen aus, zu der leichten, veränderlichen und doch so zähen und noch heute dauernden Hauptform des Volksmythus. Dieses setzt sich im Priesterstand zu Götterhymnen und -legenden um, im sangreichen Kriegsadel zu Heroenliedern, die dann auch wol zum Kunstepos zusammengefasst werden. 12. Aus diesem Entwicklungsgange folgt, dass die Überlieferungen der indogermanischen Völker auf dem Gebiete des Seelen- und Geisterglaubens am genauesten übereinstimmen müssen, und dies bezeugen ganze Reihen der merkwürdigsten dahin gehörigen Vorstellungen, Bräuche und Geschichten. Viele Märchen sind nachweisbar aus dem Orient nach Europa gebracht, aber erst spät, und zumal der grösste Teil derjenigen Märchen, die wir kurzweg Elbenmärchen nennen können, die zum grössten Teil

aus der Gewitterscenerie hervorgiengen, sind weit ältere indogermanische Daemonenmärchen und haben deswegen sogar noch in der neuesten Überlieferung häufig ältere Züge bewahrt als die idealisirten Mythen der antiken Literatur. So z. B. treten die den Helden für seinen Drachenkampf erziehenden, unterweisenden und ihn dabei unterstützenden Geister wiederholt ganz unverholen als Winde auf. 13. Dieser ältesten Stufe bleiben am nächsten die lettoslavischen Götter. Zu dieser oder der folgenden Stufe, welche die indischen römisch-germanischen Götter erreichten, mögen auch die keltischen gehört haben. Der Gott des Gewitters und des Kriegs nimmt schon auf dieser Stufe ein höheres Sittlichkeitselement in sich auf. Indra wird der Weltregierer, Jupiter der Hüter alles Rechts und aller Ordnung, Thor der Schirmer der Götter und Menschen der ganzen Welt gegen die Riesen. Auf der höchsten sittlichen Stufe stehen Zeus (Apollon) und Ahuramazda, die Verkünder der sittlichen Schönheit und der sittlichen Reinheit. In der Gestaltung des Heroentums machen die Italer und Lettoslaven nur dürftige Versuche, die Arier offenbaren ein schönes Stück ihrer Geschichte und ihrer Seele darin, im griechisch-germanischen aber tritt die ganze Geistesfülle zweier zu den höchsten Dingen berufenen Völker, der geborenen Träger des Idealismus in dieser stofflichen Welt, in einer der Vollkommenheit nahen Kunstform in die Erscheinung.

Register.

Druck von L. Reiter, Herzogl. Hofbuchdrucker. Dessau.

Indogermanische Mythen.

I.

Gandharven-Kentauren.

Von

Elard Hugo Meyer.

1883. gr. 8°. geh. 5 M.

Vergleichende Grammatik

des

Sanskrit, Send, Armenischen,
Griechischen, Lateinischen, Littauischen, Altslavischen,
Gothischen und Deutschen

von

Franz Bopp.

3 Bde. 1869—1871. gr. 8°. geh. 45 M.

GLOSSARIUM COMPARATIVUM LINGUAE SANSCRITAE

IN QUO

OMNES SANSCRITAE RADICES ET VOCABULA
USITATISSIMA EXPLICANTUR
ET CUM VOCABULIS GRAECIS, LATINIS, GERMANICIS,
LITUANICIS, SLAVICIS, CELTICIS COMPARANTUR

A

FRANCISCO BOPP.

EDITIO TERTIA.

2 part. 1866. 1867. 4°. 20 M.

Druck von G. Bernstein in Berlin.

